

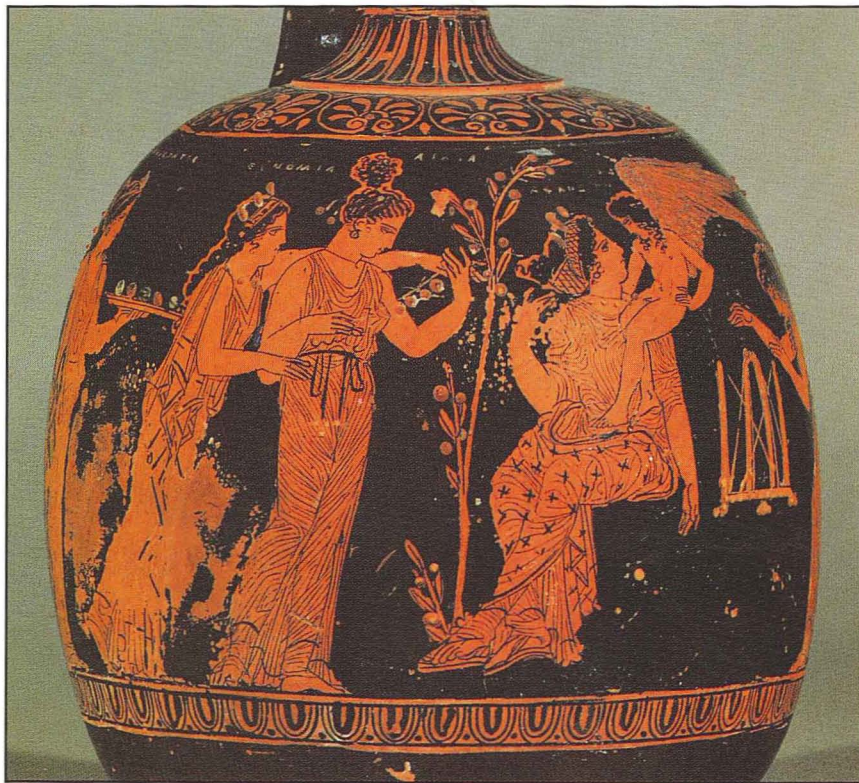
KERNOS

Supplément 4

# L'Aphrodite grecque

par

Vinciane PIRENNE-DELFORGE



Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique  
Athènes-Liège

1994

# **L'Aphrodite grecque**

## **Kernos Suppléments**

Comité de rédaction de  
*Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*

### **Supplément n° 1 (1992)**

Robin HAGG (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organised by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi (Delphi, 16–18 November 1990).

230 pages, ± 100 ill. Prix : 1 500 FB.

### **Supplément n° 2 (1992)**

*Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque. Bibliographical Survey of Greek Religion.*

Direction scientifique : A. MOTTE, V. PIRENNE-DELFORGE, P. WATHELET.

Traitement informatique : G. PURNELLE, J. DENOZ

781 pages, reliure pleine toile. Prix : 5 000 FB.

### **Supplément n° 3 (1994)**

Pierre BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne.*

450 pages. Prix : 1 800 FB.

### **Supplément n° 4 (1994)**

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque.*

XII + 527 pages. Prix : 1 800 FB.

## **Correspondance**

Revue *Kernos*, Université de Liège, Place du XX-Août, 32, B-4000 Liège

Tél. : + 32 41 66 55 97 ou + 32 41 66 55 68

Fax : + 32 41 66 57 00 ou + 32 41 23 25 45

## **Diffusion**

Grèce : « Andromeda Books », Librairie Theodorou, Mavromichali, 50, GR-106 80 Athènes

Belgique : Revue *Kernos*, Université de Liège, Place du XX-Août, 32, B-4000 Liège

France : Librairie Vrin, Place de la Sorbonne, 6, F-75005 Paris

KERNOS

Supplément 4

# **L'Aphrodite grecque**

**Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité  
dans le panthéon archaïque et classique**

par

**Vinciane PIRENNE-DELFORGE**

Chargée de recherches au F.N.R.S.

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique  
Athènes–Liège

1994

Ce volume est publié avec le soutien de la Fondation universitaire de Belgique

Photographie de couverture :

Lécythe attique à figures rouges de la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Cercle de Meidias. Londres, British Museum E 697 (photographie du Musée).

## Table des matières

Liste des abréviations.....	IX
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
1. Lignes de force de l'historiographie.....	1
2. En reposant la question des origines.....	6
3. Poser les problèmes.....	10
4. Méthode et plan du travail.....	12
<b>Première partie : Sur les traces de Pausanias</b>	
<b>Chapitre I : Athènes et l'Attique.....</b>	<b>15</b>
1. Les cultes en relation avec la geste de Thésée.....	15
1.1 Aphrodite <i>Ourania</i> sur l'agora.....	15
1.1.1. Origines et localisation.....	15
1.1.2. Éléments du culte.....	19
1.1.2.1. «Avoir des enfants».....	19
1.1.2.2. L'échelle, les Adonies et le mariage.....	21
1.1.2.3. Les sacrifices.....	25
1.2. Aphrodite <i>Pandemos</i> .....	26
1.2.1. Localisation.....	26
1.2.2. La double origine.....	28
1.2.3. Éléments du culte.....	29
1.3. Des statues et une Aphrodite <i>Épitragia</i> .....	34
1.3.1. Les types statuaires : entre Athènes et Élis.....	34
1.3.2. <i>Pandemos</i> et <i>Épitragia</i> .....	35
1.4. Aphrodite et Hippolyte.....	40
1.4.1. La légende de fondation et les sources épigraphiques.....	40
1.4.2. La localisation.....	42
1.4.3. Un Hippolyteion.....	44
1.5. Aphrodite, Hermès, Éros et les murmures.....	46
2. La déesse en ses jardins.....	48
2.1. Les textes de Pausanias, l'arrhéphorie et les problèmes topographiques.....	48
2.1.1. Pausanias.....	48
2.1.2. L'arrhéphorie.....	50
2.1.3. Où se rendaient les arrhéphores ?.....	54
2.1.4. Blauté et Courotrophos.....	60
2.2. Entre l'Acropole et l'Ilissos.....	63

2.3. L'Ourania de l'Illisos.....	66
2.3.1. Le pilier hermaïque.....	67
2.3.2. «L'aînée de celles que l'on appelle les Moires».....	70
2.4. Éros et Aphrodite.....	72
2.5. L'Aphrodite de Daphni.....	73
2.6. Un petit sanctuaire près de l'Hymette.....	74
3. Des dédicaces et des cultes attiques.....	76
3.1. Des dédicaces athéniennes.....	76
3.2. D'autres sanctuaires attiques.....	76
Conclusion.....	80
<b>Chapitre II : Mégare.....</b>	<b>83</b>
1. L'acropole Caria.....	85
2. L'agora.....	89
Conclusion.....	91
<b>Chapitre III : Corinthe.....</b>	<b>93</b>
1. Les ports.....	94
2. Le Craneion.....	97
3. Les cultes domestiques corinthiens.....	99
4. L'Acrocorinthe.....	100
4.1. Les visiteurs de l'époque romaine et les vestiges archéologiques.....	100
4.2. Les attestations relatives au V <sup>e</sup> siècle avant J.-C.....	104
4.2.1. Plutarque.....	104
4.2.2. Athénée.....	105
4.2.3. Scholiaste de Pindare.....	106
4.2.4. Pindare.....	110
4.3. Le témoignage de Strabon.....	113
4.3.1. Prostitution sacrée et profane.....	116
4.3.2. Qu'en est-il des influences orientales ?.....	121
4.3.3. Strabon, VIII, 20, 6 : <i>testis unus, testis nullus</i> ?.....	124
Conclusion.....	126
<b>Chapitre IV : Sicyone.....</b>	<b>129</b>
1. Un épisode de l'histoire de la cité.....	129
2. Le texte de Pausanias.....	131
3. Localisation et datation.....	133
4. La statue de culte.....	136
4.1. Le <i>polos</i> .....	137
4.2. La pomme.....	138
4.3. Le pavot.....	138
5. Les desservantes du sanctuaire.....	139
5.1. La loutrophore.....	141
5.2. La néocore.....	144
6. Le sacrifice.....	145
6.1. Le rituel.....	145
6.2. Le <i>paidéros</i> .....	146

7. Une statue d'Antiope .....	150
8. Sicyone et l'île de Chypre .....	151
Conclusion.....	152
<b>Chapitre V : Argos.....</b>	<b>153</b>
1. Aphrodite <i>Nikēphoros</i> .....	153
2. Le sanctuaire de l'agora.....	154
2.1. Les textes .....	154
2.2. Les témoignages archéologiques.....	160
3. Aphrodite <i>Ourania</i> et Dionysos.....	165
4. Aphrodite et Arès .....	167
Conclusion.....	169
<b>Chapitre VI : L'Argolide.....</b>	<b>171</b>
1. Épidaure.....	171
1.1. L'Asclépieion .....	171
1.2. La cité .....	175
2. Égine.....	176
3. Trézène .....	178
3.1. Aphrodite <i>Kataskopia</i> .....	178
3.2. Aphrodite <i>Akraia</i> .....	181
3.3. Aphrodite <i>Nymphia</i> .....	183
3.4. Une inscription et des monnaies .....	184
4. Hermione.....	186
5. Lerne.....	188
6. Téménios .....	191
Conclusion.....	191
<b>Chapitre VII : Sparte et la Laconie.....</b>	<b>193</b>
1. À Sparte .....	196
1.1. Aphrodite et Zeus <i>Olympiens</i> .....	196
1.2. Aphrodite et la sexualité des jeunes gens.....	197
1.2.1. Aphrodite Héra.....	197
1.2.2. L'Aphrodite <i>Morpho</i> et l'Aphrodite armée.....	199
1.2.3. La sexualité à Sparte .....	200
1.2.4. L'Aphrodite armée, Hermippos et Lactance.....	204
1.3. L'acropole.....	208
Conclusion.....	210
2. En Laconie.....	211
2.1. Amyclées.....	211
2.2. Gythion et Cranaé.....	212
2.3. Boiai.....	214
2.4. Épidaure Limerà.....	215
2.5. Ténare .....	215



<b>Chapitre VIII : Cythère</b> .....	217
1. L'origine du culte, dans la légende et l'histoire.....	217
1.1. Les témoignages littéraires.....	217
1.2. Les indices archéologiques.....	220
1.3. Cythère à l'époque historique.....	222
2. Les données cultuelles.....	222
3. L'épithète <i>Κυθήρεια</i> .....	224
Conclusion.....	226
<b>Chapitre IX : La Messénie et l'Élide</b> .....	227
1. Messénie.....	227
2. Élide.....	227
2.1. Olympie.....	228
2.2. Élis.....	231
2.2.1. Aphrodite <i>Ourania</i> .....	233
2.2.2. Aphrodite <i>Pandēmos</i> .....	236
2.2.3. Une prêtresse ?.....	236
Conclusion.....	237
<b>Chapitre X : L'Achaïe</b> .....	239
1. Patras.....	239
2. Aigion.....	243
3. Boura.....	247
4. Aigira.....	248
Conclusion.....	250
<b>Chapitre XI : L'Arcadie</b> .....	251
1. Mantinée et son territoire.....	252
1.1. La fontaine des Méliastes.....	252
1.2. La cité.....	254
1.3. Les Monts Anchisia.....	254
2. Orchomène.....	255
3. Psophis et l'Aphrodite d'Éryx.....	256
3.1. La cité.....	256
3.1.1. La déesse d'Éryx.....	257
3.1.2. L' <i>Érycine</i> à Psophis.....	258
3.2. Le territoire.....	259
4. Thelpousa.....	261
5. La Mégalopolitide.....	263
5.1. Teuthis.....	263
5.2. Mégalopolis.....	264
6. Lycosoura.....	267
7. Bassai.....	267
8. Tégée.....	269
8.1. L'agora.....	269
8.2. Aphrodite <i>Paphia</i> .....	271
Conclusion.....	273

<b>Chapitre XII : La Béotie</b> .....	275
1. Thèbes .....	275
1.1. Le témoignage de Pausanias.....	275
1.2. D'autres occurrences.....	281
1.2.1. Aphrodite et le lierre.....	281
1.2.2. Les <i>Aphrodisia</i> de 379/8.....	281
1.3. Aphrodite <i>Lamia</i> .....	286
2. Tanagra.....	287
3. Thespies.....	289
4. Argynneion.....	293
4.1. Localisation .....	294
4.2. Épithète.....	294
4.3. Légende.....	294
5. Aphrodite <i>Schoïneis</i> .....	296
Conclusion.....	297
<b>Chapitre XIII : La Phocide et la Locride</b> .....	299
1. La Phocide.....	299
1.1. Delphes.....	299
1.1.1. Plutarque.....	299
1.1.2. Les inscriptions.....	303
1.2. D'autres attestations .....	305
Conclusion.....	306
2. La Locride Ozole .....	306
<b>Deuxième partie : Aphrodite et l'île de Chypre</b>	
Introduction .....	309
1. Quand Aphrodite est <i>Cypris</i> .....	310
1.1. Homère.....	310
1.2. Hésiode et les traditions orientales.....	312
2. La place de Chypre dans l'imaginaire grec .....	318
3. Les traditions grecques sur les grands lieux du culte chypriote de la déesse... 322	
3.1. Introduction .....	322
3.2. Paphos.....	322
3.2.1. Les traditions des origines dans la littérature .....	324
3.2.1.1. Hérodote.....	324
3.2.1.2. Cinyras.....	325
3.2.1.3. Agapénor.....	325
3.2.1.4. Aerias.....	330
3.2.2. Les données de l'archéologie.....	334
3.2.3. Quelques aperçus du culte .....	340
3.3. Amathonte.....	348
3.3.1. Les origines.....	348
3.3.2. Les particularités du (des) culte(s) .....	349
3.4. Quelques autres sites .....	356

3.4.1. Golgoi et la <i>Gorgia</i> d'Idalion, d'Arsos et d'Akhna.....	356
3.4.2. La <i>Paphia</i> en dehors de Paphos.....	358
3.4.3. Salamine.....	358
3.4.4. Caractéristiques « chypriotes » de la déesse.....	359
3.4.4.1. Sacrifices et offrandes.....	360
3.4.4.2. Quelques épithètes.....	361
3.4.4.3. Adonis et ses pairs.....	363
3.4.4.4. La métallurgie.....	366
Conclusion.....	368

### Troisième partie : Les données des cultes : un essai de synthèse

<b>Chapitre I : Le contexte matériel des sanctuaires.....</b>	<b>371</b>
1. Architecture.....	371
2. Topographie.....	371
3. Statues.....	373
4. Offrandes.....	375
4.1. Les documents archéologiques.....	375
4.2. Les dédicaces de l' <i>Anthologie palatine</i> .....	378
<b>Chapitre II : Le rituel et ses acteurs.....</b>	<b>381</b>
1. Sacrifices non sanglants et sacrifices sanglants.....	381
1.1. Sacrifices non sanglants.....	382
1.2. Sacrifices sanglants.....	383
1.2.1. Olympien et chthonien.....	383
1.2.2. Les animaux sacrifiés.....	384
1.2.3. L'interdit du porc.....	388
2. Fêtes.....	393
3. Desservants.....	398
4. Fidèles.....	400
4.1. Les particuliers.....	400
4.2. Des magistrats.....	403
<b>Chapitre III : Une spécificité au sein du panthéon ?.....</b>	<b>409</b>
1. Attributs.....	410
1.1. Les végétaux.....	410
1.1.1. Τὸ μῆλον.....	410
1.1.2. Fleurs et plantes.....	412
1.2. Les animaux.....	414
1.2.1. La « colombe ».....	415
1.2.2. Les poissons.....	417
2. Attributions.....	418
2.1. La sexualité.....	419
2.1.1. La sexualité avant le mariage.....	419
2.1.2. Sexualité et mariage.....	421
2.1.3. Avoir des enfants.....	426
2.1.4. La sexualité hors mariage.....	428

2.1.4.1. Prostituées et courtisanes.....	428
2.1.4.2. L'homosexualité.....	430
2.1.5. Les <i>aphrodisia</i> .....	432
2.2. La mer et le ciel.....	433
2.3. Quand la « dorée » devient la « noire ».....	439
2.4. L'harmonie civile.....	446
2.5. L'univers de la guerre.....	450
3. Associations de dieux.....	455
3.1. Associations dans les cultes.....	455
3.1.1. Divinités <i>synnaoi</i> .....	455
3.1.2. Proximités significatives.....	458
3.2. Associations dans quelques mythes : colères et descendance.....	460
4. Quelques perspectives littéraires.....	463
<b>Conclusions générales</b> .....	467
1. Pour une répartition dans l'espace et dans le temps.....	467
2. Contribution à la compréhension des cultes de la déesse.....	469
<b>Bibliographie</b> .....	473
<b>Index des sources</b> .....	497
<b>Index général</b> .....	511



## Liste des abréviations

AA	<i>Archäologischer Anzeiger</i> (Berlin).
AAA	'Αρχαιολογικά ἀνάλεκτα ἐξ 'Αθηνῶν (Athènes).
ABSA	<i>Annual of the British School at Athens</i> (London).
AC	<i>L'Antiquité Classique</i> (Louvain-la-Neuve).
ActaAth	<i>Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae</i> (Lund)
AD	'Αρχαιολογικὸν Δελτίον (Athènes).
Adler	A. Adler, <i>Suidae Lexicon</i> , 5 vol., Leipzig, 1928-1938.
AE	'Αρχαιολογική ἐφημερίς (Athènes).
AFLNice	<i>Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Nice</i> (Nice).
AEHE	<i>Annuaire de l'École pratique des Hautes Études</i> (Paris).
AIPhO	<i>Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université libre de Bruxelles</i> (Bruxelles).
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i> (New York).
AJPb	<i>American Journal of Philology</i> (Baltimore).
AK	<i>Antike Kunst, hrsg. von der Vereinigung der Freunde antiker Kunst in Basel.</i>
Annales(ESC)	<i>Annales (Économie, Société, Civilisations)</i> (Paris).
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> (Berlin).
ArchCl	<i>Archeologia Classica. Rivista della Scuola naz. di Archeologia, pubbl. a cura degli Ist. di Archeologia e Storia dell'arte greca e romana e di Etruscologia e antichità italiche dell'Univ. di Roma</i> (Roma).
Arethusa	<i>Arethusa. A journal of the wellsprings of Western man</i> (New York).
ARV <sup>2</sup>	J.D. Beazley, <i>Attic Red-figure Vase-painters</i> , Oxford, 1963 <sup>2</sup> .
ASAA	<i>Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente</i> (Roma).
ASSR	<i>Archives des sciences sociales des religions</i> (Paris).
Athena	'Αθηνᾶ. Σύγγραμμα περιοδικὸν τῆς ἐν 'Αθήναις ἐπιστημονικῆς ἐταιρείας (Athènes).
Athenaeum	<i>Athenaeum. Studi periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità</i> (Pavia).
BAB	<i>Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique</i> (Bruxelles).
BVAB	<i>Bulletin Antieke Beschaving</i> (Leiden).
BAGB	<i>Bulletin de l'Association G. Budé</i> (Paris).
BCH	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique</i> (Paris).
BEFAR	<i>Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome</i> (Paris-Athènes-Rome).
Berytus	<i>Berytus. Archaeological Studies by the Museum of Archaeology of the American Univ. of Beirut</i> (Beirut).
Bethe	E. Bethe, <i>Pollucis Onomasticon</i> , 2 vol., Leipzig, 1900-1931.
BICS	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies of the Univ. of London.</i>

<i>BollClass</i>	<i>Bollettino di classici, a cura del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini</i> (Roma).
<i>Bull. épigr.</i>	<i>Bulletin épigraphique, publié annuellement dans la REG</i> (Paris).
<i>CAF</i>	T. Kock, <i>Comicorum Atticorum Fragmenta</i> , 3 vol., Leipzig, 1888.
<i>Calame</i>	C. Calame, <i>Alcman</i> , Roma, 1983.
<i>CEA</i>	<i>Cahiers des études anciennes</i> (Montréal).
<i>Chiron</i>	<i>Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Dt. Archäol. Instituts</i> (München).
<i>CIG</i>	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , Berlin, 4 vol., 1828-1877.
<i>CISA</i>	<i>Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Univ. del Sacro Cuore</i> (Milano).
<i>CJ</i>	<i>The Classical Journal</i> (Athens).
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i> (Chicago).
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i> (Oxford).
<i>CRAI</i>	<i>Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i> (Paris).
<i>CRDAC</i>	<i>Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica</i> (Milano e Varese).
<i>CW</i>	<i>Classical Weekly</i> (New York).
<i>Diels-Kranz</i> <sup>6</sup>	H. Diels, W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 3 vol., Berlin, 1952 <sup>6</sup> .
<i>Dindorf</i> (1853)	G. Dindorf, <i>Harpocratonis Lexicon in decem oratores Atticos</i> , 2 vol., Oxford, 1853.
<i>Dübner</i>	Fr. Dübner, <i>Scholia Graeca in Aristophanem</i> , Paris, 1843.
<i>EA</i>	<i>Epigraphica anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens</i> (Bonn).
<i>EAA</i>	<i>Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale</i> , 7 vol., Roma, 1958-1966.
<i>EL</i>	<i>Études de Lettres. Bull. de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Lausanne et de la Société des Études de Lettres</i> (Lausanne).
<i>EMC</i>	<i>Échos du monde classique</i> (Ottawa).
<i>EPRO</i>	<i>Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain</i> (Leiden).
<i>Ergon</i>	<i>Ἔργον τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας</i> (Athènes).
<i>FGrH</i>	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , 3 vol. en 15, Leiden, 1926-1958 [réimpr. 1954-1960].
<i>FHG</i>	K. Müller, <i>Fragmenta historicorum Graecorum</i> , 5 vol., Paris, 1841-1870.
<i>FZPhTh</i>	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> (Freiburg).
<i>G&amp;R</i>	<i>Greece and Rome</i> (Oxford).
<i>Gaisdorf</i>	Th. Gaisdorf, <i>Etymologicon Magnum</i> , Oxford, 1848 [Hakkert, 1962].
<i>GB</i>	<i>Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassischen Altertumswissenschaft</i> (Graz).
<i>GGM</i>	K. Müller, <i>Geographi Graeci minores</i> , 2 vol., Paris, 1855-1861.
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i> (Durham).
<i>Gymnasium</i>	<i>Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der antike und humanistische Bildung</i> (Heidelberg).
<i>Hermeneus</i>	<i>Hermeneus. Tijdschrift voor de antieke Cultuur</i> (Culemborg).
<i>Hermes</i>	<i>Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie</i> (Wiesbaden).
<i>Hesperia</i>	<i>Hesperia. Journal of the American School of Classical Studies at Athens</i> .
<i>Historia</i>	<i>Historia. Revue d'Histoire ancienne</i> (Wiesbaden).
<i>Holwedra</i> (1960)	D. Holwedra, <i>Scholia in Aristophanem, Pars IV, Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem. Fasc. II : Commentarium in Nubes</i> , Groningen, 1960.
<i>Holwedra</i> (1977)	<i>Id.</i> , <i>Scholia in Aristophanem, Pars I. Fasc. III 1 : Scholia vetera in Nubes</i> , Groningen, 1977.
<i>Horos</i>	<i>Ἵρος, ένα αρχαιολογικό περιοδικό</i> (Athènes).
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i> (Chicago).
<i>HSPb</i>	<i>Harvard Studies of Classical Philology</i> (Cambridge).

<i>HTbR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> (Cambridge).
<i>ICret</i>	M. Guarducci, <i>Inscriptiones Creticae</i> , 4 vol., Roma, 1935-1950.
<i>ID</i>	<i>Inscriptions de Délos</i> , 7 vol., Paris, 1926-1972.
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin, 1903-.
<i>IG<sup>2</sup></i>	<i>Inscriptiones Graecae, editio minor</i> , Berlin, 1913-.
<i>IK</i>	<i>Inscripfen griechischer Städte aus Kleinasien</i> , Bonn, 1972-.
<i>JDAI</i>	<i>Jahrbuch des Dt. Archäologischen Instituts</i> (Berlin).
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i> (London).
<i>JOEAI</i>	<i>Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts</i> (Wien).
<i>JS</i>	<i>Journal des Savants</i> (Paris).
<i>Kadmos</i>	<i>Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgriechischen Epigraphik</i> (Bonn).
<i>Kernos</i>	<i>Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique</i> (Athènes-Liège).
<i>Kokalos</i>	<i>Κόκαλος. Studi pubbl. dall'Ist. di Storia antica dell'Univ. di Palermo</i> (Palermo).
<i>Latomus</i>	<i>Latomus. Revue d'études latines</i> (Bruxelles).
<i>Latte</i>	K. Latte, <i>Hesychii Alexandrini Lexicon</i> , 2 vol., Copenhague, 1953-1956.
<i>LEC</i>	<i>Les Études classiques</i> (Namur).
<i>Leutsch</i>	E.L. Leutsch, <i>Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum</i> , II, Göttingen, 1851 [Olms, 1958].
<i>Leutsch-Schneidewin</i>	E.L. Leutsch, F.G. Schneidewin, <i>Pseudoepigraphi Graeci</i> , Göttingen, 1839.
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon iconographicum mythologiae classicae</i> , Zürich, 1981-.
<i>Lobel-Page</i>	E. Lobel, D. Page, <i>Poetarum Lesbiorum Fragmenta</i> , Oxford, 1955.
<i>LSAM</i>	F. Sokolowski, <i>Lois sacrées de l'Asie Mineure</i> , Paris, 1955.
<i>LSCG</i>	<i>Id., Lois sacrées des cités grecques</i> , Paris, 1969.
<i>LSCG Suppl.</i>	<i>Id., Lois sacrées des cités grecques. Supplément</i> , Paris, 1962.
<i>Massa Positano</i>	L. Massa Positano, <i>Scholium in Aristophanem</i> , Pars IV, <i>Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem</i> . Fasc. I: <i>Commentarium in Plutum</i> , Groningen, 1960.
<i>MDAI</i>	<i>Mitteilungen des Dt. Archäologischen Instituts</i> (Berlin).
<i>MDAI(A)</i>	<i>Id. Athenische Abteilung</i> (Berlin).
<i>MDAI(R)</i>	<i>Id. Römische Abteilung</i> (Berlin).
<i>MEFR</i>	<i>Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École franç. de Rome</i> (Paris).
<i>Meineke</i>	A. Meineke, <i>Stephani Byzantii ethnicorum quae supersunt</i> , Berlin, 1849.
<i>Merkelbach-West</i>	R. Merkelbach, M. West, <i>Fragmenta Hestodea</i> , Oxford, 1967.
<i>Métis</i>	<i>Métis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien. Philologie-Histoire-Archéologie</i> (Paris-Athènes).
<i>MGR</i>	<i>Miscellanea graeca et romana. Studi pubbl. dall'Ist. italiano per la storia antica</i> (Roma).
<i>MH</i>	<i>Museum Helveticum. Revue suisse pour l'étude de l'Antiquité classique</i> (Basel).
<i>Minos</i>	<i>Minos. Rivista de Filologia egea</i> (Salamanca).
<i>MMAI</i>	<i>Monuments et mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i> (Paris).
<i>Mnemosyne</i>	<i>Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava</i> (Leiden).
<i>Nauck<sup>2</sup></i>	A. Nauck, <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> . Supplementum adiecit Bruno Snell, Hildesheim, 1964 <sup>2</sup> [Teubner, 1889].
<i>NAWG</i>	<i>Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen</i> .
<i>NClio</i>	<i>La Nouvelle Clio</i> (Bruxelles).
<i>Numen</i>	<i>Numen. International Review for the History of Religion</i> (Leiden).
<i>OAth</i>	<i>Opuscula Atheniensa (ActaAth)</i> (Lund).
<i>OGIS</i>	W. Dittenberger, <i>Orientalis graeci inscriptiones selectae</i> , 2 vol., Leipzig, 1903-1905.
<i>Orientalia</i>	<i>Orientalia. Commentarii periodici Pontificii Inst. Biblici</i> (Roma).



<i>PAAH</i>	<i>Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν</i> (Athènes).
<i>PAE</i>	<i>Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας</i> (Athènes).
<i>Para</i>	J.D. Beazley, <i>Paralipomena</i> , Oxford, 1971.
<i>PCG</i>	R. Kassel, C. Austin, <i>Poeta Comici Graeci</i> , Berlin de Gruyter, III <sup>2</sup> (1984), IV (1983), V (1986), VII (1989).
<i>Pfeiffer</i>	R. Pfeiffer, <i>Callimachus</i> , 2 vol., Oxford, 1949-1953.
<i>Philologus</i>	<i>Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie</i> (Berlin).
<i>Phoenix</i>	<i>Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada</i> (Toronto).
<i>Platon</i>	Πλάτων. Δελτίον τῆς Ἐταιρείας Ἑλληνῶν Φιλολόγων (Athènes).
<i>PMG</i>	D.L. Page, <i>Poetae Melici Graeci</i> , Oxford, 1962.
<i>PP</i>	<i>La Parola del Passato. Rivista di studi antichi</i> (Napoli).
<i>Preller</i>	L. Preller, <i>Polemonis Periegetae Fragmenta</i> , Leipzig, 1838 [Hakkert, 1964].
<i>QS</i>	<i>Quaderni di Storia. Rassegna di antichità redatta nell'Ist. di Storia greca e romana dell'Univ. di Bari</i> (Bari).
<i>QUCC</i>	<i>Quaderni Urbinati di Cultura classica</i> (Roma).
<i>R&amp;C</i>	<i>Religioni e Civiltà. Studi e Materiali di Storia delle religioni, pubbl. dalla Scuola di Studi storico-religiosi della Univ. di Roma</i> (Roma).
<i>RA</i>	<i>Revue Archéologique</i> (Paris).
<i>RAL</i>	<i>Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accad. dei Lincei</i> (Roma).
<i>RBi</i>	<i>Revue biblique</i> (Paris).
<i>RCGO</i>	<i>Recherches sur les cultes grecs et l'Occident</i> (Naples).
<i>RDAC</i>	<i>Report of the Department of Antiquities, Cyprus</i> (Nicosia).
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , München, 1894-.
<i>REA</i>	<i>Revue des Études anciennes</i> (Talence).
<i>REG</i>	<i>Revue des Études grecques</i> (Paris).
<i>REL</i>	<i>Revue des Études latines</i> (Paris).
<i>RGVV</i>	<i>Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten</i> (Giessen).
<i>RH</i>	<i>Revue Historique</i> (Paris).
<i>RhM</i>	<i>Rheinisches Museum</i> (Frankfurt).
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i> (Paris).
<i>RPh</i>	<i>Revue de Philologie</i> (Paris).
<i>RSA</i>	<i>Rivista storica dell'Antichità</i> (Bologna).
<i>Scheer</i>	E. Scheer, <i>Lycophronis Alexandra</i> , 2 vol., Berlin, 1908.
<i>Schmidt</i>	M. Schmidt, <i>Hesychii Alexandrini Lexicon</i> , 4 vol., Iena, 1858-1964.
<i>Seia</i>	<i>Seia. Quaderni dell'Istituto di storia antica dell'Università di Palermo. Studi Italiani di Filologia Classica</i> (Firenze).
<i>SIFC</i>	<i>Studies in Mediterranean Archaeology</i> (Göteborg).
<i>SIMA</i>	<i>Studi micenei ed egeo-anatolici</i> (Roma).
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i> (Roma).
<i>SNR</i>	<i>Schweizerische Numismatische Rundschau</i> (Bern).
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion</i> (Waterloo, Ontario)
<i>Syll.</i> <sup>3</sup>	W. Dittenberger, <i>Sylogae inscriptionum graecarum</i> , 4 vol., Leipzig, 1915-1924 <sup>3</sup> .
<i>TAPhA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i> (Cleveland).
<i>TGR</i>	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> , 4 vol. parus, Göttingen, 1971-1985.
<i>TR</i>	<i>Le Temps de la Réflexion</i> (Paris)
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i> (Neukirchen).
<i>WS</i>	<i>Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik</i> (Wien).
<i>ZAnt</i>	<i>Ziva Antika. Antiquité vivante</i> (Skopje).
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> (Bonn).

## **Avant-propos**

*Au début de ce volume, issu d'une thèse de doctorat défendue à l'Université de Liège en février 1992, c'est un devoir et une grande joie de remercier celles et ceux qui m'ont permis de mener cette recherche à son terme. Je tiens tout d'abord à évoquer l'appui du Fonds National de la Recherche Scientifique qui, en m'octroyant un mandat d'aspirant, m'a permis d'évoluer pendant plusieurs années dans un contexte de travail idéal.*

*M. André Motte, avec une grande sensibilité pour les phénomènes religieux et des encouragements incessants, a accompagné de sa bienveillante attention cette étude depuis ses balbutiements jusqu'à aujourd'hui; qu'il soit tout particulièrement assuré de ma reconnaissance. MM. Pierre Somville et Paul Wathelet m'ont également communiqué maintes remarques pertinentes et m'ont témoigné une sympathie jamais prise en défaut. M. Philippe Borgeaud m'avait accueillie à Genève avec une très grande gentillesse et son intérêt pour un travail encore largement en chantier a contribué à son élaboration. Mme Corinne Xella-Bonnet m'a fait de nombreuses suggestions, débusquant les obscurités, les approximations et les incertitudes des premières ébauches; la mesure et la justesse de ses remarques m'ont particulièrement aidée et encouragée.*

*Pour bien des points précis de mon étude, j'ai eu la chance de pouvoir bénéficier du conseil de chercheurs dont la compétence n'a d'égale que la générosité scientifique. Que soient tout particulièrement remerciés Mmes Liliane Bodson, Colette Jourdain-Annequin, Madeleine Jost, MM. Helmutt Baumann, Pierre Bonnechere, Pierre Brulé, Antoine Hermary, Jules Labarbe, Léon Lacroix, Robert Laffineur, Pierre Lévêque, Marcel Piérart, Gérard Purnelle, Jean Rudhardt.*

*Je veux également évoquer le souvenir de mon professeur d'histoire grecque, M. Jean Servais, qui m'a donné le goût d'une époque où chaque document doit être considéré comme un bien précieux.*

*Que mes proches, enfin, soient remerciés de leur patience et de leurs encouragements.*

*Liège, décembre 1993*



## Introduction

*Les documents ne nous permettent jamais de remonter dans le passé jusqu'à un phénomène premier : l'histoire expose l'évolution d'un usage ou d'une croyance, elle n'en élucide pas le sens.*

Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales...*, p. 4

Les dieux grecs appartiennent à un héritage européen qui n'a cessé de s'enrichir; ils peuvent de ce fait nous donner une grande impression de familiarité. Aphrodite, plus encore que d'autres divinités, a connu une fortune artistique considérable, la littérature ancienne étant rapidement relayée par la sculpture et la peinture. Malgré cette apparente proximité, on reste mal informé sur les cultes que les Anciens rendaient à cette déesse car, hormis des ouvrages d'ensemble sur le panthéon grec qui brossent à grands traits le portrait d'Aphrodite, on ne dispose d'aucune étude qui offre la possibilité de comprendre la dévotion que les Grecs lui manifestaient, dans toutes ses implications. C'est d'une telle constatation qu'est né le sujet de cette recherche dont l'ambition – on le verra bientôt – a dû se limiter dans l'espace et dans le temps. Si, néanmoins, cette étude pouvait permettre de mieux comprendre les cultes d'Aphrodite et sa place dans le panthéon grec, son but serait atteint.

### 1. Lignes de force de l'historiographie

Aphrodite, comme les autres dieux, a connu des interprétations fluctuant au rythme des grands courants herméneutiques qui ont traversé l'étude de la religion grecque ancienne. La question la plus controversée était celle de son origine.

Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'interprétation de l'origine d'Aphrodite s'est partagée en deux grandes tendances. L.R. Farnell, dans son excellente synthèse sur les cultes des cités grecques, souligna vigoureusement les caractères orientaux de la déesse, ce que fit également Roscher dans son *Lexikon*, tout en affirmant l'hellénisation qu'elle subit sur le sol grec<sup>1</sup>. Au même moment, le contre-pied radical était pris par K. Tümpel qui, dans la

---

<sup>1</sup> L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, II, Oxford, 1896, p. 618-669; W. ROSCHER, art. *Aphrodite*, in ROSCHER, *Lexikon*, I (1884-1890), c. 395-406.

*Realencyclopädie*, chercha à démontrer l'origine « pélasgique » de la déesse, qui serait arrivée en Grèce par la Thessalie<sup>2</sup>. A. Enmann, dans une monographie intitulée *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus*<sup>3</sup>, contrairement à ce que laisse penser le titre, n'ait lui aussi l'origine orientale du culte, origine qui n'était à chercher ni chez les Phéniciens, ni à Chypre ou à Cythère, « mais dans les sombres replis de l'esprit humain, hors desquels surgit la religion grecque aux temps éloignés de la préhistoire »<sup>4</sup>. Dès lors, les affinités indéniables entre Aphrodite et certaines déesses orientales seraient dues à des conceptions humaines nées en parallèle et destinées à se rencontrer en un lieu qui pourrait avoir été Chypre<sup>5</sup>.

L. Preller, dans la quatrième édition de son ouvrage *Theogonie und Götter* revu par C. Robert<sup>6</sup>, considérait qu'Aphrodite avait été adoptée de l'Orient par les Grecs à une époque ancienne, puis modelée en un second temps, non autrement défini, dans ses aspects « les plus beaux et les plus raffinés »<sup>7</sup>. Depuis Chypre, ou même directement depuis la Phénicie, cette religion se serait répandue *via* Cythère dans le Péloponnèse et, parallèlement, en Asie Mineure vers la Mer Noire, et de Crète vers Délos et les autres Cyclades, vers l'Attique et la Béotie<sup>8</sup>. C'est essentiellement la même déesse que l'on retrouvait à Éryx, à Carthage, mais, à l'ouest, la colonisation avait donné une impulsion décisive et énergique au culte<sup>9</sup>. En Grèce, à côté du charme esthétique de la déesse, son lien à l'immoralité vulgaire en serait venu à prédominer à une époque tardive<sup>10</sup>.

De tels points de vue ont trouvé une formulation similaire sous la plume autoritaire de U. von Wilamowitz. L'origine étrangère de la déesse était patente dans son nom. Aphrodite n'avait rien à voir avec la vie végétale et la nature, et l'épithète *Pandémós* montrait suffisamment que la vulgarité était de

<sup>2</sup> K. TUMPEL, art. *Aphrodite*, in *RE*, I (1894), c. 2729-2776.

<sup>3</sup> A. ENMANN, *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus*, in *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St-Petersbourg*, VIIe Série, 34, 13 (1886).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84 : « Nicht bei den Phöniziern, nicht auf Kypros oder Kythereia, sondern in dem dunklen Schosse des Volksgeistes, aus welchem in entlegenen vorgeschichtlichen Zeiten die hellenische Religion entstand ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>6</sup> L. PRELLER, C. ROBERT, *Theogonie und Götter*, Berlin, 1894<sup>4</sup> [1860].

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 348-349.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 377 : « Obwohl es sich von selbst versteht, daß bei solchen Sitten neben dem ästhetisch Anmuthigen das gemein Unsittliche und Verderbliche vorherrschte, zumal in der späteren Zeit... ».

son ressort<sup>11</sup>. Le philologue allemand s'élevait ainsi, même indirectement, contre deux approches différentes du phénomène religieux.

Celle de Jane Harrison<sup>12</sup> et de ses épigones de l'«École de Cambridge», tout d'abord. Pour elle, Aphrodite appartenait aux *korai* du panthéon : «Koré, elle l'est dans son éternelle jeunesse, koré comme vierge, elle ne l'est guère»<sup>13</sup>. Fiancée de l'ordre ancien, la déesse ne supporte pas le mariage. À peine tolérée sur l'Olympe, c'est une étrangère toujours contente de s'échapper; elle est mal à l'aise dans les froideurs du nord où se plaît Artémis<sup>14</sup>. Son origine récente serait, dans l'épopée, perceptible par la spécialisation de ses fonctions : contrairement aux divinités plus anciennes dont les domaines d'intervention sont larges, la sphère d'activité d'Aphrodite est une passion humaine. La déesse est aussi en relation avec les animaux sauvages et le récit de sa naissance marine n'est que la variation d'une *anodos* terrestre<sup>15</sup>. Par la nature de ses pouvoirs, Aphrodite aurait été la seule déesse à conserver sa divinité jusqu'au bout, quand Artémis se dissolvait dans la froide humanité, Athéna dans la froide abstraction et Déméter dans une jolie métaphore<sup>16</sup>.

Le second point de vue opposé aux objectifs de Wilamowitz se trouvait exposé par un autre Allemand, F.W. Otto, dans un ouvrage sur les dieux de la Grèce<sup>17</sup>. En véritable sectateur des dieux d'Homère, il accrédita l'origine orientale d'Aphrodite, tout en accordant à la déesse, dès les temps pré-homériques, un caractère foncièrement grec<sup>18</sup>. Mais l'apport substantiel de son analyse fut une relecture passionnée – et passionnante – des plus beaux textes qui parlent d'Aphrodite. Un merveilleux poème, en somme. Si Wilamowitz parlait de la «croyance des Grecs», Otto parlait de la sienne en particulier.

Aux antipodes de cette vision très homérique des dieux grecs se situe M.P. Nilsson qui fournit, avec sa *Geschichte der griechischen Religion*, une synthèse impressionnante<sup>19</sup>. En ce qui concerne Aphrodite, il voyait dans les figurines en or trouvées dans des tombes de Mycènes et représentant une femme nue portant un oiseau sur la tête – et sur les épaules dans un autre cas

<sup>11</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-1932, I, p. 96 et II, p. 153.

<sup>12</sup> Jane HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (3e éd. 1922, réimpr. New York, Meridian Books, 1955).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 308 : «Kore she is in her eternal radiant youth: Kore as virgin she is not».

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 310-314.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>17</sup> W.F. OTTO, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt, 1929 (trad. franç. *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris, 1981 : c'est à l'édition française que l'on se réfère ci-dessous).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>19</sup> M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München, I, 1955<sup>2</sup>, II, 1961<sup>2</sup>.

– un prototype de l'image d'Aphrodite et un indice de l'influence orientale exercée en ces matières sur les Mycéniens aux confins de la Méditerranée<sup>20</sup>. L'épithète *Ourania* portée exclusivement par la déesse en serait une autre indication et l'hymne homérique en son honneur prouverait ses affinités avec la Grande Mère phrygienne<sup>21</sup>. Un panorama des diverses fonctions de la déesse aboutit au constat que les cultes étaient généralement peu intéressants et les fêtes très rares, hormis dans l'île de Chypre<sup>22</sup>. Enfin, il reprit à son compte la thèse de Wilamowitz qui dissociait Aphrodite du monde végétal, en ne concédant plus aux jardins de la déesse qu'un caractère approprié à une divinité de la beauté<sup>23</sup>.

Plus proche de nous, et dans une perspective historique comparable à celle de Nilsson, W. Burkert a notamment fourni, dans sa synthèse sur la religion grecque aux époques archaïque et classique<sup>24</sup>, une présentation des divers dieux du panthéon, dont Aphrodite. Derrière elle se profilent Astarté et Ishtar, « reines des cieux » et courtisanes à la fois, dont les principales caractéristiques se retrouveraient en Aphrodite. Soulignant le rôle des représentations iconographiques dans le processus de transmission des données religieuses, il fait de la déesse grecque une importation orientale pour laquelle Chypre aurait joué un rôle d'intermédiaire non négligeable<sup>25</sup>.

La thèse de l'origine orientale semblait avoir définitivement pris le dessus lorsque H.W. Stubbs posa la question : *Who was Aphrodite?*, à laquelle il répondit par une thèse complexe sur une origine indo-européenne mal étayée<sup>26</sup>. Deborah Boedeker rejeta elle aussi l'origine orientale de la déesse en étudiant comment Aphrodite avait été introduite dans la tradition épique<sup>27</sup>. Prenant argument du fait que les Mycéniens s'étaient installés à Chypre avant les Phéniciens qui y arrivèrent à une période de contacts réduits avec le continent, elle tente de minimiser le rôle de l'île comme intermédiaire<sup>28</sup>. Elle plaide en faveur d'une introduction d'Aphrodite à Chypre par les Mycéniens. Ensuite, après une période d'isolement relatif, incluant un certain degré

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 522-523.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>24</sup> W. BURKERT, *Greek Religion. Archaic and Classic*, Harvard, 1985 [original allemand de 1977 mis à jour].

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 153. Cf. aussi H. HERTER, *Die Ursprünge des Aphroditekultes*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 1958*, Paris, 1960, p. 61-76; L. SÉCHAN, P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 368. – La place de Chypre a été particulièrement soulignée par G. HILL, *The History of Cyprus*, I, Cambridge, 1940, p. 55-81 qui voyait en Aphrodite la grande déesse chypriote.

<sup>26</sup> H.W. STUBBS, *Who was Aphrodite?*, in *Orpheus*, 1 (1954), p. 170-173.

<sup>27</sup> Deborah BOEDEKER DICKMANN, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

d'assimilation avec des déesses orientales, Aphrodite pourrait avoir été réintroduite de Chypre sur le continent<sup>29</sup>. Consciente du problème posé par l'absence du nom de la déesse sur les tablettes en Linéaire B, elle renvoie à une suggestion pertinente de John Chadwick soulignant qu'une telle absence n'était peut-être due qu'au hasard des découvertes et à la nature des documents. Quant aux traditions grecques faisant d'*Ourania* une déesse orientale, elles procéderaient d'une *interpretatio graeca* à laquelle la similitude de fonction des reines du ciel aurait servi de fondement<sup>30</sup>. On aurait ainsi surestimé les rapprochements culturels et iconographiques avec l'Orient; des traits communs ont pu se développer en parallèle et des assimilations intervenir entre des figures d'origine différentes<sup>31</sup>. L'origine indo-européenne d'Aphrodite serait uniquement reflétée par le langage formulaire de l'épopée dont l'étude minutieuse conduit l'auteur à affirmer qu'Aphrodite est une hypostase de la déesse védique de l'Aurore. Diverses épithètes en garderaient la trace, comme *Ourania, Aeria, Harma*<sup>32</sup>.

Dans un ouvrage intitulé *The Meaning of Aphrodite*, P. Friedrich a procédé à un savant dosage d'origines multiples, qui transforme la déesse grecque en une sorte d'arlequin dont le costume aurait été soigneusement ajusté<sup>33</sup>. Quant à la signification de la déesse, que le titre de l'ouvrage place au centre des préoccupations de l'auteur, elle est réduite à un pur symbole féminin de l'amour. Cette interprétation se fonde sur une analyse d'Homère et de Sappho, et sur une comparaison avec les autres grandes figures féminines de l'Olympe que sont Héra, Artémis, Athéna et Déméter, chacune assumant un trait féminin précis.

La Crète, berceau de la civilisation minoenne, n'a pas manqué d'être également envisagée parmi les patries possibles d'Aphrodite. Dans un article de 1979 intitulé *Afrodite cretese*, G. Pugliese Carratelli<sup>34</sup> posait lui aussi la question des origines. La découverte, à Symi Viannou en Crète, d'un sanctuaire ayant connu une activité apparemment sans solution de continuité depuis l'époque créto-mycénienne jusqu'à l'époque romaine, a servi de point de départ à l'auteur pour formuler l'hypothèse de l'origine égéenne de la déesse. En effet, ce sanctuaire était, depuis le VI<sup>e</sup> siècle au moins, selon lui, dédié à Hermès et à Aphrodite. Partant de l'image d'une toute-puissante Potnia égéenne apparaissant dans le monde grec sous les traits d'Aphrodite ou d'Héra, il fait appel au témoignage des auteurs lyriques, et surtout à celui de Sappho. Dans le poème de l'ostracon, la poétesse aurait sollicité la venue de

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 14-16. – Sur ces différentes épithètes, cf. *infra*, p. 437-438, 331, 302-303.

<sup>33</sup> P. FRIEDRICH, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago, 1978, p. 9-54. On lira le compte rendu critique de Nicole LORAUX, in *JHS*, 102 (1982), p. 261-263.

<sup>34</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, in *SMEA*, 20 (1979), p. 131-141.



la déesse depuis la Crète<sup>35</sup>, en une épiphanie bien connue par des gemmes créto-mycéniennes qui montrent une déesse se révélant à des femmes en prière. Un tombeau de Minos caché dans un sanctuaire d'Aphrodite en Sicile, la légende de Thésée et le culte d'un Dionysos crétois près d'Aphrodite *Ourania* à Argos seraient autant d'éléments susceptibles d'étayer la thèse de l'origine crétoise.

La dernière mise au point sur ces problèmes est due à J. Flemberg qui, dans une substantielle introduction à l'étude des représentations d'Aphrodite en armes, procède à l'évaluation des différentes théories qui ont eu cours pour expliquer le type iconographique en question<sup>36</sup>. Dans ce contexte particulier, la perspective génétique a largement prévalu et les diverses thèses en faveur de telle ou telle origine ont été sollicitées pour expliquer l'armement dont Aphrodite était parfois parée. La synthèse judicieusement critique de J. Flemberg aboutit à l'énoncé d'une hypothèse personnelle selon laquelle l'Aphrodite armée aurait été introduite à l'époque mycénienne, peut-être en relation avec la royauté.

## 2. En reposant la question des origines

La difficulté de la question se trouve largement mise en évidence par la juxtaposition des démonstrations contradictoires brièvement évoquées ci-dessus. La critique systématique de la thèse de l'origine crétoise de la déesse montrera les écueils d'un tel parcours et servira de point de départ au développement de notre propre point de vue sur la question.

En premier lieu, le fameux sanctuaire de Symi Viannou, dont il faut souligner l'intérêt exceptionnel<sup>37</sup>, ne connaît pas encore de publication d'ensemble. Il est donc indispensable de conserver une réserve prudente dans l'exploitation des résultats des rapports provisoires. De surcroît, l'identification du couple divin honoré en ce lieu sauvage et montagneux n'est fermement assurée par des inscriptions que pour l'époque hellénistique. Il est vrai qu'une divinité a pu, à un moment indéterminé, recevoir le nom d'Ἀφροδίτη et qu'un tel constat permet de postuler des affinités fonctionnelles – sans doute manifestées en outre dans l'iconographie<sup>38</sup> – entre la déesse anonyme à haute époque et l'Aphrodite classique. Mais un tel constat n'autorise guère les extrapolations en terme d'origine.

---

<sup>35</sup> SAPPHO, fr. 2 Voigt.

<sup>36</sup> J. FLEMBERG, *Venus armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991 (*ActaAth-8°*, 10), p. 12-28.

<sup>37</sup> Cf. *infra*, p. 457-458.

<sup>38</sup> Diverses représentations dédaliques de femmes nues ont été mises au jour lors des fouilles, mais ne sont pas encore publiées. Un catalogue provisoire en a été établi par Stefanie BÖHM, *Die »Nackte Göttin«*, Mainz, 1990, p. 167.

En deuxième lieu, le poème de Sappho, conservé partiellement sur un ostracon, présente des difficultés de lecture considérables. Le vers où la « Crète » apparaîtrait est mutilé et son interprétation demeure problématique<sup>39</sup>. Il est dès lors particulièrement délicat de déduire de cette invocation poétique des données historiques touchant l'origine de la déesse. Il en va de même pour la légende de Minos, pour celle de Thésée, et même pour le culte d'un Dionysos crétois à Argos, connu du seul Pausanias et qui informe bien plus sur les affinités entre Dionysos, Ariane et Aphrodite que sur l'origine de la divinité<sup>40</sup>.

En troisième lieu, on remet largement en cause aujourd'hui la vision génétique d'une Grande Déesse primordiale, Potnia égéenne toute-puissante dont U. Pestalozza, notamment, s'était fait le défenseur passionné<sup>41</sup>. Stella Georgoudi a montré tout récemment combien l'ouvrage monumental de J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*<sup>42</sup>, avait contribué à façonner, sur base de la théorie d'un « matriarcat » primitif<sup>43</sup>, l'image d'une « Grande Déesse », « Déesse-Mère », « Grande Mère », « Terre-Mère », dont seraient tributaires les déesses olympiennes<sup>44</sup>. Le point de vue développé par G. Pugliese Carratelli va dans ce sens, malgré les réserves de W. Burkert<sup>45</sup> – déjà émises par M.P. Nilsson<sup>46</sup> – quant à l'existence d'une « Grande Déesse » minoenne. En effet, il est probable qu'un panthéon était déjà constitué à cette époque, mais le « grand livre d'images sans textes »<sup>47</sup> que sont les nombreuses représentations créto-mycéniennes ne nous permet pas d'en mesurer l'exacte réalité. La remarque vaut également pour les représentations féminines antérieures.

<sup>39</sup> Eva-Maria VOIGT, *Sappho and Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam, 1971, p. 33-34; É. BARILIER, *La figure d'Aphrodite dans quelques fragments de Sappho*, in *EL*, 5 (1972), p. 20-61, l'accepte néanmoins, en le qualifiant de « conquête difficile ».

<sup>40</sup> Sur ce culte, cf. *infra*, p. 165-166.

<sup>41</sup> U. PESTALOZZA, *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, trad. M. De Corte, Bruxelles, 1965.

<sup>42</sup> J.J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861. Nouvelle édition par K. MEULI, *Gesammelte Werke*, II et III, Basel, 1948. Cf. Stella GEORGOUDI, *Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexions sur la création d'un mythe*, in G. DUBY, Michelle PERROT (éds), *Histoire des femmes en Occident. 1. L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 477-491.

<sup>43</sup> S. GEORGOUDI, *art. cit.* (n. 42), p. 479, souligne que Bachofen n'utilise pas le mot « matriarcat », qui est cependant commode pour réunir deux notions qu'il séparait : le droit maternel et la gynécocratie.

<sup>44</sup> Sur cette question, on lira aussi les remarques de Nicole LORAUX, *Qu'est-ce qu'une déesse ?*, in G. DUBY, Michelle PERROT (éds), *op. cit.* (n. 42), p. 49-51, et déjà *EAD.*, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1990<sup>2</sup> [1981], p. 13-14.

<sup>45</sup> W. BURKERT, *op. cit.* (n. 24), p. 41-43.

<sup>46</sup> M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*, Lund, 1950<sup>2</sup> [1927], p. 392-393 et n. 3.

<sup>47</sup> *ID.*, *Second Letter to Professor Nock on the Positive Gains in the Science of Religion*, in *HTbR*, 44 (1951), p. 147.

Les différents arguments développés à l'encontre de la thèse « crétoise » montrent la difficulté d'une recherche des « origines ». Parmi les autres points de vue présentés, c'est la thèse de l'origine « orientale » qui a le plus de chances d'être fondée, mais encore faut-il bien préciser ce que l'on entend par « origine » et par « Orient ». En effet, les dires des Anciens sur l'origine de leurs dieux – nous aurons l'occasion d'y revenir longuement – sont plus révélateurs de la place des divinités dans l'imaginaire des Grecs de l'époque que d'une « préhistoire » divine rigoureusement cernée. Dans l'approche de ces problèmes, il convient donc de se fonder avant tout sur les documents dont on dispose pour appréhender l'époque où des contacts ont pu se nouer et ainsi favoriser un transfert d'images et d'idées<sup>48</sup>. Or les processus de transmission des données culturelles sont délicats à localiser, à cerner et à analyser. Le commerce, les voyages d'exploration, la colonisation, qu'elle soit ou non pacifique, les contacts diplomatiques sont autant de vecteurs possibles d'un transfert interculturel, mais les modalités en sont complexes. Par exemple, des types iconographiques étrangers ont dû avoir une influence sur la façon dont les Grecs se représentaient leurs propres divinités, mais l'interprétation qu'ils ont donnée de représentations peu familières en a certainement modifié la signification originelle, et il est nécessaire de nuancer les adoptions qu'on leur prête en parlant plutôt d'adaptations<sup>49</sup>.

Quand Schliemann découvrit, dans une tombe à fosse de Mycènes, deux petites figurines en or représentant des femmes nues, l'une portant un oiseau aux ailes déployées sur la tête et l'autre trois oiseaux du même type, sur la tête et sur les épaules, il y reconnut l'Aphrodite des Grecs<sup>50</sup>. Ces pièces, qui datent du XVI<sup>e</sup> siècle et dont la nudité est remarquable, sont indubitablement des importations prestigieuses, ayant servi de bijoux luxueux au défunt. M.P. Nilsson, tempérant quelque peu l'optimisme du découvreur, y vit plutôt un prototype de l'Aphrodite grecque dont il souligna les origines obscures<sup>51</sup>. Ces deux bijoux posent à eux seuls tous les problèmes que l'on vient d'énoncer sur la transmission des données culturelles, et leur interprétation demeure

<sup>48</sup> Un autre type d'explication mis en œuvre pour comprendre les similitudes qui apparaissent dans des civilisations différentes repose sur le postulat de l'existence d'un imaginaire humain commun dont l'illustration la plus poussée est donnée par la théorie des archétypes et autres *Urbilder*. – Pour une présentation mesurée de diverses influences orientales qui ont pu s'exercer au début de la période archaïque sur la culture grecque, on dispose de deux ouvrages récents, particulièrement bien documentés : W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. The Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard, 1992 [original allemand de 1984 mis à jour]; Sarah P. MORRIS, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992.

<sup>49</sup> À ce sujet, on lira les considérations de J. BOTTÉRO, *L'anthropogonie mésopotamienne et l'élément divin en l'homme*, in Ph. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991 (*Recherches et Rencontres*, 3), p. 224.

<sup>50</sup> H. SCHLIEMANN, *Mycènes. Récit des recherches et découvertes faites à Mycènes et à Tirynthe*, Paris, 1879, p. 259-260. Cf. A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), p. 46, n° 349-350.

<sup>51</sup> M.P. NILSSON, *Minoan-Mycenaean Religion, op. cit.* (n. 46), p. 336, 397-398.

hypothétique. La considération la moins hasardeuse – mais qui est loin d'être certaine – consiste à les rapprocher de l'épithète « Dorée » que reçoit Aphrodite dans l'*Illiade* et qui pourrait trouver son origine dans de telles représentations<sup>52</sup>.

Parallèlement à une recherche des origines s'est posée la question de l'étymologie du nom de la déesse. En regard des différentes théories qui ont attribué une patrie à Aphrodite, son nom a reçu de nombreuses explications différentes, souvent ingénieuses, souvent séduisantes, parfois vraisemblables, mais aucune d'elles n'emporte la conviction<sup>53</sup>.

Il faut souhaiter qu'une recherche rigoureuse et résolument pluridisciplinaire puisse un jour dégager, avec toutes les garanties scientifiques nécessaires, les modalités de la formation de la personnalité de la déesse – et peut-être même la formation de son nom –, mais ce n'est pas la tâche que l'on s'est assignée dans ce travail. En effet, la quête des origines de la divinité ne nous semble pas constituer un présupposé indispensable à l'étude de ses cultes aux époques archaïque et classique, mais constitue un problème en soi<sup>54</sup>. C'est bien plus l'image d'Aphrodite dans des lieux donnés à des époques données qui retiendra l'attention. Ce que disaient les Anciens sur l'origine de la déesse constitue une partie de cette image, puisqu'ils ont parlé des patries possibles de leur Aphrodite. Leur discours nous en apprendra plus sur la manière dont ils concevaient la personnalité divine que sur son origine historique réelle, qui leur échappait autant qu'à nous. Dans cette perspective, les étymologies de Platon dans le *Cratyle* sont plus riches d'informations et plus révélatrices que la plus rigoureuse des recherches étymologiques modernes, quel qu'en soit l'intérêt par ailleurs.

L'origine d'Aphrodite sera donc étudiée en fonction des affirmations des Grecs sur le sujet, quels que soient le fondement historique réel de ce discours et sa pertinence<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> W. BURKERT, *op. cit.* (n. 24), p. 153. – St. BÖHM, *op. cit.* (n. 38), p. 8-9. Elle souligne que la relation du type de la *Nackte Göttin* à Aphrodite est loin d'être exclusive (p. 140).

<sup>53</sup> On en trouvera la présentation chez J.-E. DUGAND, *Aphrodite-Astarté (de l'étymologie du nom d'Aphrodite)*, in *AFLNice*, 21 (1974), p. 73-98. Il faut y ajouter les hypothèses indo-européennes de D. BOEDEKER, *op. cit.* (n. 27), p. 6-13, et de K.T. WITCZAK, *Greek Aphrodite and her Indo-European Origin*, in L. ISEBAERT (éd.), *Miscellanea Linguistica Graeco-Latina*, Namur, 1993, p. 115-123. – P. LÉVÊQUE, *Colonisation grecque et syncrétisme*, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 180, écrivait très justement que « le nom peu clair d'Aphrodite montre à suffisance qu'il ne s'agit pas du simple transfert d'une déesse originaire d'Asie ».

<sup>54</sup> On ne veut pas dire par là que la perspective « génétique » n'apporte aucun éclairage à l'étude des cultes. Simplement, cette recherche est à ce point grevée d'incertitudes qu'on ne veut pas l'aborder ici. – Sur ces questions, cf. l'introduction de Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris, 1989, p. 26-28.

<sup>55</sup> Laurence KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978, p. 10, a fait un pari similaire pour l'étude du dieu : « la question des origines parvenait à occulter celle, plus inquiétante, de la configuration actuelle – hellénique – du panthéon ». Cf. aussi J.-P. VERNANT, « La société des dieux », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 104-105.

### 3. Poser les problèmes

L'étude des cultes grecs peut se concevoir de deux manières. D'un côté, on choisit une région précise et l'on envisage l'ensemble des cultes dans cet espace donné – c'est ce qu'ont fait Philippe Bruneau, dans une recherche sur les cultes de Délos aux époques hellénistique et romaine<sup>56</sup>, Madeleine Jost, dans un ouvrage sur les sanctuaires et les cultes d'Arcadie<sup>57</sup>, Fritz Graf, pour les cultes de l'Ionie du nord<sup>58</sup>, et, dernièrement, Claudia Antonetti, dans une étude sur la religion des Étoliens<sup>59</sup>. D'autre part, on centre l'analyse sur une divinité et l'on étudie plusieurs de ses cultes dans différentes régions qui constituent un ensemble significatif<sup>60</sup>.

La première approche possède l'indéniable avantage de mettre en évidence une dynamique régionale. Elle permet de définir les places respectives des diverses divinités honorées par une même population<sup>61</sup>. La deuxième approche se concentre sur les différentes particularités locales des honneurs rendus à une divinité. Elle autorise la confrontation des variations d'une région à l'autre et la comparaison des divers cultes avec la conception « panhellénique » de la divinité étudiée. La synthèse idéale devrait fournir un ensemble de monographies régionales montrant chaque panthéon en activité, dans la perspective d'une comparaison à grande échelle des cultes des différents dieux. Il n'est donc pas de solution partielle qui emporte définitivement les suffrages, et la monographie, qu'elle soit fondée sur une option régionale ou sur le choix d'une divinité précise, n'est qu'une pierre dans un édifice en construction.

Les cultes grecs d'Aphrodite sont au centre de ce travail pour trois raisons principales. Tout d'abord, aucune étude d'ensemble sur le sujet n'est actuellement disponible. Ensuite, comme le rapide parcours des exposés des Modernes évoquant la déesse l'a montré, la recherche de ses origines a souvent marqué l'étude de sa personnalité; dans cette perspective, les cultes n'étaient que brièvement abordés, afin d'illustrer le point de vue de départ.

<sup>56</sup> Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970.

<sup>57</sup> Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985. Cf. G. DONNAY, *L'étude monographique des sanctuaires grecs et la réalité vécue des cultes antiques*, in *Kernos*, 1 (1988), p. 121-127.

<sup>58</sup> F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma, 1985.

<sup>59</sup> Claudia ANTONETTI, *Les Étoliens. Image et religion*, Paris, 1990.

<sup>60</sup> Par ex., E.J. & L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945; H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951. – Dans une aire religieuse voisine, Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven, 1988.

<sup>61</sup> Cf. Pauline SCHMITT-PANTEL, Louise BRUIT-ZAIDMAN, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1991<sup>2</sup> [1990], p. 146-150.

Enfin, la personnalité d'Aphrodite a suscité une inspiration littéraire dont les diverses composantes ont traversé les siècles<sup>62</sup> et qu'on a trop souvent projetée, sans précaution aucune, sur les informations susceptibles d'éclairer les pratiques culturelles. Cette étude entend dès lors (1) combler une lacune, (2) étudier les cultes sans aucun *a priori* sur une quelconque origine, (3) accorder aux données du culte la priorité sur l'image littéraire de la déesse.

Le choix d'une divinité singulière pose encore un problème qui touche à la compréhension même d'une religion polythéiste. En effet, un dieu grec se voit honoré sous des épiclèses différentes dans les nombreux cultes qui lui sont rendus. Les prérogatives en fonction desquelles les fidèles s'adressent à un dieu varient parfois considérablement d'un endroit à l'autre. Cela signifie-t-il qu'une personnalité divine se dissout dans des particularités locales qu'aucun arrière-plan commun ne sous-tend? La réponse à cette question ne sera apportée qu'au terme de l'analyse des différents cultes de la déesse; il est néanmoins opportun d'émettre quelques considérations dès à présent<sup>63</sup>.

La divinité porte un nom. Ce nom singulier est régulièrement accompagné, dans les cultes, d'une épiclèse qui détermine une fonction ou une localisation particulière. L'étude d'une divinité dans un culte donné s'effectue à deux niveaux : l'épiclèse évoque les qualités précises que possède le dieu à cet endroit, tandis que le nom dépasse l'attribution ainsi définie pour renvoyer à une signification plus large. Néanmoins, la religion grecque ne connaît ni enseignement, ni dogme. Dès lors, l'image du dieu que fait naître l'évocation de son nom ne peut sans risque se dessiner en dehors des pratiques culturelles, sous peine de tomber dans la déformation dénoncée ci-dessus, qui consiste à définir le culte d'un dieu par la seule lecture des œuvres poétiques<sup>64</sup>. Il convient donc de partir de l'étude des pratiques locales pour en arriver à l'établissement de leur plus petit commun dénominateur – s'il existe – qui parlera de ce qu'«Aphrodite» représentait pour ses fidèles<sup>65</sup>. Il s'agira alors d'en appeler, même brièvement, au témoignage des poètes pour comparer leurs dires à ce que la pratique aura révélé.

On ne veut nullement postuler ainsi la disparité totale entre l'image que le fidèle se faisait de la divinité qu'il invoquait et la conception de la déesse

<sup>62</sup> Cf. par ex. G. GRIGSON, *The Goddess of Love. The Birth, Triumph, Death and Return of Aphrodite*, London, 1976.

<sup>63</sup> La question a été posée avec beaucoup de clairvoyance et de finesse par L. GERNET, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970<sup>2</sup> [1932], p. 221-227. Cf. aussi J. RUDHARDT, *Considérations sur le polythéisme*, in *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, *Revue européenne des sciences sociales*, 19 (1981), p. 77.

<sup>64</sup> Cf. les intéressantes remarques de Christiane SOURVINOU-INWOOD, *Persephone and Aphrodite at Locri: A Model for Personality Definitions in Greek Religion*, in *JHS*, 98 (1978), p. 101-121 [repris dans *Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991, p. 147-188].

<sup>65</sup> Sur la recherche de la cohérence d'une personnalité divine, cf. Synnøve DES BOUVRIE, *Creative Euphoria. Dionysos and the Theatre*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 83, et les exemples qu'elle donne pour d'autres divinités à la note 20.

dont les textes littéraires se font l'écho, et cela d'autant moins que ces textes font partie des sources d'information qui permettent d'étudier certains cultes. Au contraire, c'est pour mettre en relief la profonde solidarité des deux modes d'expression qu'on en dissocie l'approche. Leur confrontation ultime devrait idéalement permettre de déterminer les relations entre Aphrodite et ses épiclèses.

#### **4. Méthode et plan du travail**

Notre intention première était de fournir une étude exhaustive des cultes de la déesse dans ce qu'il est convenu d'appeler le monde grec, c'est-à-dire toutes les régions qui ont accueilli les Grecs, même superficiellement. C'est dans ce but que les sources ont été dépouillées. Au vu de la matière ainsi rassemblée, il s'est rapidement avéré que le corpus géographique était bien trop large, tout en n'offrant pas des attestations également substantielles, et risquait de se transformer en un catalogue de données qui se résumaient bien souvent à une dédicace fragmentaire et hors contexte.

Pour éviter une telle dispersion, la recherche s'est principalement fondée sur les notices du précieux voyageur et observateur des faits religieux que fut Pausanias. Les analyses les plus fouillées s'articulent dès lors autour des cultes existant dans les régions qu'il a visitées, l'Attique, le Péloponnèse, la Béotie et la Phocide.

La première partie du travail reprend donc, en suivant le parcours du Périégète, l'ensemble des données qu'il fournit, confrontées avec d'autres sources quand elles existent (textes, inscriptions, monnaies, statues, artefacts divers). Même si Pausanias est un voyageur de l'époque romaine, c'est la situation des cultes aux époques archaïque et classique que l'on s'attachera à déterminer, opérant ainsi un bond dans le temps qui sera systématiquement justifié. Les attestations plus récentes ne seront prises en compte que dans la mesure où elles permettent d'éclairer des pratiques plus anciennes.

C'est l'ouverture du monde grec à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. qui constitue donc la limite inférieure de la période envisagée, tandis que la limite supérieure remontera parfois jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, quand l'état de la documentation le permettra.

Cette partie du travail, qui sera nécessairement la plus touffue, se définit en somme comme une série de petites monographies sur les cultes régionaux dans leurs composantes matérielles (sanctuaires, statues, attributs, origine locale quand on peut la pressentir, etc.) et humaines (desservants, fidèles). Y apparaîtront également une série de jalons intermédiaires en vue d'une interprétation plus thématique (proximité d'autres cultes, prérogatives récurrentes, etc.), qui prendra sa pleine mesure dans la troisième partie.

La deuxième partie du travail concerne l'île de Chypre, ce qui pourra surprendre compte tenu de la référence à Pausanias qui vient d'être évoquée.

Il n'est cependant pas dans nos intentions d'étudier « les cultes d'Aphrodite à Chypre », ce qui constituerait une recherche en soi. Il serait en effet nécessaire, dans ce cas, d'analyser en profondeur les syncrétismes qui ont forgé, retouché, altéré l'image et le culte de la grande déesse insulaire. On privilégiera l'étude de l'image de Chypre aux yeux des Grecs, qui voyaient dans l'île le lieu de naissance et la retraite privilégiée de la déesse. Une étude de Jean Rudhardt sur le sujet nous a semblé ouvrir avec bonheur une voie dans ce sens<sup>66</sup>. On ne se dispensera pas, pour autant, d'évoquer certaines découvertes archéologiques effectuées dans l'île, si de telles informations permettent de mieux comprendre le point de vue des Grecs sur leur déesse Cypris.

La troisième partie reprendra, selon une division thématique, les divers aspects des cultes de la déesse abordés dans la première partie et les traits de sa personnalité dégagés dans la deuxième. On cherchera alors à confronter les données rassemblées à d'autres informations provenant de régions laissées de côté dans l'étude systématique des lieux de culte. Ces données n'auront donc pas fait l'objet de développements préalables, mais pourront revêtir alors une signification que leur simple énumération n'aurait pas permis d'atteindre.

Cette dernière partie devrait permettre de cerner la figure de la déesse Aphrodite telle que la concevaient ses fidèles, en la comparant brièvement avec l'image que la littérature nous en a laissée. De même, c'est à ce moment-là que l'on tentera de déterminer la spécificité d'Aphrodite au sein du panthéon grec. En effet, certains lieux de culte auront révélé des proximités significatives avec d'autres divinités, que ce soit sur le terrain ou dans les discours étiologiques liés aux sanctuaires; le discours mythique élaboré au-delà des cultes dira aussi les relations entre les dieux, leurs antagonismes, leurs oppositions, tout autant que leurs affinités.

Au centre de l'étude se situe une question fondamentale : pourquoi un individu ou un groupe donné, dans un endroit donné, à une époque donnée, dans une circonstance donnée s'adresse-t-il à Aphrodite plutôt qu'à une autre divinité? À cette question, l'état de notre documentation empêchera souvent d'apporter une réponse complète. La dimension chronologique de l'étude se verra ainsi largement hypothéquée par le caractère tardif de nombreuses sources d'information fondamentales, et par la difficulté de tracer une ligne du temps continue autour de laquelle viendraient s'articuler les manifestations des cultes. Néanmoins, le refus de rechercher l'origine de la déesse n'inscrit pas totalement cette recherche dans la synchronie, même si le caractère lacunaire, disparate, éclaté de nos sources pourrait parfois en donner l'impression.

\*

---

<sup>66</sup> J. RUDHARDT, *Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d'Aphrodite*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975, p. 109-154.



Les textes anciens pour lesquels l'édition n'est pas indiquée à la suite de la référence proviennent, en fonction des disponibilités, de la *Collection des Universités de France*, des éditions *Teubner* ou *Loeb*. En l'absence de renvoi à un traducteur, les traductions sont nôtres.

Les références à des travaux modernes apparaissent clairement dans les notes infra-paginales, mais, dans de nombreux cas, les éditeurs scientifiques d'ouvrages collectifs, les sous-titres et les collections ne sont précisés que dans la bibliographie générale en fin de volume.

**Première partie**

***Sur les traces de Pausanias***



# Chapitre I

## Athènes et l'Attique

Pausanias, venu d'Asie Mineure par bateau, débarque au Pirée. Notre parcours commence donc, comme le sien, à Athènes et en Attique où l'on discerne deux grands groupes de cultes, les uns en rapport avec la geste de Thésée, les autres qui situent Aphrodite dans des jardins.

### 1. Les cultes en relation avec la geste de Thésée

#### 1.1. Aphrodite *Ourania* sur l'agora

##### 1.1.1. Origines et localisation

Dans sa visite de l'agora, après avoir décrit le temple d'Héphaïstos, Pausanias signale que tout près de là se trouve le sanctuaire d'Aphrodite *Ourania*<sup>1</sup>. Après une brève présentation des antécédents orientaux de la déesse, nettement inspirée d'un passage similaire d'Hérodote<sup>2</sup>, le visiteur mentionne la tradition locale de la fondation du culte<sup>3</sup> :

À Athènes, c'est Égée qui a instauré le culte parce qu'il croyait qu'il n'aurait pas d'enfant – de fait, à ce moment-là, il n'en avait pas encore – et que le malheur s'était abattu sur ses sœurs à cause de la colère d'*Ourania*. La statue de la déesse, encore visible de mon temps, est en marbre de Paros et l'œuvre de Phidias. Il y a, chez les Athéniens, un dème, celui des Athmoniens qui prétendent que c'est Porphyryon, le roi régnant avant Actaios, qui a fondé le sanctuaire d'*Ourania* chez eux. Ce que l'on raconte dans les dèmes n'est en rien pareil à ce qui a cours dans la ville.

---

<sup>1</sup> PAUS., I, 14, 7 : πλησίον δὲ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης Οὐρανίας.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, p. 218-219.

<sup>3</sup> PAUS., I, 14, 7 : Ἀθηναίους δὲ κατεστήσατο Αἰγεύς, αὐτῷ τε οὐκ εἶναι παῖδας νομίζων – οὐ γάρ πω τότε ἦσαν – καὶ ταῖς ἀδελφαῖς γενέσθαι τὴν συμφορὰν ἐκ μηνίματος τῆς Οὐρανίας. τὸ δὲ ἐφ' ἡμῶν ἔτι ἄγαλμα λίθου Παρίου καὶ ἔργον Φειδίου. δῆμος δὲ ἐστὶν Ἀθηναίους Ἀθμονέων, οἱ Πορφυρίωνα ἔτι πρότερον Ἀκταίου βασιλεύσαντα τῆς Οὐρανίας φασὶ τὸ παρὰ σφίσις ἱερόν ἰδρύσασθαι. λέγουσι δὲ ἀνά τοὺς δήμους καὶ ἄλλα οὐδὲν ὁμοίως καὶ οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες.

Le *terminus ante quem* dont on dispose pour dater l'origine du sanctuaire de la cité à partir du texte de Pausanias est lié à la mention d'une œuvre de Phidias et est constitué par la carrière du sculpteur à Athènes, c'est-à-dire le milieu du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>4</sup>

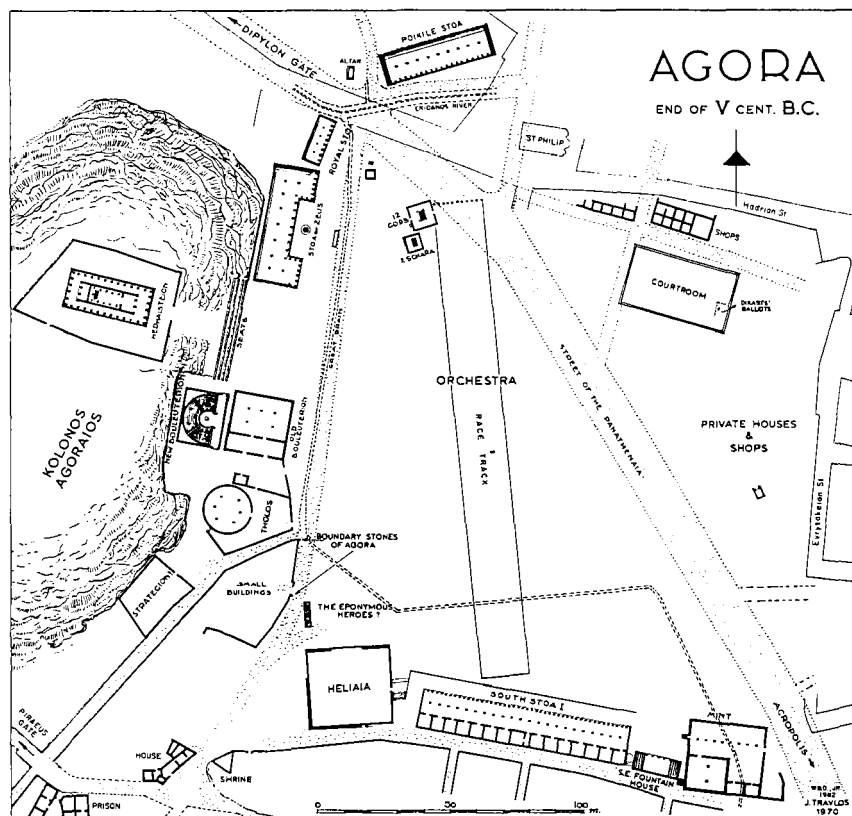


Fig. 1. Plan de l'agora aux environs de 400 av. J.-C. (d'après *Hesperia*, 53 [1984], p. 3, fig. 2)

Les fouilles américaines de l'agora ont mis au jour, entre la Stoa Basileios et la Stoa Poikilé, un autel monumental construit aux environs de 500 avant J.-C. et qui pourrait faire partie du sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* évoqué par Pausanias. Peu avant 480, la construction a subi quelques ajustements et, peu après, comme tant d'autres bâtiments dans la cité, de sérieux dommages l'ont altérée au cours du sac d'Athènes par l'armée perse.

<sup>4</sup> G. DONNAY, *La date du procès de Phidias*, in *AC*, 37 (1968), p. 19-36.

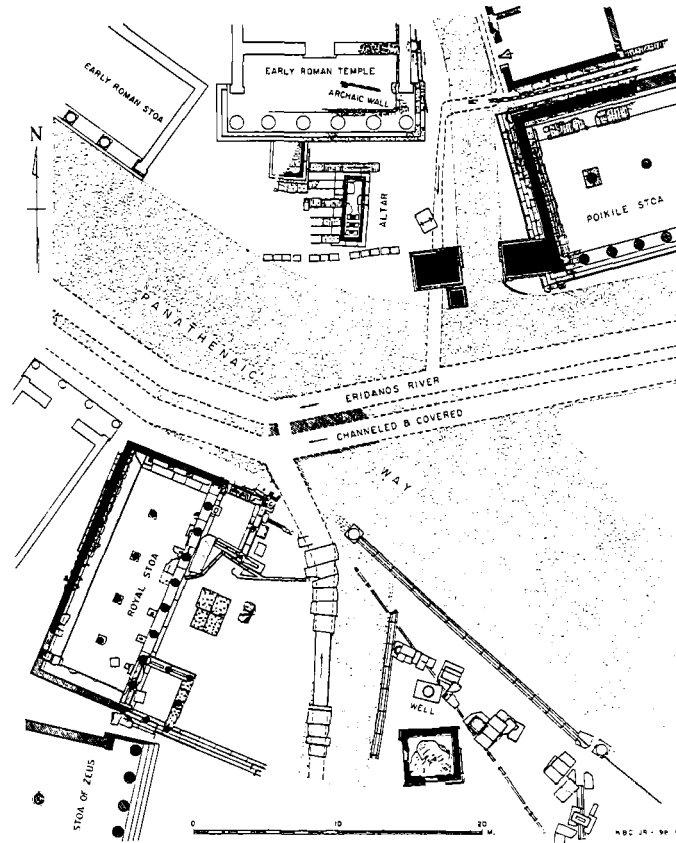


Fig. 2. Plan de la partie nord-ouest de l'agora (d'après *Hesperia*, 53 [1984], p. 4, fig. 3)

Les réparations ne sont pas intervenues avant les années 430-420, mais les sacrifices avaient continué entre-temps<sup>5</sup>. Hormis l'autel lui-même, on n'a retrouvé aucun reste architectural des époques archaïque et classique; si un temple existait, ou tout autre bâtiment de culte, il se situait à l'ouest de l'autel, en dehors de la zone fouillée, mais dans ce cas, la proximité de la partie nord de la voie panathénaïque exclut qu'il ait pu s'agir d'une construction de grande envergure<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> T.L. SHEAR, *The Athenian Agora: Excavations of 1980-1982*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 24-32.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 32. Cf. aussi la synthèse, avec des illustrations intéressantes, de J.M. CAMP, *Die Agora von Athen*, Mainz, 1989 [or. angl. 1986], p. 62-64, 73-75, 89 et fig. 55. – Dans un compte rendu très bref de la campagne de fouilles de 1991 de l'école américaine d'archéologie (*BCH*, 116 [1992], p. 836) est signalée la présence de murs de soutènement du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'intérieur du sanctuaire présumé d'Aphrodite. L'article annoncé de M. OSANNA, *Il problema topografico del*

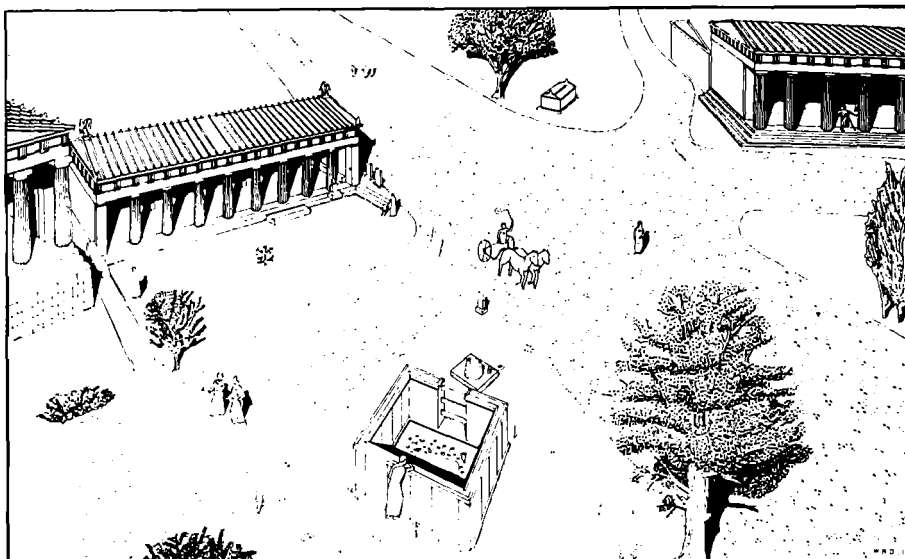


Fig. 3. Reconstitution de la partie nord-ouest de l'agora vers 400 av. J.-C.  
(d'après J.M. CAMP, *op. cit.* [n. 6], p. 89, fig. 55)

Immédiatement au nord de l'autel est venu s'élever, probablement dans la première moitié du I<sup>er</sup> siècle après J.-C., un temple du type « podium », avec des marches et un porche prostyle faisant face à l'autel et à la voie panathénaïque<sup>7</sup>. Il est vraisemblable qu'un autel contemporain du temple romain a été élevé sur l'ancien, assurant de la sorte la continuité architecturale et culturelle du site. Le bâtiment fut complètement reconstruit au début du V<sup>e</sup> siècle, mais son utilisation comme temple est incertaine<sup>8</sup>.

Il n'en reste pas moins qu'aucune inscription n'a été retrouvée sur le site<sup>9</sup>; l'identification proposée se fonde, d'une part, sur les restes des animaux offerts sur l'autel et qui pourraient correspondre à ce que l'on connaît des

*santuario di Afrodite Urania ad Atene*, à paraître dans *ASAA* n'est pas encore disponible (évoqué dans un article de *PP*, 251 [1990], p. 83, n. 10).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 33-34, 36-37.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 35. – Avant cette découverte, l'opinion commune situait le sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* de l'autre côté de la voie panathénaïque, juste au pied du Kolonos Agoraios (J. TRAVLOS, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 1971, p. 79-80).

<sup>9</sup> S.V. TRACY, *Greek Inscriptions*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 374-375 (= *SEG*, XXXIV, 95), a publié un nouveau fragment d'une stèle dont huit morceaux avaient déjà été publiés par B.D. MERITT (*Hesperia*, 16 [1947], p. 164-168; 32 [1963], p. 33-36). Cinq commissaires élus par le peuple doivent procéder à l'inventaire du sanctuaire. La seule divinité dont le nom soit conservé dans l'inscription étant Aphrodite (l. 47), il pourrait s'agir du sanctuaire d'*Ourania*. Cf. aussi J. TRÉHEUX, in *Bull. épigr.*, 102 (1989), n° 373, qui précise que l'inventaire devait s'accompagner de la réparation des offrandes qui l'exigeaient et de la confection de nouveaux objets.

sacrifices à Aphrodite, et, d'autre part, sur le témoignage de Pausanias. Néanmoins, si le sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* doit incontestablement être localisé dans ce coin nord-ouest de l'agora, le *πλησίον* utilisé par le visiteur pour le situer par rapport à l'Héphaïsteion équivaldrait tout de même à une bonne centaine de mètres.

Quant au culte d'Aphrodite *Ourania* à Athmonia, Pausanias en offre ici la seule attestation conservée. Le nom de Porphyryon désigne deux personnages mythiques : d'une part, il est Géant et même chef des Géants, ce qui lui attribue une place de choix dans les représentations de la gigantomachie<sup>10</sup>; d'autre part, il est roi, mais cette qualité semble être locale<sup>11</sup>. À la suite de l'influence attique, les personnalités ont probablement été confondues à partir d'une certaine époque<sup>12</sup>. Les Modernes ont tantôt érigé « cet homme de la pourpre » en personnification d'une influence phénicienne sur l'Attique, à laquelle serait liée la fondation du culte d'Aphrodite *Ourania*<sup>13</sup>, tantôt en autre Prométhée, mettant en relation son nom et celui du feu<sup>14</sup>.

Qu'elle que soit l'origine exacte du culte, la pourpre, que le nom de Porphyryon devait immanquablement évoquer dans l'esprit des Anciens, est en harmonie avec l'origine phénicienne qu'Hérodote, et Pausanias après lui, attribuent à Aphrodite quand elle est *Ourania*.

## 1.1.2. Éléments du culte

### 1.1.2.1. «Avoir des enfants»

La fondation du culte par Égée est motivée par l'aspiration du roi à avoir des enfants. La relation de la déesse à la fécondité est ainsi affirmée. Une curieuse trouvaille, qui remonte à l'année 1939, tend à confirmer cette déduction du mythe. Dans un puits situé « au nord-est de l'Héphaïsteion », on a découvert, outre un pilier hermaïque à tête féminine et une épée de cérémonie, les ossements de cent à deux cents nouveau-nés et ceux de plus de quatre-vingt-cinq chiens. Le sac de la cité par Sylla en 86 avant notre ère constitue le *terminus ante quem* pour la datation du contenu du puits<sup>15</sup>. La signification d'un tel dépôt, sans précision de contexte, est difficile à établir, mais s'il fut vraiment en relation avec le sanctuaire de la déesse, la protection qu'elle accordait à la procréation a sans doute contribué à une telle proximité. Cependant, il ne doit pas s'agir d'une pratique régulière, mais d'une mesure exceptionnelle à l'occasion d'une épidémie ou de toute autre cause de mort

<sup>10</sup> A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, Cambridge, 1939, p. 55-56.

<sup>11</sup> C. HANRIOT, *Recherches sur la topographie des demeures de l'Attique*, Paris, 1853, p. 63.

<sup>12</sup> H. TREIDLER, art. *Porphyryon*, in *RE*, XXII, 1 (1953), c. 272-273.

<sup>13</sup> C. WACHSMUTH, *Die Stadt Athen im Altertum*, II, Leipzig, 1890, p. 413-414.

<sup>14</sup> H. TREIDLER, art. *cit.* (n. 12), c. 272-273.

<sup>15</sup> T.L. SHEAR, *The Campaign of 1938*, in *Hesperia*, 8 (1939), p. 238-239.



brutale<sup>16</sup>. Puisque le pilier hermaïque n'est pas brisé, sa présence dans le puits n'est pas due au hasard; il remplissait manifestement une fonction propitiatoire<sup>17</sup>.

En fondant le culte d'*Ourania*, outre sa volonté d'avoir une descendance, Égée entendait apaiser la colère de la déesse qui avait attiré le malheur sur ses sœurs, dont Pausanias ne précise pas l'identité à cet endroit de son exposé. Au cours de sa visite athénienne, il évoque à plusieurs reprises la généalogie mythique des rois d'Athènes où apparaissent, à deux générations d'intervalle, des souverains du nom de Pandion<sup>18</sup>. Cette homonymie introduit des confusions dans les générations. Ainsi Égée, fils de Pandion II, se voit-il attribuer deux sœurs, Procné et Philomèle, généralement considérées comme les filles de Pandion I. Le roi, son père, avait donné Procné en mariage à Térée, un roi étranger qui lui avait prêté main forte à l'occasion d'un conflit. Térée, après son mariage, fut pris d'une passion dévorante pour sa belle-sœur Philomèle qu'il attira dans un traquenard et viola. Pour empêcher la malheureuse de dévoiler le crime, le roi lui coupa la langue et l'enferma. Ayant brodé le récit de ses malheurs sur une toile, Philomèle la fit parvenir à Procné, qui délivra sa sœur. Les deux femmes, ivres de vengeance, s'en prirent à Itys, l'enfant né du mariage de Térée et de Procné, qu'elles tuèrent et offrirent à Térée sous la forme d'un repas sacrilège. Cette horrible histoire se referme sur la métamorphose des protagonistes en oiseaux<sup>19</sup>.

Pausanias est une des seules sources conservées qui mentionne la colère d'Aphrodite à l'origine du malheur des deux femmes. Plus loin, il rapprochera leur histoire de celles de Myrrha, la mère d'Adonis, et de Phèdre, amoureuse d'Hippolyte<sup>20</sup>. On ne connaît pas la cause de ces représailles divines, mais leur mise en œuvre dévoile *a contrario* l'aire d'intervention de la déesse par le détournement des valeurs qu'elle patronne. Le récit d'Ovide, sans toutefois mentionner Aphrodite, l'énonce clairement quand il évoque la nuit de noces de Procné et de Térée : « Ni Junon qui préside au mariage, ni Hyménée, ni les Grâces n'approchèrent de leur couche; les Euménides y vinrent, tenant des

<sup>16</sup> J.L. ANGEL, *Skeletal Material from Attica*, in *Hesperia*, 14 (1945), p. 311-312.

<sup>17</sup> Evelyn B. HARRISON, *The Athenian Agora*, XI: *Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton, 1965, p. 167-169. D'après elle, il s'agirait d'Artémis (cf. aussi Lilly KAHIL, art. *Artemis*, in *LIMC*, II [1984], p. 630, n° 76), en tant que déesse des accouchements et déesse chthonienne. Ce domaine n'est pas étranger à Aphrodite. Quant à l'argument qui consiste à dire que les « charmes d'Aphrodite » sont absents de cette œuvre, il n'est guère probant. De surcroît, l'auteur, aux pages 138-139 de son travail, souligne elle-même les relations intimes des piliers hermaïques représentant Hermès et Aphrodite avec les forces de la vie.

<sup>18</sup> PAUS., I, 5, 3-4.

<sup>19</sup> [APOLLOD.], *Bibl.*, III, 14, 8; OVIDE, *Métam.*, VI, 412-674. PAUSANIAS en parle à plusieurs reprises : I, 5, 4; I, 24, 3; I, 41, 8-9; IX, 16, 4; X, 4, 8-9. Cf. I. CAZZANIGA, *La saga di Itis nella tradizione letteraria e mitografica greco-romana*, Varese-Milano, 1950; G. RADKE, art. *Prokne*, in *RE*, XXVII, 1 (1957), c. 247-252, à propos, notamment, de tragédies classiques sur le sujet, dont il ne reste que des fragments.

<sup>20</sup> PAUS., IX, 16, 4.

torches qu'elles avaient ravies à un convoi funèbre et ce furent les Euménides qui étendirent les coussins du lit<sup>21</sup>». C'est dès lors en instaurant un culte de la déesse pourvoyeuse de *charis* dans le mariage<sup>22</sup> qu'Égée tente d'exorciser le sort malheureux des deux filles de Pandion. En outre, le meurtre d'Itys, victime innocente de la vengeance, exprime le rapport du mariage à la procréation puisque le paroxysme de l'inversion racontée par le mythe consiste à immoler et à manger l'enfant né de cette union sans *charis*. Les deux motifs de la fondation du culte d'*Ourania* par Égée se rejoignent dès lors dans la protection accordée par la déesse à la fécondité des couples. L'*aition* du culte exprime donc manifestement son rapport au mariage et à la procréation, que d'autres indices vont bientôt confirmer<sup>23</sup>.

### 1.1.2.2. L'échelle, les Adonies et le mariage

Dans les environs de la Stoa Poikilé, à proximité du sanctuaire d'*Ourania*, ont été mis au jour deux fragments d'un relief votif représentant la tête d'une jeune femme de profil, portant un voile court et regardant une pièce de vaisselle qu'elle porte dans la main droite. Derrière elle, on aperçoit des montants et deux traverses appartenant manifestement à une échelle<sup>24</sup>.

L'échelle est un objet utilitaire apparemment anodin. Son iconographie a prêté à discussion depuis un siècle et demi car les contextes où elle apparaît sont loin d'être clairs. À la faveur de la découverte du joli relief de l'agora, l'éditeur de la pièce a reconsidéré d'un œil critique l'ensemble du problème.

Les quelques vases qui portent l'image d'une échelle ont été à diverses reprises intégrés au dossier de l'iconographie des Adonies<sup>25</sup>. En effet, un passage d'Aristophane situe sur le toit des maisons la célébration de la fête du dieu et le scholiaste précise que les femmes y transportaient les jardins éphémères en l'honneur d'Adonis<sup>26</sup>. Un lécythe aryballisque, daté du début du IV<sup>e</sup> siècle et conservé à Karlsruhe, offre manifestement l'image de ces jardinets plantés dans un vase brisé; or une femme à moitié nue grimpe sur

<sup>21</sup> OVIDE, *Métam.*, VI, 428-432 (trad. G. Lafaye).

<sup>22</sup> Sur la *charis*, cf. *infra*, p. 446-447.

<sup>23</sup> La légende est bien connue à Athènes depuis le V<sup>e</sup> siècle au moins, puisque PAUSANIAS, I, 24, 3, mentionne un groupe statuaire représentant Procné et Itys non loin du flanc nord de l'Acropole et dédié par le sculpteur Alcamène : cf. E. ROCCA, *Prokne ed Itys sull' Acropoli : una motivazione per la dedica*, in *MDAI(A)*, 101 (1986), p. 153-166.

<sup>24</sup> C.M. EDWARDS, *Aphrodite on a Ladder*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 59-72. Pour un premier rassemblement des documents, cf. G. NICOLE, *Meidias et le style fleuri dans la céramique attique*, Genève, 1908, p. 143-152 : Appendice II : *Sur le motif de l'échelle dans les scènes de gynécée*.

<sup>25</sup> F. HAUSER, *Aristophanes und Vasenbilder*. 4. 'Αδωνιάζουσαι, in *JCEAI*, 12 (1909), p. 90-99; W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966; Nicole WEILL, *Adōniázousai ou les femmes sur le toit*, in *BCH*, 90 (1966), p. 664-698; Brigitte SERVAIS-SOYEZ, art. *Adonis*, in *LMC*, I (1981), p. 222-229.

<sup>26</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 389-398 et scholies.

une échelle appuyée tandis qu'un Éros lui tend un de ces jardins<sup>27</sup>. De là à faire de l'échelle le critère discriminant de l'identification des scènes relatives aux Adonies, il n'y avait qu'un pas, que Nicole Weill a franchi. D'autres vases, offrant l'image de l'échelle gravie – ou descendue – par un Éros<sup>28</sup> ou par une femme<sup>29</sup> recevant – ou donnant – des vases de divers types ou des plats portant du raisin<sup>30</sup>, ont été interprétés comme d'autres phases de la célébration, puisque l'on n'y voyait plus les fameux «jardins d'Adonis».

L'iconographie de l'échelle comprend d'autres supports que la céramique : reliefs, médaillons et pendentifs, qui tous mettent en scène une figure féminine identifiée avec vraisemblance comme une Aphrodite. Les représentations les plus communes lui font chevaucher une chèvre ou un bouc, conformément au type élaboré par Scopas – comme nous le verrons plus loin<sup>31</sup> –, avec, en plus, une échelle en position verticale quand la place le permet<sup>32</sup> et en position horizontale sur des supports exigus comme les pendentifs<sup>33</sup>. Le contexte général de ces représentations, qui intègrent le plus souvent étoiles et croissant de lune, fait référence aux qualités ouraniennes de la divinité, l'échelle assurant la communication entre le ciel, où se déplace la déesse, et la terre, sur laquelle son aura se répand<sup>34</sup>. L'aspect fonctionnel de l'échelle est plus accentué sur les peintures de vases<sup>35</sup> que dans les représen-

<sup>27</sup> B. SERVAIS-SOYEZ, in *LIMC*, art. cit. (n. 25), p. 227, n° 47.

<sup>28</sup> *Ibid.*, n° 48a.

<sup>29</sup> *Ibid.*, n° 45, 46, 48, 48b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, n° 45, 46. – Pour l'identification du raisin, cf. N. WEILL, art. cit. (n. 25), p. 675-693.

<sup>31</sup> Cf. *infra*, p. 35-38.

<sup>32</sup> A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), n° 955; Ursula KNIGGE, 'Ο άστήρ τής 'Αφροδίτης, in *MDAI(A)*, 97 (1982), pl. 31.

<sup>33</sup> Stella G. MILLER, *Two Groups of Thessalian Gold*, Univ. of California, 1979 (*Classical Studies*, 18), p. 38-40; A. DELIVORRIAS, art. cit. (n. 32), n° 955, 963, 967, 968, 970.

<sup>34</sup> Ursula KNIGGE, *Die zweigestaltige Planetengöttin*, in *MDAI(A)*, 100 (1985), p. 285-292, a publié un médaillon de la collection Karamanolis de Larissa représentant une femme conduisant un char tiré par deux cygnes; derrière elle, une étoile marque le ciel qu'elle traverse et une échelle rejoint le niveau du sol sur lequel une autre femme est agenouillée devant un trépied portant divers objets. Elle tend les bras en direction d'une chèvre et de deux chevreux qui accompagnent la course céleste du char, surmonté d'un Éros; une colombe se trouve derrière la conductrice du char et une autre derrière la femme agenouillée. Conformément aux théories complexes déjà énoncées dans un article précédent ('Ο άστήρ τής 'Αφροδίτης, art. cit. [n. 32]), U. KNIGGE voit, dans les deux femmes, Aphrodite en tant qu'étoile du matin et étoile du soir, la chèvre et le cygne étant les montures de la déesse lors de ses deux déplacements. On interprétera plus volontiers la femme agenouillée, compte tenu notamment de sa petite taille, comme une fidèle de la déesse et dans les objets posés sur le trépied (encensoir? fruits?) les offrandes qu'elle lui destine. La communication entre les deux niveaux cosmiques est symboliquement assurée par l'échelle. – On lira aussi les critiques de Evelyn B. HARRISON, *A Pheidon Head of Aphrodite Ourania*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 383, n. 21.

<sup>35</sup> Un relief, malheureusement perdu, représente la déesse sur l'échelle – à l'instar des peintures de vases – tenant une pièce de vaisselle. Éros se tient à ses côtés, et au coin supérieur droit de l'image, une chèvre allaite son petit, le tout surmonté d'un croissant de lune. Cf. C. WATZINGER, *Adonifest*, in *Antike Plastik. Festschrift W. Amelung*, Berlin, 1928, p. 261-266,

tations des chevauchées célestes de la déesse, au sein desquelles elle fait figure de symbole<sup>36</sup>.

La présence d'une échelle dans des scènes nuptiales a conduit quelques interprètes à y voir la référence à une hiérogamie d'Aphrodite et d'Adonis<sup>37</sup>. C.M. Edwards a contesté cette analyse en insistant sur le caractère pratique de l'échelle qui devait permettre à la jeune mariée d'accéder à la chambre nuptiale dans la maison de son époux<sup>38</sup>. Dès lors, l'échelle représentée sur un lébès gamikos, malheureusement fragmentaire<sup>39</sup>, illustrant la cérémonie des *Épaulia* – la visite des amis de la mariée le lendemain des noces – serait une référence aux événements de la nuit précédente, et un symbole des pouvoirs d'Aphrodite.

En somme, l'échelle signifie l'action d'Aphrodite *Ourania*, à la fois dans les représentations religieuses dont le symbolisme astral est patent, et dans les illustrations de la vie quotidienne : *Ourania*, qui unit la terre au ciel, réunit l'homme et la femme<sup>40</sup>.

Deux documents, méconnus, appuient cette interprétation. Un cratère à volutes de Ruvo offre, entre autres, l'image d'Aphrodite assise, avec Éros à ses côtés, et tenant de la main droite une échelle miniature, qui fait véritablement figure d'attribut<sup>41</sup>. Le deuxième document est inédit. Il s'agit d'une échelle en terre cuite découverte, avec de nombreux loutrophores, lors de la fouille du sanctuaire d'une « Nymphé » anonyme au sud de l'Acropole d'Athènes, près de l'odéon d'Hérode Atticus<sup>42</sup>. Cette Nymphé est la « Fiancée » divinisée qui intervient dans les préliminaires du mariage. Le sanctuaire est très ancien et doit avoir été détruit au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère<sup>43</sup>. Or une inscription du théâtre de Dionysos réserve une place à la prêtresse d'Aphrodite *Pandēmos*,

cité par W. ATALLAH, *op. cit.* (n. 25), p. 193-194; B. SERVAIS-SOYEZ, in *LIMC*, *art. cit.* (n. 25), p. 248, n° 50; C.M. EDWARDS, *art. cit.* (n. 24), p. 66-67.

<sup>36</sup> Sur le symbolisme de l'échelle et ses rapports avec l'Orient, cf. B. SERVAIS-SOYEZ, *Aphrodite Ouranie et le symbolisme de l'échelle*, in *Le mythe, son langage et son message*, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 191-207.

<sup>37</sup> W. ATALLAH, *op. cit.* (n. 25), p. 191-192.

<sup>38</sup> Le mérite de cette hypothèse revient à C.M. EDWARDS, *art. cit.* (n. 24), p. 64, qui l'oublie aussitôt pour ne plus parler que du symbole d'Aphrodite *Ourania*.

<sup>39</sup> A. BRÜCKNER, *Athenische Hochzeitsgeschenke*, in *MDAI(A)*, 32 (1907), p. 96-97, pl. V, 2; C.M. EDWARDS, *op. cit.* (n. 24), pl. 19c.

<sup>40</sup> Le fragment 44 Nauck<sup>2</sup> des *Danaïdes* d'ESCHYLE constitue une très belle illustration du thème.

<sup>41</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 134, n° 1406.

<sup>42</sup> G. DAUX, in *BCH*, 82 (1958), p. 366-367; *BCH*, 84 (1960), p. 622-624; J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8), p. 361, fig. 464-465. L'échelle est mentionnée par B. SERVAIS-SOYEZ, *Aphrodite Ouranie...*, *art. cit.* (n. 36), p. 196 et n. 45.

<sup>43</sup> M. ERVIN, *The Sanctuary of Aglauros on the South Slope of the Acropolis and its Destruction in the First Mithridatic War*, in *Ἀρχαίον Πόντου*, 22 (1958), p. 129-166; J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8), p. 361.

de la Nympe et d'une troisième divinité au nom illisible<sup>44</sup>. On peut supposer, avec A.N. Oikonomidès, que le culte de la Nympe a continué d'exister après la destruction de son sanctuaire, mais un peu plus haut, sur le flanc sud-ouest de l'Acropole, dans le temple d'Aphrodite *Pandēmos*<sup>45</sup>.

Cette échelle votive dans le sanctuaire d'une divinité nuptiale confirme la relation de l'objet au mariage, tandis que l'accueil probable de la Nympe dans le sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos* confirme à la fois les affinités d'Aphrodite et du mariage, et celles de *Pandēmos* et d'*Ourania*.

Que dire, dès lors, des représentations habituellement conçues comme une illustration des Adonies? Il est tentant d'interpréter dans un cadre nuptial celles qui mettent en scène des coffrets et des plats de fruits en relation avec l'échelle, car on imagine mal ce que ces divers objets feraient sur un toit, fût-ce en l'honneur d'Adonis. Leur qualité de présents nuptiaux est beaucoup plus satisfaisante<sup>46</sup>. Il n'en reste pas moins que certaines scènes, et notamment celle qui illustre clairement des «jardins», font référence aux Adonies. C.M. Edwards propose d'y reconnaître l'épiphanie d'Aphrodite *Ourania* descendant de son échelle céleste pour célébrer les Adonies<sup>47</sup>. Une telle explication a le mérite de la cohérence par rapport à l'ensemble du dossier, mais la scholie d'Aristophane laisse supposer que l'échelle devait également faire référence, très matériellement, au mode d'accès aux toits sur lesquels étaient disposés les jardins éphémères.

On peut supposer que le relief de la fin du V<sup>e</sup> siècle, découvert sur l'agora, a été dédié à Aphrodite *Ourania* par une jeune mariée qui voyait dans l'échelle à la fois le symbole de la déesse et celui de son nouvel état de femme.

Cette interprétation, si elle est acceptée, montre combien les clivages instaurés par l'analyse structurale mise en œuvre par Marcel Detienne dans ses *Jardins d'Adonis* constituent un tableau très théorique des oppositions qui régissent la société athénienne classique. Les Adonies ne sont pas seulement célébrées par des courtisanes, comme il le laisse entendre<sup>48</sup>, mais aussi par des citoyennes respectables<sup>49</sup>. Si le patronage d'Aphrodite *Ourania*, évoquant la

<sup>44</sup> IG, II<sup>2</sup>, 5149 : [Ἱερ]έ[ας Ἀφρ]ο[δίτ]ης Πανδήμου, Νύμφης...

<sup>45</sup> A.N. OIKONOMIDES, *The Two Agoras in Ancient Athens*, Chicago, 1964, p. 7-8.

<sup>46</sup> B. SERVAIS-SOYEZ, in *LIMC*, art. cit. (n. 25), n° 46 (lébès gamikos du Louvre), n° 45 (fragment de lébès gamikos?). C.M. EDWARDS, art. cit. (n. 24), p. 65, rappelle très justement, à propos du raisin représenté sur deux vases, qu'un des événements importants du mariage était l'absorption de nourriture par la jeune mariée dans la maison de son époux.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>48</sup> M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], p. 126-127, 238-239.

<sup>49</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 386-398, évoque la femme de Démocratatos, qui appartenait à la famille des Bouzyges. Cf. N. WEILL, art. cit. (n. 25), p. 672, et la critique générale de J.J. WINKLER, «The Laughter of the Oppressed: Demeter and the Gardens of Adonis», in *The Constraints of Desire*, London, 1990, p. 188-209.

séduction et la sexualité, est accordé dans la fête des Adonies, il est également requis dans le cadre du mariage.

### 1.1.2.3. Les sacrifices

Deux témoignages évoquent la nature des pratiques sacrificielles en l'honneur d'Aphrodite *Ourania* à Athènes. Un fragment de Polémon, tout d'abord, affirme que des νηφάλια ιερά étaient offerts à la déesse par les Athéniens, de même qu'à la Muse Mnémiosyne, à Éos, à Hélios, à Séléné et aux Nymphes<sup>50</sup>. Ces offrandes dites «sobres», c'est-à-dire sans vin, étaient essentiellement constituées de miel et d'eau<sup>51</sup>, et peut-être également de fumigations d'encens, dont la représentation est fréquente dans les peintures de vases mettant Aphrodite en scène. Néanmoins, des sacrifices sanglants étaient également offerts à la déesse. En effet, l'autel dégagé sur l'agora, s'il appartenait bien à Aphrodite *Ourania*, comprenait des restes d'animaux carbonisés<sup>52</sup>, et un passage des *Dialogues de Courtisanes* de Lucien de Samosate mentionne le sacrifice d'une génisse en l'honneur de l'*Ourania* ἐν κήποις, «dans des jardins»<sup>53</sup>.

Quant à la prêtrise du culte d'*Ourania*, elle n'est attestée que par une inscription de la fin du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. reprenant une liste de prêtre(sse)s<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> POLÉMON, fr. 42 Preller (p. 73-74), cité par schol. SOPH., *Œdipe à Colone*, 100 : Πολέμων δὲ ἐν τῷ πρὸς Τίμαιον καὶ ἄλλοις τισὶ θεοῖς νηφαλίους φησὶ θυσίας γίνεσθαι γράφων οὕτως· Ἀθηναῖοι τε γὰρ τοῖς τοιοῦτοις ἐπιμελεῖς ὄντες καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσοι νηφάλια μὲν ἱερά θύουσι Μνημοσύνη Μούσῃ, Ἅοι, Ἡλίῳ, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ οὐρανίᾳ, «Polémon, dans le *Contre Timée*, dit qu'à d'autres dieux aussi des sacrifices sobres sont offerts, en s'exprimant comme suit : "car les Athéniens, étant attentifs à ce genre de choses et respectueux de ce qui touche aux dieux, consacrent des offrandes sobres à la Muse Mnémiosyne, à Éos, à Hélios, à Séléné, aux Nymphes, à Aphrodite *Ourania*" ». Ce type d'offrande est également destiné aux Euménides : cf. SOPH., *Œdipe à Colone*, 481.

<sup>51</sup> P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910, p. 37, 129-130, 156-157, 180-181. – Pour des νηφάλια à Cypris *Meilichia*, cf. *Anth. Pal.*, V, 226.

<sup>52</sup> G.V. FOSTER, *The Bones from the Altar West of the Painted Stoa*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 73-82, dont les analyses ont été nuancées par D.S. REESE, *Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens*, in *Hesperia*, 58 (1989), p. 64-70, qui a constaté que les restes d'animaux brûlés et non brûlés n'émanent pas directement des sacrifices sur l'autel lui-même, mais bien d'un dépôt voisin qui servit à combler la base du monument quand il fut reconstruit. Il pourrait donc s'agir des restes des sacrifices offerts sur l'autel avant sa restauration.

<sup>53</sup> LUCIEN, *Dial. Court.*, 7, 1. Cf. *infra*, p. 64.

<sup>54</sup> A. SALAČ, *Zeus Kastios*, in *BCH*, 46 (1922), p. 183-184; *SEG*, I, 52; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 37 (1924), p. 341 : l. 13, [Οὐρ]ανίας Ἀφροδείτης.

## 1.2. Aphrodite *Pandēmos*

### 1.2.1. Localisation

Après avoir décrit le théâtre de Dionysos, Pausanias visite le flanc sud de l'Acropole d'Athènes. Il y mentionne le sanctuaire d'Asclépios<sup>55</sup> et un *naos* de Thémis, devant lequel s'élève un tertre en souvenir d'Hippolyte<sup>56</sup>. Après l'évocation de la mort tragique du jeune fils de Thésée, conformément à l'intrigue de l'*Hippolyte* d'Euripide<sup>57</sup>, il enchaîne<sup>58</sup> :

Quant à Aphrodite *Pandēmos*, lorsque Thésée eut réuni les Athéniens des dèmes en une seule cité, il institua son culte et celui de Peitho. Les anciennes statues n'étaient plus visibles pour moi, mais celles que j'ai vues n'étaient pas l'œuvre des artistes les plus obscurs. Il y a également un sanctuaire de Gé *Kourotrophos* et de Déméter *Chloé*, quant aux épiclèses, il est possible de se renseigner à leur sujet en conversant avec les prêtres.

Le discours du voyageur établit un enchaînement logique entre la légende d'Hippolyte et la fondation du culte d'Aphrodite *Pandēmos* par Thésée, le père du jeune héros. Le fondement topographique de la séquence est néanmoins confirmé par la mention des statues immédiatement après. Il est donc vraisemblable qu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, un sanctuaire accueillant les statues d'Aphrodite et de Peitho s'élevait entre le temple de Thémis et l'entrée de l'Acropole, non loin d'un sanctuaire de Gé et de Déméter. Quelques inscriptions portant la mention d'Aphrodite *Pandēmos* furent trouvées sur l'Acropole ou près de la tour de la porte Beulé (près des Propylées), ce qui confirme que le sanctuaire vu par Pausanias devait se situer dans les environs<sup>59</sup>.

Un fragment d'Apollodore d'Athènes, conservé dans une glose d'Harpocrate, fournit également des indices pour la localisation du sanctuaire<sup>60</sup> :

<sup>55</sup> PAUS., I, 21, 4-5.

<sup>56</sup> PAUS., I, 22, 1.

<sup>57</sup> PAUS., I, 22, 2.

<sup>58</sup> PAUS., I, 22, 3 : 'Αφροδίτην δὲ τὴν Πάνδημον, ἐπεὶ τε Ἀθηναίους Θησεὺς ἐς μίαν ἤγαγεν ἀπὸ τῶν δήμων πόλιν, αὐτὴν τε σέβασθαι καὶ Πειθῶ κατέστησε· τὰ μὲν δὴ παλαιὰ ἀγάλματα οὐκ ἦν ἐπ' ἐμοῦ, τὰ δὲ ἐπ' ἐμοῦ τεχνιτῶν ἦν οὐ τῶν ἀφανεστάτων. ἔστι δὲ καὶ Γῆς Κουροτρόφου καὶ Δήμητρος ἱερὸν Χλόης· τὰ δὲ ἐς τὰς ἐπωνυμίας ἔστιν αὐτῶν διδαχθῆναι τοῖς ἱερεῦσιν ἐλθόντα ἐς λόγους.

<sup>59</sup> Cf. *infra*, n. 64, 71 et 73.

<sup>60</sup> APOLLOD., 244 F 113 Jacoby (*FGrH*, II B, p. 1075) cité par HARPOCR., s.v. Πάνδημος Ἀφροδίτη (Dindorf [1853], I, p. 233-234) : Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ Περὶ θεῶν Πάνδημόν φησιν Ἀθήνησιν κληθῆναι τὴν ἀφιδρυθεῖσαν περὶ τὴν ἀρχαίαν ἀγορὰν διὰ τὸ ἐνταῦθα πάντα τὸν δήμον συνάγεσθαι τὸ παλαιὸν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, ἃς ἐκάλουσαν ἀγοράς... – Il semble qu'Apollodore est aussi la source de la *Souda* qui, sous un même intitulé, rapporte des faits identiques.

Apollodore, dans son traité *Sur les dieux*, dit qu'à Athènes, la déesse établie près de l'ancienne agora porte le nom de *Pandēmos* parce que c'est là que, autrefois, tout le peuple se réunissait dans les assemblées qu'ils appelaient *agoras*.

Outre la confirmation d'une connotation politique de l'épiclèse *Pandēmos*, ce texte offre une indication topographique précise : le sanctuaire de la déesse *Pandēmos* se trouvait près de l'ancienne agora. Malheureusement, la localisation précise de l'ancienne place publique d'Athènes est largement problématique, car son existence n'est connue que par ce passage d'Apollodore. Le flanc sud de l'Acropole et ses environs avaient la faveur de certains interprètes pour localiser l'ancienne agora, non seulement au vu de ce texte et de ce que l'on savait d'Aphrodite *Pandēmos* grâce à Pausanias, mais aussi en fonction d'un passage de Thucydide qui situait dans la partie méridionale de la cité les plus anciens établissements athéniens<sup>61</sup>. La découverte d'une stèle *in situ* dans la partie orientale des versants de l'Acropole repose l'ensemble de la question car elle permet de situer là-bas le sanctuaire d'Aglauros qu'une simple hypothèse vieille de cent cinquante ans continuait imperturbablement d'identifier avec une grotte du flanc nord<sup>62</sup>. La relecture des divers textes anciens en relation avec l'Aglaurion donne à penser que le centre de la cité se trouvait anciennement en contre-bas de ce sanctuaire, c'est-à-dire dans l'actuel quartier de Plaka. Or, si l'on confronte la localisation que l'on peut déduire du texte de Pausanias (flanc S.-O.) et le *περὶ τὴν ἀρχαίαν ἀγορὰν* d'Apollodore (N.-E. de l'Acropole), la discordance est manifeste.

Les études successives de G. Dontas et de L. Beschi<sup>63</sup> sur le flanc sud-ouest de l'Acropole invitent à prendre très au sérieux les dires de Pausanias et à situer là les statues qu'il dit avoir vues. Même s'il ne fait pas référence à un temple, Pausanias pourrait avoir vu un *naiskos*, compte tenu des marques au sol relevées par les fouilleurs et de la découverte d'une architrave en marbre pentélique portant une dédicace à Aphrodite *Pandēmos* (deuxième moitié du

<sup>61</sup> THUC., II, 15. – Pour une localisation au nord-ouest de l'Acropole, entre la citadelle et l'agora archaïque, cf. R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 259-261; R.E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III: *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957, p. 225; J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8), p. 1. Pour une localisation à l'ouest, cf. W. JUDEICH, *Topographie von Athen*, München, 1931<sup>2</sup>, p. 62. Pour une localisation au sud, cf. C. WACHSMUTH, *Die Stadt Athen im Altertum*, I, Leipzig, 1874, p. 487-488; A.N. OIKONOMIDES, *op. cit.* (n. 45), p. 3, 16, 43; M. ERVIN, *art. cit.* (n. 43), p. 129.

<sup>62</sup> G. DONTAS, *The True Aglaurion*, in *Hesperia*, 52 (1983), p. 48-63 (= SEG, XXXIII, 115). – Les implications topographiques que le fouilleur déduit de cette découverte sont critiquées par A.N. OIKONOMIDES, *The Athenian Cults of the three Aglauros*, in *AW*, 21 (1990), p. 11-17, qui souligne la pluralité d'Aglauros. La critique ne nous semble pas pertinente sur ce point précis (sur cette pluralité, cf. P. BRULÉ, *op. cit.* [n. 117], p. 28-31).

<sup>63</sup> G. DONTAS, 'Ανασκαφή εἰς τοὺς νοτίους πρόποδας τῆς Ἀκροπόλεως καὶ σκέψεις τινὲς περὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης, in *PAAH* (1960), p. 4-9; L. BESCHI, *Contributi di topografia ateniese*, in *ASAA*, 45-46 (1967-1968), p. 511-536.



IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) surmontée d'une infule sacrificielle devant laquelle s'avancent des colombes<sup>64</sup>.

Que penser dès lors du texte d'Apollodore? Dontas, conscient du problème, invitait à considérer qu'Apollodore avait confondu le sanctuaire de *Pandēmos* avec celui d'Aphrodite et d'Éros au flanc nord<sup>65</sup>. C'est une possibilité qui pose avec acuité la question de la fiabilité d'un auteur du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. pour appréhender des réalités religieuses de la haute époque archaïque. Les premières constructions de l'agora classique sont généralement datées du début du VI<sup>e</sup> siècle (époque de Solon)<sup>66</sup>, ce qui laisse entendre que le culte d'Aphrodite *Pandēmos*, lié à l'ancienne agora, serait particulièrement ancien. Il est vraisemblable que, pour les Anciens eux-mêmes, la localisation exacte du cœur primitif de leur cité n'était plus connue. En plein V<sup>e</sup> siècle, le témoignage de Thucydide n'était déjà plus très clair. Dès lors, Apollodore aura peut-être conçu sa réflexion en fonction de la situation de l'ancienne agora telle qu'on la situait à son époque, sans qu'il faille lui imputer une confusion entre deux sanctuaires d'Aphrodite. Si, au contraire, on considère que son affirmation est tout à fait correcte, cela signifie que le sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos* s'élevait initialement à un autre endroit de la cité, qui nous échappe totalement, mais dont les Anciens avaient conservé le souvenir.

### 1.2.2. La double origine

Deux légendes de fondation sont attachées au sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos*; Thésée, d'une part, aurait fondé le culte à l'issue du synécisme de l'Attique<sup>67</sup>, la déesse devenant *Pandēmos* parce que le héros avait réuni *tout le peuple* en une cité; Solon, d'autre part, aurait établi des esclaves féminines dans des maisons closes pour assouvir les besoins de la jeunesse athénienne et, avec l'argent amassé par les tenancières de ces établissements de prostitution, aurait instauré le culte d'Aphrodite *Pandēmos*<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> IG, II<sup>2</sup>, 4596. Cf. P. FOUCART, *Inscriptions de l'Acropole d'Athènes*, in *BCH*, 13 (1889), p. 160-162, n° 2. – L'architrave a été mise au jour près de la tour de la porte Beulé. Une colombe votive a été découverte à l'ouest de l'Asclépieion : *MDAI(A)*, 2 (1877), p. 248. – Pour le texte de la dédicace, cf. *infra*, n. 85.

<sup>65</sup> G. DONTAS, *art. cit.* (n. 62), p. 63. Pour ce sanctuaire, cf. *infra*, p. 50-51, 72-73. – Avant la découverte de la stèle d'Aglauros, d'autres avaient supposé une confusion avec l'autel d'Aphrodite « Conductrice du peuple » sur l'agora, cf. H.A. THOMPSON, R.E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV: *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972, p. 19. Cf. *infra*, p. 39.

<sup>66</sup> R. MARTIN, *op. cit.* (n. 61), p. 256.

<sup>67</sup> PAUS., I, 22, 3.

<sup>68</sup> NICANDRE DE COLOPHON, 271 F 9 et 10 Jacoby (*FGrH*, III A, p. 89), cités par ATHÉNÉE, XIII, 569d-e et par HARPOCR., s.v. Πάνδημος Ἀφροδίτη (Dindorf [1853], I, p. 233-234), à la suite du fragment d'Apollodore cité ci-dessus à la note 60. – PHILÉMON, poète athénien de la Nouvelle Comédie, parle de la fondation des maisons closes mais pas de celle du sanctuaire : *Adelphoi*, fr. 3 Kassel-Austin (*PCG*, VII, p. 230-231), cité par ATHÉNÉE, XIII, 569d.

On a déjà montré que les deux fondateurs présumés du culte de la déesse, en tant que figures éminentes du passé athénien, conféraient au culte des qualités politiques<sup>69</sup>. On verra plus loin que la fondation solonienne en relation avec des mesures pour les jeunes gens peut également être interprétée dans un cadre socio-politique<sup>70</sup>.

La plus ancienne inscription que l'on croit pouvoir attribuer au culte du flanc sud-ouest de l'Acropole, bien que la déesse ne porte pas d'épiclese, remonte aux environs de l'année 475 avant J.-C. Il s'agit d'une dédicace métrique inscrite sur un fragment de colonne retrouvé près de la tour de la porte Beulé, à l'entrée de l'Acropole; elle était illustrée par un relief votif aujourd'hui perdu<sup>71</sup>. Si cette inscription se rapporte bien au culte d'Aphrodite *Pandemos*, celui-ci remonterait donc au moins au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>72</sup>.

### 1.2.3. Éléments du culte

Un décret datable de l'année 284 avant J.-C. offre maints éléments pour apprécier certaines données du culte<sup>73</sup>:

Ἐπὶ ἱερείας Ἥγησιπύλης.  
ἐπ' Εὐθείου ἄρχοντος, ἐπὶ τῆς  
Αἰαντίδος δωδεκάτης πρυ-  
τανείας ἢ Νηυσιμένης  
Νηυσικύδου Χολαργεὺς  
ἐγραμμάτευεν· Σκιροφοριῶ-  
νος ἔνηι καὶ νέαι· Καλλίας Λ[υ-]  
σιμάχου Ἑρμείος εἶπεν· ὅπ[ω-]  
ς ἂν οἱ ἀστυνόμοι οἱ ἀεὶ λαγχ[ά-]  
νοντες ἐπιμέλειαν ποιῶντα[ι]  
τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς  
Πανδήμου κατὰ τὰ πάτρια. τύ-

<sup>69</sup> Sur ces aspects, cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes*, in *AC*, 57 (1988), p. 158-175; EAD., *Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne*, in *RHR*, 208 (1991), p. 395-413.

<sup>70</sup> Cf. *infra*, p. 38-39.

<sup>71</sup> *IG*, I<sup>2</sup>, 700 : [- - -]ὄδορός μ' ἀνέθεκ' Ἀφροδίτῃ δῶρον ἀπαρχὴν / πότνια τῶν ἀγαθῶν τῷ σὺ δὲς ἀφθον[ί]αν / βοί τε λέγ[ο]σι λόγος ἀδίκ[ο]ς φσευδᾶς κα[τ'] ἐκ[έ]νο / τοῦ[το - - -], «(Pyth?)odore m'a dédié à Aphrodite en cadeau comme prémices. Toute-puissante, donne-lui une abondance de biens; que ceux qui disent impunément des mensonges contre lui...». Cf. P. FOUART, *art. cit.* (n. 64), p. 159-160, n° 1; A.E. RAUBITSCHKEK, *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the 6th and 5th Centuries B.C.*, Cambridge, 1949, p. 318-320, n° 296.

<sup>72</sup> Si l'on accepte de voir, avec Erika Simon, une représentation d'Aphrodite *Pandemos* et de Peitho sur un type monétaire athénien de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, il est même possible de lier aux réformes de Clisthène la promotion du culte de la déesse, qu'il soit plus ancien ou non : Erika SIMON, *Aphrodite Pandemos auf attischen Münzen*, in *SNR*, 49 (1970), p. 5-24.

<sup>73</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 659 = *LSCG*, p. 73-74, n° 39. Cf. P. FOUART, *art. cit.* (n. 64), p. 162-167, n° 3.

χηι ἀγαθῆι, δεδόχθαι τῆι βου-  
 λῆι· τοὺς προέδρους οἱ ἄν λάχω-  
 σιν προεδρεύειν εἰς τὴν ἐπιού-  
 σαν ἐκκλησίαν προσαγαγεῖν τὸν  
 [ο]ικεῖον τῆς ἱερείας καὶ χρηματίσαι  
 [π]ερὶ τούτων, γνώμην δὲ ξυνβάλλε-  
 [σ]θαι τῆς βουλῆς εἰς τὸν δῆμον ὅ-  
 [τ]ι δοκεῖ τῆι βουλῆι· τοὺς ἀστυνό-  
 μους τοὺς αἰεὶ λαχόντας, ὅταν ᾗ  
 ἡ πομπὴ τῆι Ἀφροδίτῃ τῆι Πανδή-  
 μωι, παρασκευάζειν εἰς κάθαρσι[v]  
 τοῦ ἱεροῦ περιστερὰν καὶ περιαιλε[ι-]  
 [ψα]ι τοὺς βωμοὺς καὶ πιττώσαι τὰ[ς]  
 [θύρας<sup>74</sup>] καὶ λοῦσαι τὰ ἔδη· παρασκευ-  
 [άσαι δὲ κα]ι πορφύραν ὀλκῆν | |  
 - - - - τὰ ἐπὶ τ- - - - -

Sous la prêtrise d'Hégésipylé, sous l'archontat d'Euthios, durant la douzième prytanie de la tribu Aiantis pour laquelle Nausiménès, fils de Nausikydès de Cholarges exerçait la fonction de secrétaire, le dernier jour du mois Scirophorion. Callias, fils de Lysimachos du dème de Hermai a fait la proposition suivante : de manière que les astynomes qui seront successivement tirés au sort aient soin du sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos* conformément aux usages ancestraux, à la bonne fortune : il a plu au Conseil que les proèdres qui seront tirés au sort pour présider, fassent venir lors de l'assemblée suivante le parent de la prêtresse et traitent de tout cela et que les proèdres expliquent au peuple l'avis du Conseil; et que les astynomes qui auront été successivement tirés au sort, lorsqu'aura lieu la procession pour Aphrodite *Pandēmos*, disposent une colombe pour la purification du sanctuaire, et qu'ils fassent nettoyer tout autour les autels et qu'ils enduisent de poix [les portes] et qu'ils lavent les statues; et qu'ils fournissent aussi de la pourpre d'un poids de ... (au moins deux et moins de cinq) [drachmes]...

Ces mesures datent du début de l'époque hellénistique, mais l'expression *κατὰ τὰ πάτρια* implique la poursuite ou la remise en vigueur d'usages plus anciens<sup>75</sup>. P. Foucart a rapproché ce décret des décisions en matière religieuse prises quelques décennies auparavant par l'orateur Lycurgue, mais ce n'est qu'une hypothèse<sup>76</sup>.

L'inscription signale que les travaux d'entretien seront effectués à l'occasion de la procession en l'honneur d'Aphrodite *Pandēmos*. Il s'agit apparemment d'une manifestation sacrée spécifique qui ne fait pas forcément

<sup>74</sup> P. FOU CART, *art. cit.* (n. 64), p. 163 et 166, avait restitué ὀροφὰς, « les combles ».

<sup>75</sup> L'expression formulaire ne signifie cependant pas nécessairement que ce pourrait être *très* ancien.

<sup>76</sup> P. FOU CART, *art. cit.* (n. 64), p. 164.

partie d'Aphrodisies générales comme le prétendait L. Deubner<sup>77</sup>. On peut simplement supposer que cette πομπή avait lieu le quatrième jour d'un mois indéterminé, ce jour étant spécialement consacré à Aphrodite<sup>78</sup>. Quant aux travaux, le nettoyage des autels, le lavage des statues et l'entretien des boiseries, ce sont des pratiques usuelles dans les préparatifs des fêtes<sup>79</sup>. Il y avait au moins deux statues dans le temple, celle d'Aphrodite et celle de Peitho, qui, à cette époque, étaient peut-être encore les παλαιὰ ἀγάλματα que Pausanias n'eut plus la possibilité de voir.

Au-delà de ces aspects généraux, le sacrifice d'une colombe nous introduit de plain-pied dans le domaine d'Aphrodite<sup>80</sup>, et tout particulièrement celui de la *Pandēmos* athénienne. En effet, non seulement on a retrouvé des colombes votives non loin du lieu de culte présumé de la déesse<sup>81</sup>, mais aussi une statuette représentant manifestement la déesse la montre tenant une colombe dans la main droite et un fruit rond<sup>82</sup> dans la main gauche<sup>83</sup>. Enfin, le motif décoratif de la frise du petit temple représente six colombes derrière lesquelles se déroule une infule de sacrifice<sup>84</sup>.

Les deux seuls desservants du culte connus par des inscriptions étaient des femmes, dont l'une – Hégésypile du décret de 284 – doit être représentée par un parent (τὸν οἰκείον). Quant à Ménékrateia, la prêtresse qui honore Aphrodite *Pandēmos* sur l'architrave aux colombes, elle le fait en compagnie de sa sœur et de son neveu Archinos<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 216.

<sup>78</sup> A. LOBECK, *Aglaophamus stue de theologiae mysticae Graecorum causis*, 1829 [réimpr. Darmstadt, 1961], p. 433 : ἡ τετάρτη ἱερὰ Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ καὶ διὰ τοῦτο πρὸς συνουσίαν ἐπιτηδεΐα, « le quatrième jour est consacré à Aphrodite et à Hermès, et de ce fait favorable à l'union ». Cf. L. DEUBNER, *op. cit.* (n. 77), p. 216; H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 1.

<sup>79</sup> P. FOUCAIT, *art. cit.* (n. 64), p. 166. Il fait d'abord l'hypothèse (p. 167) que l'intervention d'astynomes en ces matières est peut-être liée à leur charge de surveillance des courtisanes musiciennes et des prostituées; mais il l'explique finalement davantage par leur devoir de veiller à l'entretien des édifices publics.

<sup>80</sup> Cf. Liliane BODSON, *ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ*, Bruxelles, 1978, p. 98, 103.

<sup>81</sup> Cf. *supra*, n. 64.

<sup>82</sup> Sur l'identification de ce type de fruit rond, cf. *infra*, p. 410-412.

<sup>83</sup> Il pourrait éventuellement s'agir d'une représentation de l'ancienne statue de culte, cf. É. POTTIER, *La Peitho du Parthénon et ses origines*, in *BCH*, 21 (1897), p. 507-508.

<sup>84</sup> L. BESCHI, *art. cit.* (n. 63), p. 523. L'infule, composée d'un écheveau de fils de laine étranglé de nœuds continus en forme de collier, était appliquée aux cornes des animaux de sacrifice et pendue aux parois, aux autels des sanctuaires : cf. G. FOUGÈRES, *art. infula*, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. des Antiquités*, III (1900), p. 515-516. – Sur la colombe comme attribut d'Aphrodite, cf. *infra*, p. 415-417.

<sup>85</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 4596, inscription revue par P.A. HANSEN, *Carmina epigraphica graeca. Saeculi IV A. Cbr. N.*, Berlin, 1989 (*Texte und Kommentare*, 15), p. 186-187, n° 775 : Τόνδε σοι, ὦ μεγάλη σεμνή Πάνδημη Ἀφροδίτη, / κοσμοῦμεν δώροις εἰκόσιν ἡμετέραις, / Ἀρχίνος Ἀλυπτή[ο]ν Σκαμβωνίδης, Μενεκράτεια Δεξικράτους / Ἰκαριέως θυγάτηρ, ἱέρεια τῆς [Ἀφροδίτης, 9.1.1 / Δ]εξικράτους Ἰκαριέως θυγάτηρ, Ἀρχίνου δὲ μήτηρ, « Nous ornons ce monument pour toi, ô grande

La pourpre fournie par les astynomes pouvait servir à teindre des étoffes liées soit au vêtement des desservants, soit aux statues de culte, à moins qu'elle n'ait été employée dans la décoration intérieure du sanctuaire<sup>86</sup>.

Un fragment de la comédie *Le flatteur* de Ménandre, conservé par Athénée<sup>87</sup>, garde la trace d'une célébration en l'honneur d'Aphrodite *Pandēmos*. Il met en scène des *tétradistes* réunis ἐν τῇ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ἑορτῇ. Le nom des banqueteurs suggère qu'ils se réunissent en un repas le quatrième jour du mois<sup>88</sup> et le poète présente sans doute l'occasion particulière de l'une des réunions mensuelles qui coïncide avec la fête officielle. Cette collusion confirme que la *πομπή* devait avoir lieu le quatrième jour du mois.

Revenons un instant au texte de Pausanias qui décrit, en abordant les Propylées – c'est-à-dire peu après les sanctuaires d'Aphrodite *Pandēmos*, de Gé et de Déméter – « une statue d'Aphrodite que l'on dit être une offrande de Callias et une œuvre de Calamis<sup>89</sup> ». L'inscription d'une base de statue trouvée sur l'agora a pu être restituée grâce au témoignage du visiteur<sup>90</sup> :

[Καλ]λίας  
[ἀνέ]θηκε.  
[Κάλ]αμης  
[ἐπόει].

La forme des lettres permet de dater l'inscription de la moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ce qui correspond à ce que l'on connaît de l'activité du sculpteur. Quant à Callias, le dédicant, on l'a généralement identifié avec l'ambassadeur athénien, beau-frère de Cimon, censé avoir conclu avec les Perses, peu après 450 et la victoire contre le Grand Roi à Chypre, le traité qui porte tantôt son nom, tantôt celui du général<sup>91</sup>. Néanmoins, l'unanimité est loin de s'être

et vénérable Aphrodite *Pandēmos*, avec nos statuettes comme cadeaux, Archinos fils d'Alpyetos du deme Skambōnidēs, Ménēkrateia, fille de Dexikratēs d'Ikaria, prêtresse [d'Aphrodite, .....], fille de Dexikratēs d'Ikaria, mère d'Archinos». – On ne voit guère d'où P. FOUICART, *art. cit.* (n. 64), p. 161, tire l'information que la prêtresse était mariée.

<sup>86</sup> M. BESNIER, art. *purpura*, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. des Ant.*, IV (1907), p. 777-778.

<sup>87</sup> MÉNANDRE, fr. 292 Kock (*CAF*, III, p. 82), cité par ATHÉNÉE, XIII, 569d-e. Cf. L. DEUBNER, *op. cit.* (n. 77), p. 215-216; A.W. GOMME, F.H. SANDBACH, *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973, p. 431.

<sup>88</sup> HÉSYCHIUS, s.v. τετραδισταί (Schmidt, III, p. 146)· σύνοδος νέων συνήθων κατὰ τετράδα γινομένη, « tétradistes : réunion de jeunes familiers tenue le quatrième (jour) ».

<sup>89</sup> PAUS., I, 23, 2 : ἄγαλμα Ἀφροδίτης, ὃ Καλλίου τέ φασιν ἀνάθημα εἶναι καὶ ἔργον Καλάμιδος.

<sup>90</sup> A.E. RAUBITSCHKE, *op. cit.* (n. 71), p. 152-153, n° 136.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 153.

réalisée autour de l'historicité de ce traité<sup>92</sup>. Quant à Callias, à lire Plutarque dans sa *Vie de Cimon*<sup>93</sup>, c'est vingt ans auparavant, après la victoire de Cimon à l'embouchure de l'Eurymédon (en 466 avant J.-C.), qu'il aurait reçu des honneurs exceptionnels et que le butin amassé aurait permis à la cité, entre autres travaux, de construire le mur méridional de l'Acropole. Quelles que soient les confusions et les éventuelles falsifications qui ont pu intervenir à propos de ces victoires et de la « Paix de Callias », et si le dédicant de la statue d'Aphrodite est bien le beau-frère de Cimon<sup>94</sup>, il est tentant d'interpréter cette démarche religieuse comme une action de grâce après un succès<sup>95</sup>. Si l'on admet que la dédicace est postérieure à la victoire des environs de 450 à l'entour de Salamine de Chypre, une consécration à la déesse grecque la plus « chypriote » n'est peut-être pas simplement due au hasard.

En outre, la statue qu'a pu admirer Pausanias ne se trouvait pas originellement à l'endroit où le visiteur l'a vue, étant donné que les Propylées ne sont pas antérieures à l'époque romaine. Ce chef-d'œuvre ancien<sup>96</sup> a donc été placé en évidence à l'époque de la construction de l'entrée monumentale de l'Acropole, après avoir été déplacé d'un sanctuaire avoisinant qui pourrait être celui d'Aphrodite *Pandēmos*<sup>97</sup>.

Si l'occasion et le lieu de cette consécration sont correctement interprétés, cela donne une dimension supplémentaire au petit sanctuaire de l'Acropole, puisqu'une action de grâce est rendue à la déesse après une victoire militaire, ce qui n'est pas sans évoquer celle que le général athénien Conon rendra à la même déesse, mais au Pirée cette fois, une cinquantaine d'années plus tard<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> Cf., parmi tant d'autres, E.M. WALKER, in *Cambridge Ancient History*, V (1927), p. 87-88; Marta SORDI, *La vittoria dell'Eurimedonte e le due spedizioni a Cipro*, in *Rivista storica dell'Antichità*, 1 (1971), p. 33-48; E. BADIEN, *The Peace of Callias*, in *JHS*, 107 (1987), p. 1-39; R.A. MOYSEY, *Thucydides, Kimon and the Peace of Callias*, in *The Ancient History Bulletin*, 5 (1991), p. 30-35.

<sup>93</sup> PLUT., *Cimon*, 3, 8 et 13, 5.

<sup>94</sup> Sur divers contemporains portant ce nom, cf. *RE*, X, 2 (1919), c. 1613-1620.

<sup>95</sup> Cf. *RE*, X, 2 (1919), c. 1617-1618.

<sup>96</sup> Plusieurs hypothèses d'identification sont envisagées : cf. A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), n° 146, 147, 149.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> PAUS., I, 1, 3. C'est à la suite de sa victoire navale au large de Cnide que Conon aurait élevé ce sanctuaire d'Aphrodite. Pausanias affirme que c'est par analogie avec les honneurs que les Cnidiens rendent à la déesse sous trois noms différents : *Dôritis*, *Akraia*, *Euploia* (sur ces cultes à Cnide, cf. Elena MIRANDA, *Osservazioni sul culto d'Euploia*, in *MGR*, 14 [1989], p. 133-137, avec les remarques de G. PUGLIESE CARRATELLI, *Sul culto di Afrodite Euploia in Napoli*, in *PP*, 262 [1992], p. 58-61). Une inscription de 97/6 av. J.-C. retrouvée au Pirée semble indiquer que ce dernier nom avait été adopté par les Athéniens : *IG*, II<sup>2</sup>, 2872 : 'Αργείος 'Αργείου Τρικο[ρύσιο] στρατηγῆσας ἐπὶ τὸμ Πειρα[ίᾳ] 'Αφροδίτῃ Εὐπλοίαι τ[ύχη] ἀγαθῇ ἀνέθηκεν, « Argeios, fils d'Argeios de Tricorynthos, ayant été stratège au Pirée, a dédié à Aphrodite *Euploia*, à la bonne fortune ». – Sur la date du retour de Conon à Athènes et sur la question de l'Aphrodision du Pirée, cf. P. FUNCKE, *Konons Rückkehr nach Athen im Spiegel epigraphischer Zeugnisse*, in *ZPE*, 53 (1983), p. 149-189. Deux dédicaces à Aphrodite ont en outre été retrouvées au Pirée : *IG*, II<sup>2</sup>, 4570

De plus, les connotations politiques de l'Aphrodite *Pandemos* se profileraient alors derrière une telle dédicace.

### 1.3. Des statues et une Aphrodite *Épitragia*

#### 1.3.1. Les types statuaires : entre Athènes et Élis

Les anciennes statues du sanctuaire d'Aphrodite *Pandemos* et de Peitho n'étaient plus visibles du temps de Pausanias qui, s'il insiste sur la qualité de leurs remplaçantes, ne fournit aucun élément de description. Quant à la statue du sanctuaire d'Aphrodite *Ourania*, Pausanias affirme qu'elle était en marbre de Paros et l'œuvre de Phidias. Étant donné que le sculpteur athénien avait réalisé pour la cité d'Élis une statue chrysléphantine d'Aphrodite *Ourania* debout, posant le pied gauche sur la carapace d'une tortue, on en a parfois déduit que la statue mentionnée par Pausanias dans le sanctuaire athénien était le correspondant en marbre de la précieuse statue qu'il décrit dans sa visite à Élis<sup>99</sup>. Il est néanmoins étonnant, dans cette hypothèse, que Pausanias n'ait pas fait le rapprochement entre les deux statues. Evelyn B. Harrison est même allée jusqu'à mettre en doute l'exactitude de l'attribution à Phidias pour lui préférer Agoracrite, arguant du fait que les travaux d'aménagement de l'Acropole ont dû mobiliser les sculpteurs jusqu'aux années 420, moment où les projets ont pu se concentrer sur l'agora. Or à cette date, Phidias ne travaillait plus à Athènes<sup>100</sup>. L'hypothèse est rejetée par Angelos Delivorrias qui identifie la statue évoquée par Pausanias avec le type statuaire dit «Aphrodite Doria Pamfilj» et l'attribue à Phidias qui y aurait travaillé au cours de la décennie 440-430 avant J.-C.<sup>101</sup> Sans entrer dans un débat de spécialistes, il nous semble difficile de douter de l'information de Pausanias sur base d'arguments aussi peu solides. Retenons donc que la statue, réalisée par Phidias, doit dater des environs de 440-430, mais que son apparence nous est inconnue<sup>102</sup>.

En ce qui concerne Aphrodite *Pandemos*, on connaît également le type statuaire qu'avait épousé la déesse dans l'enceinte consacrée à Aphrodite

(première moitié du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.) : Καλλίας Χαρίου Περιθοίδης Ἀφροδίτη[ι]; *JG*, II<sup>2</sup>, 4586 (deuxième moitié du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.) : Ἀφροδίτη Καλλίστιον Ὀνησάνδρου Πειραιέως. Ἐπὶ ἱερῶς Κίκωνος.

<sup>99</sup> Cf. surtout S. SETTIS, *Χελώνη. Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia*, Pisa, 1966.

<sup>100</sup> E.B. HARRISON, *art. cit.* (n. 34), p. 388.

<sup>101</sup> A. DELIVORRIAS, *Problèmes de conséquence méthodologique et d'ambiguïté iconographique*, in *MEFR*, 103 (1991), p. 136-137. À la note 14 du même article, l'auteur annonce que cette identification fera l'objet d'une monographie séparée.

<sup>102</sup> C'est sur ce constat que le même A. DELIVORRIAS s'arrêtait dans son article *Aphrodite* du *LIMC* (n° 175). Il est difficile de juger de la validité de l'attribution qu'il évoque dans l'article cité à la note précédente sans disposer de l'ensemble de sa démonstration.

*Ourania* sur l'agora d'Élis : il s'agit d'une statue en bronze de la déesse chevauchant un bouc, œuvre du célèbre Scopas<sup>103</sup>.

L'activité de Scopas de Paros se situe dans le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère et les spécialistes s'accordent à dater l'Aphrodite d'Élis des environs de 370<sup>104</sup>. Hormis la mention du bouc, Pausanias ne fournit aucune description de la statue, mais une monnaie de bronze d'époque impériale en a conservé une représentation, malheureusement fort abîmée. « La déesse est assise de face sur un bouc galopant à droite. Elle est vêtue d'une longue robe; un himation s'arrondit comme un voile au-dessus de sa tête et retombe sur ses épaules. Aphrodite retient son vêtement de la main droite et s'appuie de la main gauche sur le dos de l'animal. Les monnaies d'Élis ne sont pas les seuls documents où Aphrodite est représentée sous cet aspect particulier, mais elles constituent assurément le meilleur témoignage que nous possédions sur l'œuvre de Scopas<sup>105</sup> ». On connaît en effet d'autres exemples de la déesse chevauchant un bouc – ou plutôt un caprin de sexe indéterminé –, dont les plus anciens sont les reliefs en bronze de miroirs à main. Néanmoins, comme ils datent des environs de 375/370, il est difficile de savoir s'ils sont antérieurs à la statue de Scopas ou bien s'ils figurent l'œuvre du maître bronzier<sup>106</sup>. Une autre difficulté tient à la définition du type statuaire de la *Pandēmos* athénienne : épousait-elle ou non le type iconographique de la statue d'Élis? Une telle question implique la prise en compte d'une donnée supplémentaire, à savoir l'existence, à Athènes, d'une Aphrodite *Épitragia*, « sur le bouc ».

### 1.3.2. *Pandēmos* et *Épitragia*

Aphrodite à Athènes est qualifiée d'*Épitragia* par deux témoignages tardifs. L'épicièse apparaît dans l'inscription de l'un des sièges du théâtre de Dionysos réservé au desservant du culte de la déesse (II<sup>e</sup> siècle de notre ère)<sup>107</sup> et dans un passage de la *Vie de Thésée* par Plutarque. Thésée, avant de s'embarquer pour la Crète, reçoit d'Apollon un oracle lui intimant l'ordre de prendre Aphrodite pour guide et de la prier de l'accompagner pendant son voyage. « Puis, comme il sacrifiait une chèvre au bord de la mer, elle se

<sup>103</sup> PAUS., VI, 25, 1 : τῆς δὲ περιέχεται μὲν τὸ τέμενος θριγκῶ, κρηπὶς δὲ ἐντὸς τοῦ τεμένους πεποιήται καὶ ἐπὶ τῇ κρηπίδι ἄγαλμα Ἀφροδίτης χαλκοῦν ἐπὶ τράγῳ κάθηται χαλκῶ. Σκόπα τοῦτο ἔργον, Ἀφροδίτην δὲ Πάνδημον ὀνομάζουσι... « Son témenos [celui d'Aphrodite *Ourania*] est entouré par un mur de clôture, et à l'intérieur du témenos a été construite une krépis et, sur la krépis, une statue d'Aphrodite en bronze est assise sur un bouc en bronze. L'œuvre est de Scopas et ils nomment Aphrodite *Pandēmos* ».

<sup>104</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 100, n° 975.

<sup>105</sup> L. LACROIX, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, Liège, 1949, p. 316-317 et la note 3 de la p. 317 pour la bibliographie antérieure.

<sup>106</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 99-100. Cf. aussi R. GANSZYNIEC, *Aphrodite Epitragia et les chœurs tragiques*, in *BCH*, 47 (1923), p. 432-434, et un exemple argien, *infra*, p. 162, n. 56.

<sup>107</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 5115, 5148.



transforma spontanément en bouc. C'est la raison pour laquelle on appelle la déesse *Épitragia*<sup>108</sup>.

Ces textes ont été étudiés au siècle dernier, à l'occasion de la mise au jour de reliefs, tant en pierre qu'en métal, ou encore de vases peints représentant une déesse chevauchant un caprin dont le sexe était le plus souvent indéfinissable. C'est un bouc, avaient estimé les premiers interprètes, qui se référaient aux témoignages littéraires<sup>109</sup>. En règle générale, ils considéraient qu'Aphrodite *Pandēmos* et *Épitragia* étaient une seule et même déesse, la seconde épithète renvoyant au type iconographique canonisé par Scopas. Quant à la liaison d'Aphrodite et du bouc, hormis le raisonnement circulaire qui consistait à renvoyer au texte de Plutarque, certains savants la justifiaient par la lascivité proverbiale de l'animal<sup>110</sup>, ou encore par le caractère marin qu'il pouvait parfois adopter<sup>111</sup>.

Un article de A. Furtwängler publié en 1889 devait bientôt, malgré un souci méritoire d'explication, compliquer considérablement la question. Se fondant sur une étymologie douteuse de Usener selon laquelle *Pandēmos* était synonyme de *Pasiphaé*, le savant en vint à ériger Aphrodite *Pandēmos* en divinité de la lumière. Cette prémisse une fois énoncée, il ne restait plus qu'à transformer le bouc de la statue de Scopas en une chèvre, qui devenait dès lors l'étoile du même nom<sup>112</sup>. Une telle explication se fonde sur des considérations très contestables puisqu'elle suppose que Pausanias s'est trompé en décrivant comme un bouc la monture de la déesse dans le groupe en bronze de Scopas et qu'*Épitragia* est un nom inadéquat pour désigner la déesse chevauchant ce qui est devenu une chèvre. Une analyse de ce type a été reprise ces dernières années pour interpréter un médaillon en argent trouvé au Céramique d'Athènes et montrant une figure féminine chevauchant un animal, qui semble bien être une chèvre, dans un contexte incontestable.

<sup>108</sup> PLUT., *Thésée*, 18 : λέγεται δ' αὐτῷ τὸν μὲν ἐν Δελφοῖς ἀνελεῖν θεὸν Ἀφροδίτην καθηγεμόνα ποιεῖσθαι καὶ παρακαλεῖν συνέμπορον, θύοντι δὲ πρὸς θαλάσση τὴν αἶγα θήλειαν οὖσαν αὐτομάτως τράγον γενέσθαι· διὸ καὶ καλεῖσθαι τὴν θεὸν Ἐπιτραγίαν.

<sup>109</sup> F. LAJARD, *Aphrodite Pandēmos Epitragia. Lettre à Mr. le professeur Éd. Gerhard*, in *Archäologischer Zeitung*, 12 (1854), c. 263-272 [il s'agit de l'interprétation d'une oenochoé archaïque présentant une figure féminine sur un bouc dont on a montré depuis qu'il devait s'agir d'une ménade]; E. GERHARD, in *Archäologische Zeitung*, 12 (1854), c. 273-276; J.J. BERNOULLI, « Aphrodite auf dem Bock », in *Aphrodite. Ein Baustein zur griechischen Kunstmythologie*, Leipzig, 1873, p. 410 sq. ; É. POTTIER, S. REINACH, *La nécropole de Myrina*, Paris, 1888, p. 293-296; M. BOEHM, *Aphrodite auf dem Bock*, in *JDAI*, 4 (1889), p. 208-217; M. COLLIGNON, *Aphrodite Pandēmos. Relief de miroir en bronze et disque de marbre*, in *MMAI*, 1 (1894), p. 143-150; É. POTTIER, *art. cit.* (n. 83), p. 497-509.

<sup>110</sup> M. BOEHM, *art. cit.* (n. 109), p. 210.

<sup>111</sup> J.J. BERNOULLI, *op. cit.* (n. 109), p. 410.

<sup>112</sup> A. FURTWÄNGLER, *Aphrodite Pandemos als Lichtgöttin*, in *Kleine Schriften*, II, München, 1913, p. 475-486 [or. publié en 1899].

blement céleste et stellaire<sup>113</sup>. Mais, même si l'époque hellénistique a vu fleurir des réinterprétations astronomiques d'inspiration orientale dans les cultes grecs<sup>114</sup>, rien n'autorise à projeter semblables explications sur une époque ancienne, surtout lorsqu'elles imposent de voir une chèvre là où les textes parlent clairement d'un bouc.

Diverses questions se posent : 1) Le nom *Épitragia* signifie-t-il un type iconographique ou une épiclèse ? 2) Que dire de l'association du bouc avec Aphrodite ? 3) Le type iconographique de la *Pandemos* est-il « canoniquement » la déesse sur un bouc, ou est-ce Scopas qui a opéré la fusion originale des deux éléments ?

Pour la première question, l'inscription du théâtre de Dionysos et le texte de Plutarque font pencher en faveur de l'épiclèse : *Épitragia* semble bien avoir été un nom officiel d'Aphrodite, et la localisation au Phalère de l'épisode du sacrifice à la veille du départ de Thésée laisse penser que la déesse *Épitragia* a pu être honorée dans l'ancien port d'Athènes. Mais, même si un tel nom évoque spontanément une représentation de la déesse sur un bouc, ne peut-on y voir une autre explication et répondre ainsi à la deuxième question ?

En 1923, R. Ganszyniec avait dénoncé les « divergences graves » quant à l'exégèse de la représentation d'Aphrodite en compagnie d'un bouc<sup>115</sup> qu'elle porte dans les bras ou qu'elle chevauche. Partant de la considération que la déesse était dans cette situation protectrice des *τράγοι*, le savant s'est interrogé sur la signification du mot. Le verbe *τραγίζειν* désigne l'entrée dans l'âge de la puberté. Aristote l'atteste, en se référant vraisemblablement à des considérations médicales, tandis que *τράγος* apparaît comme l'équivalent de *τραγίζων*, « celui qui est en train de muer », chez l'auteur du livre VI des *Épidémies* (4, 21) au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Au fil du temps, le sens du mot s'est altéré pour ne plus désigner que la luxure<sup>116</sup>. Le *τράγος* est donc le bouc, mais aussi le jeune homme qui parvient à la maturité sexuelle<sup>117</sup>. Or, Thésée, avant son départ en Crète, peut être considéré comme le paradigme de l'éphèbe au seuil d'un parcours initiatique qui le conduira à la sexualité adulte

<sup>113</sup> Ursula KNIGGE, 'Ο ἀστὴρ τῆς Ἀφροδίτης, *art. cit.* (n. 32), p. 154-170; *Die zweigestaltige Planetengöttin*, *art. cit.* (n. 34), p. 285-292. Cf. les critiques de Evelyn B. HARRISON, *art. cit.* (n. 34).

<sup>114</sup> M.P. NILSSON, *Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs*, in *Mélanges J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 217-225.

<sup>115</sup> R. GANSZYNIEC, *art. cit.* (n. 106), p. 431-449.

<sup>116</sup> Cf. LUCIEN, *Saturn.*, 28. – Certaines considérations émises par Ganszyniec, et qu'il serait trop long de développer ici, sont largement dépassées, mais son interprétation philologique est éclairante. On retiendra cependant l'explication qu'il donne de l'origine du chœur « tragique » : le *χορὸς τραγικός* serait un chœur d'éphèbes. J. WINKLER a récemment fait l'hypothèse – sans apparemment connaître l'article de Ganszyniec – que les membres du chœur tragique étaient des éphèbes dont les évolutions scéniques évoquaient l'entraînement militaire auquel la cité soumettait la classe d'âge de 18 à 20 ans : *The Ephebe's Song: Tragôidia and Polis*, in *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton, 1990, p. 20-62. Cf. la critique de Synnøve DES BOUVRIE, *Creative Euphoria. Dionysos and the Theatre*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 82.

<sup>117</sup> P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 197.

patronnée par Aphrodite<sup>118</sup>. Dans ce contexte, le changement de sexe de l'animal, de chèvre devenant bouc, anticipe la métamorphose du héros, tout en évoquant les pratiques d'inversion sexuelle en relation avec les étapes rituelles de l'évolution des jeunes gens dans certaines cités<sup>119</sup>.

Dans un tel contexte, il convient de rappeler la tradition de la fondation par Solon du sanctuaire d'Aphrodite *Pandémos*. En effet, la création de maisons closes à l'origine de la consécration du temple de la déesse peut sortir du domaine de l'anecdote comique pour entrer dans le cadre du patronage par la déesse de la sexualité des jeunes gens. N'oublions pas, en outre, que Thésée était censé, au dire de Pausanias, avoir fondé le sanctuaire de la *Pandémos*, même si c'est après le synécisme et non avant le départ en Crète<sup>120</sup>.

Le fait que Plutarque légitime l'épiclèse *Épitragia* par la métamorphose de la chèvre en bouc laisse penser que l'adjectif peut être conçu indépendamment de la représentation de la déesse chevauchant un caprin<sup>121</sup>. De surcroît, cette image n'a pas été la caractéristique exclusive d'Aphrodite quand elle est *Pandémos*; les ex-voto, d'Athènes et d'ailleurs, qui la représentent de cette manière, la situent fréquemment dans un contexte où elle est spécialement *Ourania*<sup>122</sup>. Enfin, le motif de la chevauchée de la déesse, sur un cheval, un chameau, une oie ou un cygne<sup>123</sup>, le plus souvent au-dessus de la mer, est antérieur à la statue de Scopas et illustre les affinités de la déesse avec le ciel<sup>124</sup>.

En somme, Aphrodite, qu'elle soit *Pandémos*, dans la cité, ou *Épitragia*, sans doute au Phalère, semble bien avoir été en relation avec le passage des jeunes gens de l'adolescence à la sexualité adulte. Néanmoins, les réalités culturelles et institutionnelles qui se cachent derrière ces débris de traditions

<sup>118</sup> Cf. C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990, p. 230-232.

<sup>119</sup> *Ibid.*; cf. aussi H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1938, p. 320-323.

<sup>120</sup> Cf. *supra*, p. 28.

<sup>121</sup> H. JEANMAIRE, *op. cit.* (n. 119), p. 320-322, aborde lui aussi la question des relations entre le sacrifice de Thésée au Phalère et l'Aphrodite *Épitragia*. Dans son analyse, l'*Épitragia* est avant tout le type iconographique de la déesse sur un bouc et le miracle de la métamorphose de la chèvre en bouc en était dissocié à l'origine. Leur rapprochement dans le texte de Plutarque serait né, à la faveur d'une étymologie arbitraire, de l'hypothèse de quelque antiquaire. Il n'envisage pas que l'épithète *Épitragia* puisse être autre chose que la traduction d'une représentation figurée, même si l'interprétation qu'il donne de la métamorphose se fonde sur le constat de l'ambiguïté sexuelle de l'initié.

<sup>122</sup> Outre les références citées aux notes 27 et 28, on verra les fragments retrouvés sur l'agora et non encore publiés : C. EDWARDS, *art. cit.* (n. 24), pl. 17-19. Cf. *supra*, p. 21. – Soulignons d'ailleurs que Pausanias ne dit pas que la *Pandémos* d'Élis est *Épitragia*.

<sup>123</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 96-98, n° 900-902, 905-908, 916-918.

<sup>124</sup> H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951, p. 59-64, y voyait l'illustration de l'arrivée de la déesse depuis l'Orient ou du retour périodique de la végétation.

légendaires échappent largement et Aphrodite n'est pas invoquée nommément dans le serment des éphèbes<sup>125</sup>. On dispose cependant d'une parcelle d'information dans ce serment. En effet, y apparaît une déesse Hégémoné que l'on identifie habituellement comme l'une des trois Charites ou l'une des Heures, puisqu'elle est précédée de Thallo et d'Auxo. Or, sur un autel de la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. découvert non loin du sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* sur l'agora, la dédicace émanant de la Boulé s'adresse à Ἀφροδίτῃ ἡγεμόνῃ τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν<sup>126</sup>. Hésychios confirme par ailleurs que Ἠγεμόνη est un nom d'Artémis et d'Aphrodite<sup>127</sup>. Il est dès lors tentant d'associer – ce qui ne signifie pas automatiquement « identifier » – la « Conductrice » du serment à la « Conductrice du peuple » de l'inscription, d'autant que, dans le texte de Plutarque sur le sacrifice de Thésée au Phalère, c'est en tant que « conductrice », « guide » qu'Aphrodite est priée d'intervenir auprès du héros (Ἀφροδίτην καθηγεμόνα ποιεῖσθαι)<sup>128</sup>.

Cette qualité de « conductrice » est également assumée par Aphrodite à Rhamnonte, le point de défense septentrional de l'Attique. En effet, on a dernièrement retrouvé un petit sanctuaire situé au nord-ouest de celui de Némésis et qu'une stèle *in situ* permet d'attribuer à Aphrodite *Hégémoné*<sup>129</sup>. Le décret honorifique ainsi mis au jour émane d'Athéniens en garnison à Aphidna qui rendent hommage à un certain Nicomaque fils d'Ainias du deme de Paeanie qui avait été stratège de la Paralie sous l'archontat d'Archélaos (222/1). En même temps que le stratège, la garnison d'Aphidna honore d'une couronne l'épimélète et le secrétaire. Nicomaque est loué pour avoir correctement administré le peuple et les résidents de chacune des deux garnisons, en l'occurrence celles de Rhamnonte et d'Aphidna. Il a de surcroît offert un sacrifice à Thémis et à Némésis et aux autres dieux selon la coutume, tout en honorant Aphrodite Ἠγεμόνη d'une dédicace et d'un sacrifice à sa sortie de charge. Ce décret a été inscrit sur deux stèles en marbre, l'une devant être placée à la garnison d'Aphidna, l'autre à Rhamnonte, dans le sanctuaire d'Aphrodite *Hégémoné*<sup>130</sup>.

<sup>125</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 33-35. Cf. L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 296-307; M. BOCK, *Die Schwurgötter der Epheben von Acharnai*, in *Wiener Jahrbuch*, 33 (1941), p. 46-55; C. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 113, 217; G. DAUX, *Le serment des éphèbes athéniens*, in *REG*, 84 (1971), p. 370-383; P. SIEWERT, *The Ephebic Oath in the Fifth Century Athens*, in *JHS*, 97 (1977), p. 102-111.

<sup>126</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 2798. Cf. G. WELTER, *Datierte Altäre in Athen*, in *AA* (1939), p. 35-36, fig. 8-9; J.H. OLIVER, *Demokratia, the Gods and the Free World*, New York, 1979, p. 106.

<sup>127</sup> HÉSYCHIUS, s.v. Ἠγεμόνη (Latte, II, p. 269) : Ἀρτεμις καὶ Ἀφροδίτη.

<sup>128</sup> PLUT., *Thésée*, 18. Cf. *supra*, n. 108.

<sup>129</sup> *BCH*, 114 (1990), p. 717; 115 (1991), p. 851-852; 116 (1992), p. 346; *Ergon* (1989), p. 3-4; (1990), p. 1-4 : le texte de la stèle n'est pas publié comme tel, mais le fouilleur en donne la substance dans son rapport.

<sup>130</sup> Pour la définition des fonctions reprises dans le décret, sur base des inscriptions de Rhamnonte qu'il publie, cf. J. POUILLOUX, *La forteresse de Rhamnonte. Étude de topographie et d'histoire*, Paris, 1954 (*BEFAR*, 179), p. 106-167.

Que le culte concerne une Aphrodite « Conductrice » dans une forteresse où se retrouvaient, au moins depuis la réforme de 338/335, des contingents d'éphèbes<sup>131</sup> est peut-être davantage qu'une coïncidence<sup>132</sup>.

On pourrait dire, à l'instar de Marcel Detienne à propos de Dionysos, qu'Aphrodite « rôde » autour des jeunes éphèbes, tout comme le dieu de la vigne « rôde » autour du mariage, sans y intervenir clairement et nommément<sup>133</sup>. C'est sur ce constat prudent que l'on conclura, en insistant une dernière fois sur l'imbrication des domaines de la vie politique et de la vie sexuelle des futurs citoyens telle que la reflète la double tradition de la fondation du sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos*.

Pour en finir également avec l'*Épitràgia*, il est probable que l'épiclèse et le type iconographique de la déesse sur la chèvre ont été mis en relation, à une époque indéterminée; mais il semble que cette dénomination rend davantage compte d'une protection que d'une représentation divine. Tant qu'aucune représentation de ce type iconographique antérieure au début du IV<sup>e</sup> siècle n'aura été retrouvée<sup>134</sup>, il conviendra d'en attribuer la primeur à Scopas. Si ce constat n'est dû qu'au hasard des découvertes, le sculpteur a sans doute contribué à populariser le motif.

La question de la signification originelle du type reste ouverte, dans la mesure où il n'est guère assuré que la vision de la déesse sur l'animal évoquait la protection qu'elle pouvait accorder aux éphèbes à Athènes. Rien ne prouve, en outre, que la *Pandēmos* athénienne avait épousé le même type iconographique.

## 1.4. Aphrodite et Hippolyte

### 1.4.1. La légende de fondation et les sources épigraphiques

Entre l'Asclépieion et le sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos* sur le flanc sud de l'Acropole, Pausanias a mentionné un temple de Thémis et, devant lui, un μνημα Ἴππολύτῳ, qui suscite de la part du visiteur une brève notice étimologique, largement inspirée de l'*Hippolyte* d'Euripide<sup>135</sup>. Or, d'après une tradition qui remonte à cette tragédie, Phèdre avait élevé, sur le flanc de l'Acropole d'où l'on peut voir Trézène, un temple de Cypris que, désormais, on allait appeler la déesse ἐπὶ Ἴππολύτῳ<sup>136</sup>. Asclépiade de Tragilos, un siècle

<sup>131</sup> Cf. J. POUILLOUX, *op. cit.* (n. 130), p. 81-84; C. PÉLÉKIDIS, *op. cit.* (n. 125), p. 169-170, 270-272.

<sup>132</sup> Un tel document témoigne aussi de la dévotion de magistrats sortis de charge à l'égard d'Aphrodite. Cf. *infra*, p. 403-408.

<sup>133</sup> M. DETIENNE, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989, p. 254.

<sup>134</sup> Cf. *infra*, p. 162, n. 56.

<sup>135</sup> PAUS., I, 22, 3.

<sup>136</sup> EUR., *Hipp.*, 29-33. – L. MÉRIDIER, l'éditeur de la tragédie dans la *Collection des Universités de France* (1960), considère ce passage comme une interpolation tardive car, selon lui, le sens est

plus tard, évoque l'édification d'un sanctuaire d'Aphrodite par Phèdre en précisant que « maintenant » on l'appelle Hippolyteion<sup>137</sup>. Deux autres mentions figurent respectivement chez Diodore de Sicile et chez Tzetzes, dans les scholies à l'*Alexandra* de Lycophron. Le premier, qui raconte l'histoire de Thésée, rapporte aux malheurs de Phèdre, amoureuse de son beau-fils, l'établissement d'un sanctuaire d'Aphrodite « le long de l'Acropole, là d'où l'on peut voir Trézène »<sup>138</sup>, le lieu de résidence d'Hippolyte. Quant à Tzetzes, il évoque un temple d'Aphrodite érigé par Phèdre qui le baptisa « Ἐρῶτικον », mais il ne précise pas le lieu de fondation<sup>139</sup>.

Il apparaît donc, d'après cette tradition assez homogène, qu'il existait, au moins à partir de 428 avant J.-C. – date de la première représentation de l'*Hippolyte* d'Euripide<sup>140</sup> –, un ἱερόν ou même un ναός consacré à Aphrodite sur le flanc de l'Acropole qui fait face à Trézène, c'est-à-dire sur le flanc sud. L'existence d'un sanctuaire d'Aphrodite en relation avec Hippolyte à cette époque est confirmée par un relevé des comptes des « autres dieux », établi en 429/8, qui porte la mention :

[Ἀφροδί]τες ἐ[πὶ Ἴπ]πολύτο[- -]<sup>141</sup>

et par un tableau des emprunts de l'État aux sanctuaires entre 426 et 422 où apparaît :

Ἀφροδίτες ἐν ἡππολ[- -]<sup>142</sup>

La seconde mention fait vraisemblablement référence à un Hippolyteion, nom générique d'un sanctuaire en relation avec le fils de Thésée, à l'image de l'enceinte qui lui était dédiée à Trézène et qui comptait différents cultes, dont ceux d'Aphrodite et d'Asclépios<sup>143</sup>. Asclépiade de Tragilos n'affirmait-il pas

---

inacceptable dans le contexte (p. 30, n. 2). W.S. BARRETT, *Euripides Hippolytos*, Oxford, 1964, p. 159, estime par contre que cet hors-propos a sa raison d'être, à savoir que l'auteur respecte les légendes attachées aux cultes connus de son public et a ainsi modelé son intrigue pour que Phèdre puisse fonder ce temple connu des Athéniens.

<sup>137</sup> ASCLÉPIADE, 12 F 28 Jacoby (*FGH*, I, p. 174), cité par schol. HOM., *Od.*, XI, 321 (Dindorf, I [1885], p. 504) : ... Φαίδρα... ἱερόν Ἀφροδίτης ἐν Ἀθήναις ἰδρύσατο τὸ νῦν Ἴππολύτειον καλούμενον... ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδῃ. – Une scholie de la tragédie le précise également (... ἐκάλεσε δὲ Ἀφροδίτην ἐφ' Ἴππολύτῳ, ὃ νῦν καὶ Ἴππολύτειον καλοῦσιν).

<sup>138</sup> DIOD. SIC., IV, 62, 2 : Φαίδρα διὰ τὸ κάλλος ἐρασθεῖσα αὐτοῦ τότε μὲν ἀπελθόντος εἰς Τροιζῆνα ἰδρύσατο ἱερόν Ἀφροδίτης παρὰ τὴν ἀκρόπολιν, ὅθεν ἦν καθορᾶν τὴν Τροιζῆνα.

<sup>139</sup> TZETZÈS, schol. LYCOPHRON, *Alex.*, 1329 (Scheer, II, p. 374) : ... ἠκοδόμησε ναὸν τῆ Ἀφροδίτῃ Ἐρωτικὸν αὐτὸν καλέσασα.

<sup>140</sup> W.S. BARRETT, *op. cit.* (n. 136), p. 1; L. MÉRIDIER, *op. cit.* (n. 136), p. 13.

<sup>141</sup> *IG*, I<sup>2</sup>, 383, l. 234-235 (= *IG*, I<sup>2</sup>, 310, l. 280).

<sup>142</sup> *IG*, I<sup>2</sup>, 324, l. 66; *SEG*, X, 227. Cf. B.D. MERITT, *The Athenian Calendar in the Fifth Century*, Cambridge, 1928, p. 22.

<sup>143</sup> Cf. *infra*, p. 178-181.

que, de son temps, le sanctuaire érigé par Phèdre s'appelait Hippolyteion? Mais rien ne dit que ce terme s'est maintenu au fil du temps.

#### 1.4.2. La localisation

La tradition développée ci-dessus parle donc du flanc de l'Acropole d'où l'on peut voir Trézène. À ce stade de sa visite des flancs de l'Acropole, nous l'avons vu, Pausanias fait référence à un temple de Thémis et à un tertre commémoratif en l'honneur d'Hippolyte, dont il brosse à grands traits la légende avant de mentionner le culte d'Aphrodite *Pandēmos* fondé par Thésée<sup>144</sup>. Le Périégète n'a donc pas relevé explicitement la présence d'un sanctuaire d'Aphrodite ἐφ' Ἰππολύτῳ. Ce silence, révélateur soit d'un oubli, soit de l'absence de ἱερόν en question, a suscité une controverse qui s'est étendue sur un siècle. Il fallait découvrir si l'on avait affaire à un seul et même sanctuaire, dont l'épiclèse ἐφ' Ἰππολύτῳ était officielle et celle de Πάνδημος populaire<sup>145</sup>, ou bien si deux sanctuaires distincts avaient existé à cet endroit<sup>146</sup>. Dès le départ, les témoignages épigraphiques sont évidents et attestent l'existence d'un sanctuaire d'Aphrodite en relation avec Hippolyte à Athènes depuis le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au moins. Les sources littéraires l'attestent également. Dès lors, l'ensemble du débat tourne autour du silence de Pausanias.

La présence de l'épiclèse *Pandēmos* dans des inscriptions officielles a rendu caduque l'hypothèse d'une double qualification de la déesse dont *Pandēmos* constituerait le volet « populaire »<sup>147</sup>. L'explication doit se trouver ailleurs et les conjectures n'ont pas manqué de naître sous la plume de divers auteurs, puisque aucune attestation matérielle n'était venue définitivement la question.

Les sources littéraires fournissent un élément de localisation précis : il était possible de voir Trézène depuis le sanctuaire fondé par Phèdre. Or, l'espace où cette possibilité se vérifie est limité – abstraction faite des constructions modernes – au voisinage de l'Asclépieion. En effet, si l'on se dirige plus à

<sup>144</sup> Cf. *supra*, p. 26.

<sup>145</sup> U. KÖHLER, *Der Südabhang der Akropolis zu Athen nach den Ausgrabungen der archäologischen Gesellschaft*, in *MDAI(A)*, 2 (1877), p. 175-176; J.G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, II, London, 1893, p. 243-246; A.W. VERRALL, *Aphrodite Pandemos and the Hippolytus of Euripides*, in *CR*, 15 (1901), p. 449; A.N. OIKONOMIDES, *op. cit.* (n. 45), p. 6. – Cette interprétation reposait essentiellement sur la distinction que Platon opère entre Aphrodite *Pandēmos*, déesse de l'amour vulgaire, et Aphrodite *Ourantia*, déesse de l'amour libéré des sens. On a montré que cette distinction était inopérante pour aborder l'étude des cultes : V. PIRENNE-DELFORGE, *Ourantia et Pandēmos...*, *art. cit.* (n. 69).

<sup>146</sup> P. FOUCART, *art. cit.* (n. 64), p. 157; Jane E. HARRISON, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London, 1890, p. 333-334; L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, II, Oxford, 1896, p. 658-659; C. ROBERT, *Pausanias als Schriftsteller*, Berlin, 1909, p. 205, n. 1; W. JUDEICH, *op. cit.* (n. 61), p. 325-326, n. 6; L. BESCHI, *art. cit.* (n. 63), p. 515-517; I.T. HILL, *The Ancient City of Athens. Its Topography and Monuments*, Chicago, 1969, p. 131.

<sup>147</sup> Cf. *supra*, p. 29-30.

l'ouest, c'est-à-dire vers les Propylées, la colline des Muses vient s'interposer dans le paysage<sup>148</sup>. Dès lors, en acceptant que l'indication doive s'appliquer physiquement au sanctuaire, il devait se trouver sur la terrasse même de l'Asclépieion ou sur la terrasse juste à côté.

La partie ouest de la terrasse de l'Asclépieion comprend une source naturelle dont la structure bâtie remonte à l'époque archaïque. Dès le V<sup>e</sup> siècle, elle devint, comme en attestent des reliefs votifs, le centre d'un culte en l'honneur de Pan et des Nymphes, mais son porche fut démoli au IV<sup>e</sup> siècle<sup>149</sup>. Le culte se poursuivit néanmoins, comme en témoigne un large bloc en marbre de l'Hymette datant du troisième quart du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. et portant le nom des divinités honorées dans la partie occidentale de la terrasse<sup>150</sup> :

Ἑρμοῦ Ἀφροδείτης Πανός	Νυμφῶν	Ἴσιδος
------------------------------	--------	--------

Ce document appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, Pan et les Nymphes étaient honorés autour de la source, nous l'avons dit, depuis l'époque classique; quant à Hermès, c'est le seul témoignage de sa présence en ces lieux. Ensuite, la mention d'Aphrodite à l'endroit où les textes littéraires permettent de situer le sanctuaire ἐφ' Ἴππολύτῳ invite à y reconnaître la déesse jadis honorée par Phèdre, d'autant qu'une tombe préhistorique trouvée dans la zone a pu être récupérée en tant que μνήμα d'Hippolyte<sup>151</sup>. Le culte d'Isis, quant à lui, pour l'installation duquel cette inscription fournit un *terminus ante quem*, n'a pas laissé de vestiges architecturaux antérieurs à un naïskos du temps d'Hadrien<sup>152</sup>, situé en avant de la source, à côté des restes d'un autre naïskos remontant au IV<sup>e</sup> siècle<sup>153</sup>. Cette structure classique a dernièrement été identifiée avec le *naos* de Thémis mentionné par Pausanias<sup>154</sup>. Si tel est le cas, pourquoi le nom de la déesse n'apparaît-il pas sur la stèle en marbre? Cela signifie-t-il que le culte, vivant au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, n'était pas encore implanté au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.? Mais alors, à quelle(s) divinité(s) appartenait la structure mise au jour devant l'Iseion?

<sup>148</sup> J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 145), p. 244; R. MARTIN, H. METZGER, *L'Asclépieion d'Athènes*, in *BCH*, 73 (1949), p. 349; L. BESCHI, *art. cit.* (n. 63), p. 515.

<sup>149</sup> J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8), p. 61, 138-142.

<sup>150</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 4994. Cf. U. KÖHLER, *art. cit.* (n. 145), p. 246; Susan WALKER, *A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis*, in *ABSA*, 74 (1979), p. 246. – Il ne s'agit vraisemblablement pas d'un autel, comme on l'a d'abord cru, mais bien d'une stèle.

<sup>151</sup> R. MARTIN, H. METZGER, *art. cit.* (n. 148), p. 349 : une tombe mycénienne a été découverte à quelque 28 mètres à l'ouest de la borne de la fontaine proche de l'Asclépieion.

<sup>152</sup> S. WALKER, *art. cit.* (n. 150), p. 243-257.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>154</sup> *Ibid.*



L'hypothèse la plus vraisemblable, compte tenu de l'absence d'attestation du culte de Thémis dans la cité<sup>155</sup>, fait de ce naiskos le séjour d'un ou de plusieurs dieux mentionnés sur la stèle, que Thémis aura supplantés, comme semble en témoigner Pausanias qui ne fait état du culte d'aucune de ces divinités.

On a conservé une inscription du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. attestant la consécration, parmi des éléments architecturaux, d'une statue d'Aphrodite à Isis<sup>156</sup>, ce qui donne à penser que l'époque impériale connaissait peut-être, au flanc sud de l'Acropole, une association entre Aphrodite et Isis, qui n'était pas encore consommée au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, date de la stèle de tous les dieux. On ne s'explique cependant pas pourquoi Pausanias n'a parlé ni d'Isis ni d'Aphrodite ἐφ' Ἰππολύτῳ.

### 1.4.3. Un Hippolyteion

Parallèlement à l'apparition d'une Aphrodite ἐφ' Ἰππολύτῳ et d'un *Hippolyteion* dans les inscriptions analysées ci-dessus<sup>157</sup>, un sacrifice de trititte en l'honneur d'Hippolyte est attesté aux alentours de l'année 420<sup>158</sup>. Il semble donc que la cité a, dans le courant du V<sup>e</sup> siècle, promu la vénération à l'égard du fils de Thésée, en relation avec un culte d'Aphrodite. La date de l'introduction d'Hippolyte à Athènes est malaisée à établir, dans la mesure où cette question s'insère dans l'ensemble bien plus vaste de l'évolution de la geste de Thésée dans la cité, depuis la fin de l'époque archaïque<sup>159</sup>. Néanmoins, compte tenu des attaches indéniables du jeune héros à Trézène<sup>160</sup> et du rôle joué par la cité d'Argolide dans l'accueil des réfugiés athéniens à la veille de la

<sup>155</sup> Hormis des inscriptions du théâtre de Dionysos attribuant Thémis comme épiclèse à Chloé (*JG*, II<sup>2</sup>, 5098), à Gê (*JG*, II<sup>2</sup>, 5103) et à Athènes (*JG*, II<sup>2</sup>, 5130).

<sup>156</sup> *JG*, II<sup>2</sup>, 4771 (= L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969, n° 16) : - - - - / τὰ] κίονια καὶ τὸ αἴτωμα / [κ]αὶ τὰς κινκλίδας καὶ τὴν / [Ἀ]φροδείτην τῇ θεῶ ἐκ / τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν ἐ/πισκευάσασα καὶ αὐτὴν / τὴν θεὸν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν, / οὐσα καὶ λυχνάπτρια α[ὐ]τῆς καὶ ὄνειροκρίτις. / Στολίζοντος Αἰμιλίου [Ἀτ//τ]ικοῦ Μελιτέως, ἱερατε[ύ]οντος ἰακχαγωγῶ Διονυσίου Μαραθωνίου, ζακορ/εύοντος ἀγιαφόρου Εὐκάρ/που. « ... elle a consacré à la déesse sur ses propres biens les colonnettes et l'*aitoma* et les grilles et (la statue d')Aphrodite, après avoir restauré la déesse elle-même et ce qui la concerne, alors qu'elle était l'allumeuse de lampes et l'interprète des songes. *Æmilius Atticus*, du dème Méliité, était stoliste, Dionysos de Marathon, le porteur de la statue de Iacchos, était prêtre, Eukarpos était sacristain porteur de statue ». Sur les charges reprises dans l'inscription, cf. Françoise DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, II : *Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden, 1973, p. 154-155; S. WALKER, *art. cit.* (n. 150), p. 253-256.

<sup>157</sup> Cf. *supra*, p. 41.

<sup>158</sup> *JG*, I<sup>2</sup>, 190, l. 5.

<sup>159</sup> Cf. en dernier lieu C. CALAME, *Thésée...*, *op. cit.* (n. 118), p. 397-464.

<sup>160</sup> La perspective de C. CALAME, *ibid.*, p. 459, n. 59, est nuancée : « Si le culte dont Hippolyte était l'objet à Trézène semble plus ancien que celui que lui rendaient les Athéniens, l'origine trézénienne volontiers attribuée à la légende d'Hippolyte est aussi peu probable que celle que l'on assigne au mythe de Thésée ». Il n'en reste pas moins que, au début du V<sup>e</sup> siècle, BACCHYLIDE, *Dith.*, XVII, 58, fait clairement de Thésée un Trézénien.

bataille de Salamine<sup>161</sup>, il est probable que l'implantation de son culte sur le flanc méridional de l'Acropole – où une tombe préhistorique se vit mettre en évidence – date des années qui suivirent ces événements<sup>162</sup>.

Qu'en déduire, dès lors, pour l'interprétation du culte d'Aphrodite mentionné par Euripide? Le datif du nom d'Hippolyte, commandé par la préposition ἐπί, peut signifier, sur un plan concret, la proximité des deux fondations sacrées; d'un point de vue abstrait, la faveur ou l'hostilité de la déesse transparait de l'expression<sup>163</sup>. Les deux points de vue peuvent avoir été astucieusement conjugués dans la tragédie, qui joue sur les réalités topographiques locales tout autant que sur l'intrigue qu'elle développe. En français, la préposition « contre » recèle la même ambiguïté et convient bien pour rendre la richesse de l'expression : Aphrodite « contre Hippolyte ». Dans l'inscription IG, I<sup>2</sup>, 383<sup>164</sup>, la lacune intervenant après le dernier omicron d'Ἰππόλυτος ne permet pas de déterminer quel cas régissait la préposition ἐπί, largement restituée elle aussi<sup>165</sup>. S'il s'agissait du génitif, l'expression n'assumait qu'une valeur locative<sup>166</sup>.

En ce qui concerne l'organisation de cet espace sacré, plusieurs hypothèses peuvent être envisagées. Soit le culte de Thémis existait déjà à l'époque classique, sans qu'on en ait conservé d'écho, et dès lors son sanctuaire contenait, par exemple, une statue d'Aphrodite baptisée en fonction d'Hippolyte. On s'étonne cependant de ne pas voir apparaître Thémis sur la stèle reprenant les dieux honorés à cet endroit. Soit l'Aphrodite

<sup>161</sup> PLUT., *Thém.*, 10, 5 : les femmes et les enfants athéniens sont emmenés à Trézène où ils seront nourris aux frais de l'État. Cf. J. LABARBE, *La loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957 (*Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*, 143), p. 134-137.

<sup>162</sup> C. CALAME, *Thésée...*, *op. cit.* (n. 118), p. 423.

<sup>163</sup> J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris, 1982<sup>3</sup> [1960], p. 309, § 524.

<sup>164</sup> Cf. *supra*, p. 41.

<sup>165</sup> Cf. *supra*, p. 41.

<sup>166</sup> W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1982, p. 111-118, a cherché à cerner l'origine de la figure d'Hippolyte, et le nom d'Aphrodite ἐπί Ἰππόλυτο(υ) (*sic*) offre un certain éclairage dans la perspective historicisante qu'il adopte. Le nom d'Hippolyte, dont l'étymologie est énigmatique (p. 112), doit signifier, en fonction de la préposition ἐπί, un objet ou un endroit; or, par analogie avec βούλυτος, « le moment où les bœufs sont détachés », il pourrait signifier « le temps ou bien l'endroit où les chevaux sont détachés ». Le nom du héros proviendrait d'une désignation d'ordre pratique en relation avec les chevaux, ce qui expliquerait ses affinités avec Poséidon. W. Burkert pose en outre l'hypothèse qu'il existait à Trézène une cérémonie ἐφ' Ἰππολύτου comprenant le déharnachement des chevaux dans un contexte sacrificiel en l'honneur de Poséidon. Dans ce schéma, censé évoquer des pratiques de l'âge du Bronze, Aphrodite semble bien être une intruse, dont la liaison à Hippolyte trouverait un fondement dans l'iconographie d'une déesse nue sur des harnachements frontaux de chevaux connue dans le monde oriental où Ishtar est une « Dame du Chariot », et vue par des Grecs à la suite d'échanges commerciaux (p. 114). De la même manière, Phèdre, « la brillante », est à rapprocher des représentations d'Ishtar portant le disque solaire sur la tête. Si l'ensemble de la démonstration, dont seule la substance apparaît ici, est séduisante, ce n'est pas la perspective que nous adoptons pour l'analyse du culte de l'Acropole dont l'épiclèse a de grandes chances d'avoir été comprise dans une perspective topographique par les Athéniens.

*Pandēmos* a été intégrée dans un ensemble plus vaste appelé Hippolyteion et a reçu une seconde appellation topographique, Aphrodite « auprès (du μνήμα) d'Hippolyte », tout comme l'*Ourania* des Jardins est ἐν κήποις<sup>167</sup>. Soit le culte de Thémis est postérieur et, à sa place, se trouvait un sanctuaire d'Aphrodite. Des trois possibilités, seules les deux dernières permettent d'expliquer le silence de Pausanias.

### 1.5. Aphrodite, Hermès, Éros et les murmures

D'après le témoignage des lexicographes, on honorait à Athènes une Aphrodite qualifiée de Ψιθυριστής ou de Ψίθυρος selon les cas. Elle était associée à Hermès et à Éros que la même épicièse déterminait. Harpocrate prend à témoin un passage du *Contre Néaira* de Démosthène qui parle effectivement d'Hermès Ψιθυριστής<sup>168</sup>. Le commentateur précise ensuite qu'Aphrodite et Éros étaient honorés sous l'épicièse Ψίθυρος<sup>169</sup>. Photios, se fondant sur un extrait de Cratinos, justifie l'épicièse de la déesse dans son sanctuaire athénien par les prières que murmurent les femmes à son oreille<sup>170</sup>. La même explication se trouve chez Eustathe qui puise son information dans l'œuvre d'un certain Pausanias que l'on croit être l'auteur d'un lexique atticiste datant du règne d'Hadrien<sup>171</sup>. Mais cet auteur a, semble-t-il, commis une erreur en attribuant à Démosthène le témoignage sur Aphrodite et Éros *Psithyros*, alors que l'orateur ne parle que d'Hermès. Cela mis à part, la justification du terme est la même que celle de Photios<sup>172</sup>.

La tradition légendaire attachée à ces divinités les insère dans le cycle de Thésée, puisque ce sont les calomnies chuchotées au héros par Phèdre contre Hippolyte qui auraient motivé la consécration des statues d'Aphrodite, d'Éros et d'Hermès Ψιθυριστής par Thésée<sup>173</sup>. Et c'est plus précisément encore près

<sup>167</sup> Cf. *infra*, p. 48, 64-72.

<sup>168</sup> DÉMOSTH., *Contre Néaira*, 39 : ... εἰς τὸ οἰκίδιον ὃ ἦν αὐτῷ παρὰ τὸν ψιθυριστὴν Ἑρμῆν, « (il les installe) dans la petite maison qu'il possédait auprès de l'Hermès murmurant ».

<sup>169</sup> HARPOCR., s.v. Ψιθυριστής Ἑρμῆς (Dindorf [1853], I, p. 310) : ... ἐτιμᾶτο δ' Ἀθήνησι καὶ ψίθυρος Ἀφροδίτη καὶ Ἔρωσ ψίθυρος; *Souda*, s.v. (Adler, IV, p. 846).

<sup>170</sup> PHOTIOS, s.v. Ἀφροδίτη ψίθυρος (Theodoridis, I, p. 311) : Κρατῖνος, ἔστι δὲ ὄντως ἐν Ἀθήναις ἱερὸν Ἀφροδίτης ψιθύρου ἀπὸ τοῦ τὰς εὐχομένας πρὸς τὸ οὖς αὐτῆς εὐχεσθαι, « Il y a, en fait, à Athènes, un sanctuaire d'Aphrodite ψίθυρος appelée ainsi parce que celles qui la prient le font à son oreille » (CRATINOS, fr. 386 Kassel-Austin [PCG, IV, p. 306]).

<sup>171</sup> C. WENDEL, art. *Pausanias* 22), in *RE*, XVIII A (1949), c. 2406-2416.

<sup>172</sup> EUSTATHE, *ad Od.*, XX, 8 (1881, 1-4).

<sup>173</sup> E. BEKKER, *Anecdota Graeca*, I, Berlin, 1814, p. 317, 11-14; *Souda*, s.v. Ψιθυριστοῦ Ἑρμοῦ καὶ Ἐρωτος καὶ Ἀφροδίτης (Adler, IV, p. 846) : ἀγάλματά εἰσιν Ἀθήνησιν ψιθυριστοῦ καὶ Ἐρωτος καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ, ἅπερ πρῶτος ἐποίησε Θησεύς, ἐπειδὴ Φαίδρα ἐψιθύρισε Θησεὶ κατὰ Ἴππολύτου, διαβάλλουσα αὐτόν, « Il y a, à Athènes, des statues d'Éros et d'Aphrodite et d'Hermès ψιθυριστής que Thésée, le premier, a fait réaliser parce que Phèdre chuchota à Thésée des calomnies contre Hippolyte ».

de la statue d'Hermès que l'on se réunissait pour se chuchoter l'un à l'autre ce que l'on désirait<sup>174</sup>.

Au vu de ces différents témoignages, il semble donc que des statues étaient placées dans un *ιερόν*, et que les fidèles venaient « chuchoter » leurs desiderata aux dieux, rituel qu'une tradition aura expliqué par les calomnies de Phèdre. Cette justification *a posteriori* n'a rien pour surprendre, compte tenu des diverses implications des protagonistes de la geste de Thésée dans la fondation des sanctuaires de la déesse.

Néanmoins, les ressemblances frappantes entre les divers témoignages donnent à penser que les auteurs se sont recopiés, ou ont puisé à une source commune. Il est probable qu'Harpocraton, dans son *Lexique des Dix Orateurs*, a commenté l'extrait du *Contre Néaira* de Démosthène, et qu'il constitue de la sorte la source principale des lexicographes postérieurs, du moins en ce qui concerne la statue d'Hermès. Pour Aphrodite, Cratinos, un auteur comique du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, est nommément la source de Photios, et probablement celle des autres lexicographes<sup>175</sup>. L'époque où il vécut constitue le *terminus ante quem* de l'origine des statues.

En ce qui concerne la traduction des épicleses, certains ont estimé que le sens de *Ψίθυρος* était passif puisque les fidèles chuchotaient, les dieux devenant ceux « à qui l'on murmure »<sup>176</sup>. Mais l'épiclèse peut être active lorsque le dieu ou la déesse chuchote son décret<sup>177</sup>. Dès lors Aphrodite devient « murmurante »<sup>178</sup>.

Même si les chuchotements entrent aisément dans le registre des manœuvres érotiques, l'interprétation de ces cultes n'est guère aisée. En ce qui concerne Hermès, on peut évoquer le culte rendu au dieu à Pharai, en Achaïe. Pausanias rapporte, en effet, qu'il a rencontré sur l'agora une statue d'Hermès *Agoraios* entourée d'un autel bas et d'un foyer cerclé de lampes. L'adorateur du dieu doit venir, à la tombée du jour, brûler l'encens sur le foyer, remplir les lampes d'huile, les allumer. Après avoir déposé une pièce de monnaie locale sur l'autel, il soumet à l'oreille de la statue divine les problèmes qu'il désire résoudre. Ensuite, il se bouche les oreilles et quitte

<sup>174</sup> BEKKER, *op. cit.* (n. 173), p. 317, 14-17 : ἢ ὅτι παρὰ τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ἄγαλμα πορευομένους τὰ ἀπόρρητα συντίθεσθαι καὶ ψιθυρίζειν ἀλλήλοις περὶ ὧν βούλονται, « ... ou parce que ceux qui se rendent auprès de la statue d'Hermès complotent en secret et se murmurent les uns aux autres ce qu'ils veulent ».

<sup>175</sup> Cf. *supra*, n. 169.

<sup>176</sup> H. USENER, *Psithyros*, in *RhM*, 59 (1904), p. 623-624 (repris dans *Kleine Schriften*, IV [1913], p. 467-469); H. HERTER, *Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes*, in *RhM*, 119 (1976), p. 235.

<sup>177</sup> G. RADKE, art. *Psithyros*, in *RE*, XXIII, 2 (1959), c. 1415-1417.

<sup>178</sup> À Athènes, au dire d'Hésychios, *Ψίθυρος* était aussi un ἥρωος ὄνομα. Certains y ont vu une corruption de Ἑρωτος, mais l'existence d'un héros de ce nom attestée à Lindos tend à confirmer la lecture ἥρωος. Cf. H. USENER, *art. cit.* (n. 176), p. 623-624; G. RADKE, *art. cit.* (n. 177), c. 1417.

l'agora. Lorsqu'il est hors d'un périmètre défini, il ôte les mains de ses oreilles et la première parole qu'il entend est considérée comme l'oracle divin<sup>179</sup>.

## 2. La déesse en ses jardins

### 2.1. Les textes de Pausanias, l'arrhéphorie et les problèmes topographiques

#### 2.1.1. Pausanias

Dans son périple athénien, le visiteur décrit, à l'extrémité sud-est de la cité, le temple de Zeus Olympien partiellement aménagé par l'empereur Hadrien, et les diverses composantes de l'impressionnant *péribolos* du sanctuaire<sup>180</sup>. Dans le voisinage se situent la statue d'Apollon Pythien et un sanctuaire d'Apollon *Delphinios*, dont la construction, au vu de la légende qui s'y rapporte, remonterait à l'arrivée de Thésée à Athènes<sup>181</sup>. Et Pausanias enchaîne<sup>182</sup> :

En ce qui concerne l'endroit qu'ils appellent Κήποι et le temple d'Aphrodite, aucun récit n'est rapporté à leur sujet, pas plus qu'à propos de l'Aphrodite qui a été placée à côté du temple. Elle est, en effet, de forme quadrangulaire, selon les caractéristiques attribuées aux *hermai*, et l'inscription signale qu'Aphrodite *Ourania* est la plus âgée de celles qu'on appelle les Moires. Quant à la statue d'Aphrodite ἐν τοῖς κήποις (ou ἐν κήποις), elle est l'œuvre d'Alcamène et fait partie du petit nombre de réalisations dignes d'admiration à Athènes.

La suite de la description montre que ce sanctuaire était situé à proximité du fleuve Ilissos, sur la rive droite<sup>183</sup>, dans un lieu baptisé du nom de «Jardins». Pline l'Ancien atteste, quant à lui, que la célèbre statue d'Alcamène, à laquelle Phidias lui-même aurait mis la main, se trouvait *extra muros* et qu'elle portait le nom de *Venus ἐν κήποις*<sup>184</sup>.

<sup>179</sup> PAUS., VII, 22, 2-3.

<sup>180</sup> PAUS., I, 18, 6-8.

<sup>181</sup> PAUS., I, 19, 1.

<sup>182</sup> PAUS., I, 19, 2 : ἐς δὲ τὸ χωρίον, ὃ Κήπους ὀνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός σφισὶν ἐστὶ λόγος· οὐ μὴν οὐδὲ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, ἢ τοῦ ναοῦ πλησίον ἔστηκε. ταύτης γὰρ σχῆμα μὲν τετράγωνον κατὰ ταῦτά καὶ τοῖς Ἑρμαῖς, τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν Οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην. τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Ἀφροδίτης ἐν τοῖς κήποις ἔργον ἐστὶν Ἀλκαμένους καὶ τῶν Ἀθήνησιν ἐν ὀλίγοις θεᾶς ἄξιον. – La lecture ἐν τοῖς κήποις de la dernière ligne est celle des manuscrits et a été conservée par D. MUSTI et L. BESCHI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I: L'Attica*, Napoli, 1987<sup>2</sup> [1982]. Des éditeurs antérieurs avaient corrigé la phrase en τῆς Ἀφροδίτης τῆς ἐν κήποις. Cf. *infra*, p. 63.

<sup>183</sup> PAUS., I, 19, 6 : il traverse l'Ilissos et se retrouve sur la rive gauche, peu après sa visite au sanctuaire d'Aphrodite.

<sup>184</sup> PLINE, *Hist. Nat.*, XXXVI, 16.

À en croire Thucydide<sup>185</sup>, les cultes de la région de l'Illisos seraient très anciens, notamment celui de Zeus Olympien et celui d'Apollon Pythien. Apollon *Delphinios* aurait vu, selon une autre source, son culte fondé par Égée dont l'habitation se serait élevée près du temple et dont le nom baptisait, non loin, une porte de l'enceinte de Thémistocle<sup>186</sup>. Il n'est dès lors pas indifférent de rappeler dès à présent la tradition athénienne de l'origine du culte d'Aphrodite *Ourania* fondé par Égée qui désespérait d'être jamais père. C'est au culte d'*Ourania* sur l'agora que Pausanias a rapporté la légende, mais la présence d'une statue clairement identifiée comme Aphrodite *Ourania*, dans un contexte ponctué du souvenir de Thésée et de son père, invite à considérer les dires du Périégète également en relation avec le culte de l'Illisos<sup>187</sup>.

On abordera plus loin l'interprétation du (des) culte(s) d'Aphrodite au bord du fleuve, car il convient de mentionner d'abord un autre passage de Pausanias qui alimente la controverse depuis plus d'un demi-siècle.

Après avoir décrit le temple d'Athéna *Polias* sur l'Acropole, le Périégète mentionne celui de Pandrosos qui lui est contigu en précisant qu'elle est la seule des trois filles de Cécrops à avoir respecté le secret du dépôt confié par Athéna, à savoir la corbeille renfermant le petit Érichthonios<sup>188</sup>. Annonçant ensuite la description d'un rite étonnant, il écrit<sup>189</sup> :

παρθένοι δύο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἄρρηφόρους· αὐταὶ χρόνον μὲν τινα δίκαιαν ἔχουσι παρὰ τῆ θεῶ, παραγενομένης δὲ τῆς ἑορτῆς δρῶσιν ἐν νυκτὶ τοιάδε. ἀναθεισαὶ σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἃ ἡ τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια δίδωσι φέρειν, οὔτε ἡ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα οὔτε ταῖς φερούσαις ἐπισταμέναις, - ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω καὶ δι' αὐτοῦ κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη, - ταύτῃ κατίασιν αἱ παρθένοι. κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσιν, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον· καὶ τὰς μὲν

<sup>185</sup> THUC., II, 15. – Certains ont déduit de cette tradition que les premiers Ioniens s'étaient installés au bord de la rivière : G. BUSOLT, *Griechische Geschichte*, II, Gotha, 1893-1904<sup>2</sup>, p. 69; J.E. HARRISON, *op. cit.* (n. 146), p. 209-210; M. DE TASCHER, *Les cultes ioniens en Attique et les origines de l'histoire athénienne*, in *REG*, 4 (1891), p. 1-23; Ch. PICARD, *Les luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis*, in *RH*, 166 (1931), p. 45.

<sup>186</sup> POLLUX, VIII, 119 (Bethe, II, p. 138). Cf. D. MUSTI, L. BESCHI, *op. cit.* (n. 182), p. 329.

<sup>187</sup> Certains auteurs ont supposé que Pausanias avait commis une erreur en attribuant au sanctuaire de l'agora la légende qui s'attachait à celui de l'Illisos : J.E. HARRISON, *op. cit.* (n. 146), p. 209-210; J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 145), p. 191-192; R.E. WYCHERLEY, *op. cit.* (n. 61), p. 50. Cependant, le visiteur n'attache pas explicitement la légende de fondation au sanctuaire de l'agora, qui est simplement l'occasion de présenter l'origine du culte en Grèce et à Athènes plus particulièrement. La tradition peut donc parfaitement être attachée aux deux sanctuaires, sans que Pausanias ait répété son information au bord du fleuve.

<sup>188</sup> PAUS., I, 27, 2. Sur toutes les composantes du mythe d'Érichthonios, on lira le premier chapitre de l'ouvrage de P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 11-175. Cf. aussi Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1990<sup>2</sup> [1981], avec la postface des p. 255-269, qui fait le point sur les travaux ultérieurs à la première édition de son ouvrage, parmi lesquels apparaît le livre de P. Brulé.

<sup>189</sup> PAUS., I, 27, 3.

ἀφιᾶσιν ἤδη τὸ ἐντεῦθεν, ἑτέρας δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν παρθένους ἄγουσιν ἀντ' αὐτῶν.

Deux jeunes filles habitent non loin du temple de *Poias*, et les Athéniens les appellent « arrhéphores ». Elles passent un certain temps auprès de la déesse et, lorsque la fête arrive, voici les actions qu'elles accomplissent de nuit. Elles posent sur leur tête ce que la prêtresse leur donne à porter et celle qui donne ne sait ce qu'elle donne à celles qui ignorent ce qu'elles reçoivent – il y a dans la cité une enceinte τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω, et à travers laquelle descend un passage souterrain naturel. Les jeunes filles y descendent; une fois en bas, elles laissent ce qu'elles portent et reçoivent<sup>190</sup> quelque chose d'autre qu'elles emportent bien enveloppé. Dès ce moment, on les congédie et l'on conduit d'autres jeunes filles sur l'Acropole à leur place.

Si l'incise n'a reçu qu'une traduction partielle, c'est parce que le choix qu'elle présuppose engage l'ensemble du débat sur les relations des arrhéphores athéniennes avec Aphrodite. La catégorie grammaticale dont relève ici οὐ πόρρω est, dans le cas qui nous occupe, au cœur du problème : en tant que préposition, l'expression commande le génitif qui la précède et introduit donc τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης; si l'expression est adverbiale, τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης dépend de περίβολος. Il faut donc choisir entre deux traductions : d'une part, « il y a une enceinte dans la cité, non loin de l'Aphrodite appelée ἐν κήποις... », et d'autre part, « il y a, non loin dans la cité, une enceinte de l'Aphrodite appelée ἐν κήποις ».

### 2.1.2. L'arrhéphorie

Avant les années '30, quelle que soit la solution adoptée, les interprètes conduisaient les arrhéphores au bord de l'Ilissos, dans le voisinage du sanctuaire d'Aphrodite dont Pausanias avait parlé quelques chapitres auparavant, ou bien dans son περίβολος<sup>191</sup>. Le fait que le temple en question se trouvait « hors-les-murs » alors que Pausanias précise ἐν τῇ πόλει paraissait bien un peu gênant, mais aucune autre solution ne pouvait être envisagée.

En 1931, O. Broneer découvrait, sur le flanc nord-est de l'Acropole, un petit sanctuaire consacré à Éros et à Aphrodite<sup>192</sup>. Du même coup, l'éclairage porté jusque-là sur le texte de Pausanias se modifiait considérablement. L'archéologue, conscient du problème philologique posé par la description de

<sup>190</sup> Le verbe λαμβάνειν à la voie active peut signifier autant « prendre » que « recevoir »; on a choisi cette dernière possibilité, qui fait intervenir un tiers, car il est probable que les petites filles étaient accueillies au terme de leur descente.

<sup>191</sup> Par exemple : J.E. HARRISON, *op. cit.* (n. 146), p. 210; J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 145), p. 191.

<sup>192</sup> O. BRONEER, *Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens*, in *Hesperia*, 1 (1932), p. 31-55; *ID.*, *Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1931-1932*, in *Hesperia*, 2 (1933), p. 329-417; *ID.*, *Athens. Excavations on the North Slope of the Acropolis, 1932-1934*, in *Hesperia*, 4 (1935), p. 109-188.

l'itinéraire des *parthénoi*, se prononçait en faveur de l'identité du sanctuaire fouillé et de « l'enceinte d'Aphrodite appelée ἐν κήποις » évoquée par Pausanias<sup>193</sup>. C'est essentiellement un argument de vraisemblance qu'il invoquait, en soulignant que ce pouvait difficilement être une coïncidence qu'un sanctuaire d'Aphrodite qui correspondait si bien au témoignage de Pausanias soit situé près de l'endroit où l'on attendait naturellement la descente des arrhéphores<sup>194</sup>.

Les nombreux travaux qui ont abordé la question des arrhéphores ont été systématiquement confrontés au texte de Pausanias et des interprétations de plus en plus subtiles ont fleuri. En fonction de l'alternative offerte par la description du Périégète, deux courants se sont dégagés, la majorité des auteurs érigeant le sanctuaire du flanc de l'Acropole comme but ultime de la démarche nocturne des *parthénoi*<sup>195</sup>, quelques autres faisant du lieu d'aboutissement un sanctuaire anonyme, voisin de celui d'Aphrodite ἐν κήποις, soit auprès de l'Ilissos<sup>196</sup>, soit au flanc nord de la citadelle<sup>197</sup>.

La question est d'autant plus complexe que les sources sont dispersées, fragmentaires, et que leur brièveté les rend apparemment contradictoires. De plus, l'essentiel de notre information, hormis le passage de Pausanias, repose sur des notules de lexicographes ou sur des scholies tardives dont la fiabilité est sujette à caution. P. Brulé, dans une synthèse récente, a remarquablement débrouillé l'écheveau des sources en synthétisant les apports des différents auteurs modernes, ce qui nous épargnera de reprendre la question à zéro. Quant à la nature du rite, ce sont essentiellement ses conclusions – déjà

<sup>193</sup> *ID.*, *Hesperia*, 1 (1932), p. 50-54.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>195</sup> À la suite d'O. Broneer, on peut citer, notamment, Ch. PICARD, *Aphrodite, aux pentes de l'Acropole d'Athènes*, in *RA* (1933), p. 158-159; R. VALLOIS, in *REA*, 35 (1933), p. 224; H. JEANMAIRE, *op. cit.* (n. 119), p. 264-268; G.W. ELDERKIN, *The Cults of the Erechtheion*, in *Hesperia*, 10 (1941), p. 119-121; R. SCHILLING, *Une allusion au rite des arrhéphories dans un passage de Martial (III, 68, 8)*, in *Mélanges Ch. Picard*, II (1949), p. 949; E. LANGLOTZ, *Aphrodite in den Gärten*, Heidelberg, 1954, p. 29; W. BURKERT, *Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathendäenfest*, in *Hermes*, 94 (1966), p. 1-25 (trad. ital. : *La saga delle Cecropidi e le Arreforie : dal rito di iniziazione alla festa delle Panatene*, in *Il mito. Guida storica e critica*, Roma, 1975, p. 24-49 et les notes p. 232-245); A. BRELICH, *Paidés e Parthénoi*, Roma, 1969, p. 231-238; A. MOTTE, *Prairies et Jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, p. 133; C. BÉRARD, *ANODOI. Essai sur l'imagerie des passages cthoniens*, Rome, 1974, p. 117-125; R. MARTIN, H. METZGER, *La religion grecque*, Paris, 1976, p. 172-173; H.W. PARKE, *op. cit.* (n. 78), p. 141-143; N. LORAUX, *op. cit.* (n. 188), p. 28; Erika SIMON, *Festivals of Attica*, Univ. of Wisconsin Press, 1983, p. 39-46.

<sup>196</sup> K. JEPPESEN, *Where was the So-called Erechtheion?*, in *AJA*, 83 (1979), p. 381-394; N. ROBERTSON, *The Riddle of the Arrhephoria at Athens*, in *HSPH*, 87 (1983), p. 241-288; P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 89-90.

<sup>197</sup> E. KADLETZ, *Pausanias 1.27.3 and the Route of the Arrhephoroi*, in *AJA*, 86 (1982), p. 445-446; Laurence VAN SICHELEN, *Nouvelles orientations dans l'étude de l'arrhéphorie attique*, in *AC*, 56 (1987), p. 88-102.



partiellement présentes chez W. Burkert – que l'on reprendra, tandis que son analyse topographique sera modifiée<sup>198</sup>.

Quatre petites filles entre 7 et 11 ans, issues des familles les plus en vue sont « élues » pour assurer la charge d'arrhéphore<sup>199</sup>. Deux d'entre elles mettent en chantier, pendant les *Chalkeia*, le péplos tissé pour Athéna<sup>200</sup>, et restent manifestement en relation avec l'Acropole pendant les quatre années séparant la célébration des Grandes Panathénées<sup>201</sup>. Les deux autres fillettes, le 3 du mois Scirophorion<sup>202</sup>, remplissent la mission que leur confie la prêtresse d'Athéna et dont seul Pausanias a conservé le souvenir. Cette déambulation nocturne les mène « en des lieux et dans un contexte où voisinent des cultes de fertilité et en présence permanente du sexe »<sup>203</sup>. Ce rite de sortie comportait une initiation sexuelle voilée – que Brulé qualifie joliment « d'initiation par allusion » –, tout en présentant les signes d'une ordalie de virginité. Les composantes de la célébration, conçue comme une réactualisation de l'histoire tragique des filles de Cécrops<sup>204</sup>, ne sont accessibles pour l'interprète qu'en relation avec les données du mythe.

Les trois filles du roi d'Athènes, Aglauros, Pandrosos et Hersé, se voient confier par Athéna une corbeille fermée qu'il leur est formellement interdit d'ouvrir. Dans la corbeille se trouve l'enfant Érichthonios protégé par des serpents. Les filles de Cécrops, transgressent l'interdit – une ou deux d'entre elles, selon les versions<sup>205</sup> – et trouvent la mort en se jetant du haut de l'Acropole<sup>206</sup>.

Le nom des arrhéphores, longtemps expliqué par les ἄρρητα, « les choses secrètes »<sup>207</sup> transportées par les fillettes, a dernièrement reçu une interprétation intéressante<sup>208</sup>. Les prémisses de cette recherche étymologique sont

<sup>198</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 79-98.

<sup>199</sup> Sur la procédure de désignation et les ambiguïtés des sources, cf. *ibid.*, p. 83. – L. VAN SICHELEN, *art. cit.* (n. 197), p. 92-95, argumente en faveur d'une arrhéphorie strictement annuelle, tout en doutant que l'on puisse jamais atteindre des résultats assurés.

<sup>200</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 83.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>204</sup> Cf. Jane E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922<sup>3</sup> [1903], p. 132-134; W. BURKERT, *art. cit.* (n. 195). Par contre, L. DEUBNER, *op. cit.* (n. 77), p. 9-17, mettait surtout l'accent sur les relations du rite avec la fertilité. E. SIMON, *Festivals of Attica*, *op. cit.* (n. 195), p. 45-46, reprend largement l'interprétation de Deubner.

<sup>205</sup> Vu que deux arrhéphores interviennent dans le rite, on serait tenté de projeter cette donnée sur le mythe et d'y placer deux sœurs trop curieuses.

<sup>206</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 13.

<sup>207</sup> Cette explication remonte aux lexicographes anciens : *Etym. Magnum*, s.v. Ἀρρηφόροι (Gaisdorf, 149, 13); HÉSYCHIOS, s.v. ἀρρηφορία (Latte, I, p. 152); schol. à ARISTOPH., *Lys.*, 642 (Dübner, p. 256).

<sup>208</sup> N. ROBERTSON, *art. cit.* (n. 196), p. 241-250.

simples : les composés en -φόρος désignant des acteurs du culte, en -φορία désignant des célébrations, en -φορεῖν désignant des actions se réfèrent généralement au transport d'objets *visibles* que l'on peut répartir en sept classes : rameaux, fruits et fleurs, guirlandes, torches, paniers ou boîtes, vaisselle, *phallos*<sup>209</sup>. Tout comme les Cécropides recevaient une corbeille des mains d'Athéna, c'est sans doute dans un récipient de ce type que les arrhéphores recevaient de la prêtresse ce qu'elles avaient à transporter. Dès lors, il était tentant de faire l'hypothèse que l'élément ἀρρ(η)- ou ἐρρ(η)-, dans une moindre mesure, appartenait à la classe des « contenant » et même, faisant un pas supplémentaire, de le rapprocher des substantifs ἄρριχος, ἄρριχίς, ἄρριχος signifiant « corbeille » ou « panier »<sup>210</sup>. L'arrhéphore devient dès lors une « porteuse de corbeille », ce qui explique aisément que ce titre soit associé à d'autres divinités qu'Athéna, dans des célébrations différentes de celle du mois Scirophorion<sup>211</sup>.

La présence de serpents dans les corbeilles, attestée par le mythe, est confirmée par le commentaire de l'un des *Dialogues de Courtisanes* de Lucien de Samosate<sup>212</sup>. Il est probable, en outre, que les animaux étaient évoqués par le pain ἀνάστατος, « l'érigé », dont Athénée rapporte qu'il était spécialement cuit pour les arrhéphores. La référence phallique du nom en dit long sur les connotations sexuelles de la représentation de l'animal<sup>213</sup>. Une fois leur fardeau déposé au fond du passage souterrain naturel, les petites filles reçoivent quelque chose d'autre complètement enveloppé. L'hypothèse la plus séduisante, et la plus conforme aux données du récit étiologique, identifie cet « emmaillotage » au petit Érichthonios, quelle que soit la forme qui lui était effectivement donnée dans le rituel<sup>214</sup>. Une fois ce second fardeau rapporté sur l'Acropole<sup>215</sup>, les fillettes quittaient leur service et étaient remplacées par

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 245-246. Même le θεσμός des Thesmophories et la σκίρα des Scirophories sont interprétés dans le sens concret de « contenant ».

<sup>210</sup> Cf. ARISTOPH., *Ois.*, 1309.

<sup>211</sup> Par ex. : BEKKER, *op. cit.* (n. 173), I, p. 202 : ἀρρηφορία· ἐορτή Διονύσου.

<sup>212</sup> Schol. à LUCIEN, *Dial. Court.*, 2, 1; CLÉM. ALEX., *Protr.*, II, 17.

<sup>213</sup> ATHÉNÉE, III, 114a. *Souda*, s.v. ἀνάστατοι (Adler, I, p. 188)· πλακοῦντος εἶδος. οὔτοι δὲ αὐταῖς ταῖς Ἀρρηφόροις ἐγίνοντο, « *anastatoi* : sorte de gâteau; ils étaient confectionnés pour les arrhéphores ». Cf. P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 92.

<sup>214</sup> W. BURKERT, *art. cit.* (n. 195), p. 17-19; N. ROBERTSON, *art. cit.* (n. 196), p. 265-276 : il tente, à grand renfort d'arguments très divers, de prouver que l'objet traité comme un bébé dans le rituel était une pierre, à l'instar de la pierre que Cronos avala croyant ingérer son dernier-né; P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 137-138, ne dissocie pas le fardeau de l'aller et celui du retour sur le plan concret, mais bien sur celui des représentations; en effet, il associe le rituel arrhéphorique à une exposition d'enfant – à l'instar de celle d'Ion par Créuse –, Érichthonios étant, à l'aller, le bâtard d'Athéna et, au retour, le jeune roi à élever dans le sanctuaire de la déesse. Pour une critique de cette interprétation qui fait la part importante à une spéculation sur les origines supposées du mythe, cf. N. LORAUX, *op. cit.* (n. 188), p. 263-264.

<sup>215</sup> Même si Pausanias ne le dit pas explicitement, on peut supposer que les fillettes devaient revenir à leur point de départ.

d'autres. Il y a de fortes chances pour que l'arrhéphorie se soit terminée par une *pannychis* – une célébration nocturne ponctuée de cris, de chants et de danses – qui, en l'occurrence, saluait l'issue heureuse du rituel et que supervisait la prêtresse d'Aglauros<sup>216</sup>.

Critiquant les interprétations de Deubner qui plaçait au centre de l'arrhéphorie un rituel nocturne de fertilité assurant la croissance des hommes, des animaux et des plantes, W. Burkert avait essentiellement mis l'accent sur le rite initiatique se refermant sur une rencontre symbolique avec Éros<sup>217</sup>. N. Robertson, dans un article découpant et particulièrement touffu, revendiquait pour l'arrhéphorie l'appartenance à la *real life*, n'y voyant que la prise d'augures pour la sûreté générale et la prospérité – du même type que la cérémonie de l'alimentation du serpent de l'Acropole –, et un lien magique entre l'Acropole et la région de l'Ilissos<sup>218</sup>. Le point de vue est trop étroit, comme l'a bien montré P. Brulé; néanmoins, c'est un parallèle latin produit par N. Robertson qui a permis à P. Brulé d'affiner l'analyse.

À Lanuvium, une fois par an, les filles doivent se rendre, par une descente sacrée, dans une grotte où séjourne un antique dragon qu'il convient de nourrir de gâteaux d'orge. La vierge aux yeux bandés introduit les aliments dans la gueule du monstre et s'en retourne bien vite, «pure», auprès de ses parents, tandis que les paysans s'écrient: «l'année sera fertile!»<sup>219</sup>. Ces divers éléments prouvent qu'il ne faut pas dissocier les aspects initiatiques et ordaliques de la démarche des vierges, des implications qu'elle présente pour le salut de la communauté entière, fondé sur la fertilité de la contrée. Les similitudes avec l'arrhéphorie invitent à intégrer, avec P. Brulé, ces divers éléments à l'interprétation du rituel athénien qui devait promouvoir la vie sur tous les plans<sup>220</sup>.

### 2.1.3. Où se rendaient les arrhéphores?

Il reste à présent à préciser quel était le lieu où les fillettes procédaient à l'échange des fardeaux, et c'est à ce point de l'analyse que l'on s'écartera des interprétations de P. Brulé. Il estime en effet, suivant en cela N. Robertson, que la mention de l'Aphrodite *ἐν κήποις* dans le texte de Pausanias indique la direction de l'Ilissos<sup>221</sup>. Mais, si le raisonnement de Robertson restait cohérent en localisant dans cette région l'enceinte rejointe par les fillettes, ce n'est pas le cas de l'analyse de Brulé. En effet, en organisant, avec raison, le rituel autour

<sup>216</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 92-93.

<sup>217</sup> W. BURKERT, *art. cit.* (n. 195).

<sup>218</sup> N. ROBERTSON, *art. cit.* (n. 196), cité par P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 87.

<sup>219</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 95, et les réf. p. 163, n. 450.

<sup>220</sup> L. VAN SICHELEN, *art. cit.* (n. 197), p. 100-102, suit Burkert dans sa critique des interprétations naturalistes de Deubner, tout en rejetant l'interprétation de l'arrhéphorie comme rite de passage. On ne voit plus très bien quel était le but de ce rituel.

<sup>221</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 93.

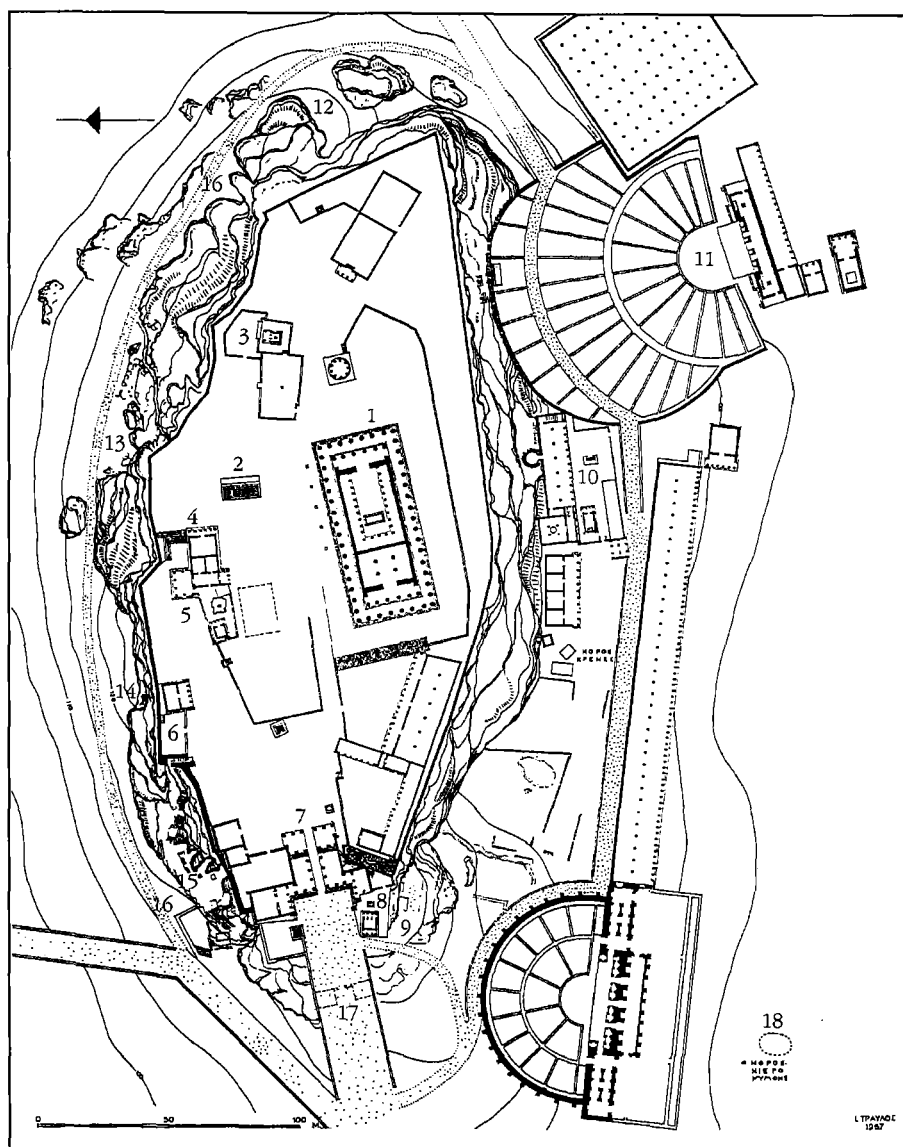


Fig. 4. L'Acropole et ses environs immédiats au II<sup>e</sup> s. de notre ère  
(d'après J. TRAVLOS, *op. cit.* [n. 8], p. 70-71, fig. 91)

- |                               |                                     |                                |
|-------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------|
| 1. Parthénon                  | 7. Propylées                        | 13. Sanct. d'Aphrodite et Éros |
| 2. Autel d'Athéna             | 8. Temple d'Athéna <i>Niké</i>      | 14. Grotte (Courotropheion ?)  |
| 3. Sanctuaire de Zeus Polieus | 9. T. d'Aphrodite <i>Pandémós</i> ? | 15. Grotte de Pan              |
| 4. Érechtheion                | 10. Asclépieion                     | 16. Péripatos                  |
| 5. Pandroseion                | 11. Théâtre de Dionysos             | 17. Porte Beulé                |
| 6. Maison des arrhéphores     | 12. Aglaurion                       | 18. Sanctuaire de la Nymphe    |

des cultes des trois filles de Cécrops, ce dernier identifie le lieu à atteindre par les arrhéphores avec le sanctuaire de Courotrophos. Cette dernière est la troisième fille de Cécrops, conformément au témoignage des inscriptions et contrairement aux sources littéraires qui l'appellent Hersé<sup>222</sup>. Cependant, il situe cette enceinte « à l'intérieur de l'espace inscrit dans le *peripatos* », c'est-à-dire aux abords immédiats de l'Acropole, à quelque 400 mètres à vol d'oiseau du sanctuaire d'Aphrodite au bord de l'Ilissos<sup>223</sup>. Une telle distance rend pour le moins curieuse la préposition *οὐ πόρρω* utilisée par la source de Pausanias.

Mais ce n'est pas tout. L'argument avancé par P. Brulé pour rejeter l'identification du sanctuaire d'Aphrodite mentionné par le Périégète repose sur le complément *ἐν τῇ πόλει* utilisé pour situer l'enceinte traversée par le souterrain naturel. Cette expression a été diversement interprétée, certains estimant qu'elle définissait la ville basse par opposition à l'Acropole – ce qui invitait à regarder du côté de l'Ilissos<sup>224</sup> –, d'autres y voyant un emploi archaisant pour *ἀκρό-πολις* et un argument en faveur du sanctuaire du flanc nord<sup>225</sup>. D'après les premiers, dont P. Brulé, Pausanias, qui se trouvait au moment de son excursus au sommet de l'Acropole, n'aurait pas utilisé l'expression *ἐν τῇ πόλει* pour désigner un sanctuaire qui se trouvait quasiment sous ses pieds – ils n'envisagent donc pas que le mot *πόλις* puisse être ici utilisé dans son acception ancienne. Il faut reconnaître que, si Pausanias lui-même rappelle le sens ancien de « *πόλις* » en un autre passage<sup>226</sup>, il ne l'utilise jamais comme tel dans sa description d'Athènes. Sa source d'information, qui laisse le propriétaire du *περίβολος* dans l'anonymat le plus complet, n'a sans doute pas précisé l'endroit exact où devaient se rendre les arrhéphores, soulignant simplement que le sanctuaire ne se trouvait pas sur le plateau de l'Acropole. Dès lors, l'expression *ἐν τῇ πόλει* peut parfaitement s'entendre pour le flanc nord de la citadelle. Un argument supplémentaire réside dans l'utilisation du participe *καλουμένης* pour nommer Aphrodite; en effet, une telle expression donne à penser que l'appellation est conventionnelle. Nous verrons que c'est probablement le cas pour le culte du flanc de l'Acropole<sup>227</sup>.

E. Kadletz a montré, par l'étude des emplois de *οὐ πόρρω* chez Pausanias, que l'expression était sans doute adverbiale; ce n'était donc pas *dans* le sanctuaire d'Aphrodite que se rendaient les petites filles, mais bien dans une enceinte voisine<sup>228</sup>. Quant au souterrain naturel, il devait être en pente, puisque c'est « en bas » (*κάτω*) que les petites filles se déchargeaient de leur

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>224</sup> N. ROBERTSON, *art. cit.* (n. 196), p. 252; P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 89.

<sup>225</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 1 (1932), p. 51; W. BURKERT, *art. cit.* (n. 192), p. 2; E. KADLETZ, *art. cit.* (n. 197), p. 445-446; L. VAN SICHELEN, *art. cit.* (n. 197), p. 89-90.

<sup>226</sup> PAUS., I, 26, 6 : ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει, τότε δὲ ὀνομαζομένη πόλει.

<sup>227</sup> Cf. *infra*, p. 65.

<sup>228</sup> E. KADLETZ, *op. cit.* (n. 197).

fardeau. O. Broneer avait d'abord considéré qu'il devait s'agir de l'escalier menant à la grotte que l'on attribuait alors au culte d'Aglauros<sup>229</sup>. D'autres ont préconisé l'escalier dit « pélasgique »<sup>230</sup>. Une autre découverte d'O. Broneer apporte la solution. En effet, il existe, sur le flanc nord de l'Acropole, une faille dans la roche par laquelle les habitants de l'époque mycénienne se rendaient à l'unique point d'eau directement accessible de la citadelle. Le puits, invisible de l'extérieur, daterait de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. À la fin de ce siècle, les escaliers s'affaissèrent et le ravin se remplit de débris. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, on restaura les escaliers et le souterrain qui servit de passage entre le plateau et le flanc nord de l'Acropole<sup>231</sup>. Il est tentant d'y reconnaître la *κάθοδος ὑπόγειος* de Pausanias, car ce souterrain débouche à l'air libre dans la grotte que l'on attribuait naguère au sanctuaire d'Aglauros, c'est-à-dire non loin du sanctuaire d'Aphrodite, comme l'indique le visiteur. Si l'on serre de près le texte du Périégète, c'est donc cette grotte qui serait le *περίβολος* où s'effectue l'échange. Dès lors, si l'on accepte l'interprétation de P. Brulé qui suppose l'intervention des prêtresses des trois Cécropides, cette grotte pouvait accueillir, non pas le culte d'Aglauros, situé plus à l'est, mais bien celui de Courotrophos, dont le nom et la fonction qu'il suppose s'harmonisent parfaitement avec l'interprétation qu'on a donnée du fardeau des arrhéphores, l'enfant Érichthonios<sup>232</sup>.

Dès lors, même si le sanctuaire d'Aphrodite n'était pas le but ultime des arrhéphores, tout le contexte du flanc nord de l'Acropole où arrivaient les petites filles suggérerait le rapport à la sexualité<sup>233</sup>; n'en prenons pour preuve que les phallus en pierre découverts dans les parages du sanctuaire d'Aphrodite et d'Éros<sup>234</sup>. De plus, ce sanctuaire se situait entre celui d'Aglauros et la grotte que l'on a attribuée à Courotrophos<sup>235</sup>, sorte de trait d'union entre les deux Cécropides trop curieuses.

<sup>229</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 1 (1932), p. 52.

<sup>230</sup> R. VALLOIS, *art. cit.* (n. 195), p. 224.

<sup>231</sup> O. BRONEER, *A Mycenaean Fountain in the Acropolis*, in *Hesperia*, 8 (1939), p. 317-429; J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8), p. 172. – W. BURKERT, *art. cit.* (n. 195), p. 2-3, fait remonter à cette époque l'introduction de l'arrhéphorie dans les rites athéniens.

<sup>232</sup> De surcroît, le parcours des arrhéphores, si l'on admet l'interprétation de la mort initiatique, correspond parfaitement à celui que leurs correspondants mythiques, les Cécropides, ont emprunté pour mourir puisqu'elles se sont jetées du haut de l'Acropole.

<sup>233</sup> C'est là que Créuse est violée par Apollon (EUR., *Ion*, 10-13) et que Myrrhine, dans la *Lysistrata* d'Aristophane (v. 910-911), attire son mari consumé de désir, pour finalement l'abandonner sans lui donner satisfaction. – Cf. aussi C. CALAME, *I Greci e l'Eros*, Bari, 1992, p. 134-138.

<sup>234</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 2 (1933), p. 346; 4 (1935), p. 125-126; I.T. HILL, *op. cit.* (n. 146), p. 103.

<sup>235</sup> On se posera la question de savoir si la Courotrophos des inscriptions peut être identifiée avec la Gé *Kourotrophos* mentionnée par Pausanias peu avant les Propylées, dans un sanctuaire qu'elle partageait avec Déméter *Chloë* (cf. *supra*, p. 26). Si tel était le cas, la localisation du culte dans la grotte dite « d'Aglauros » ne pourrait se justifier. Compte tenu de l'identification de

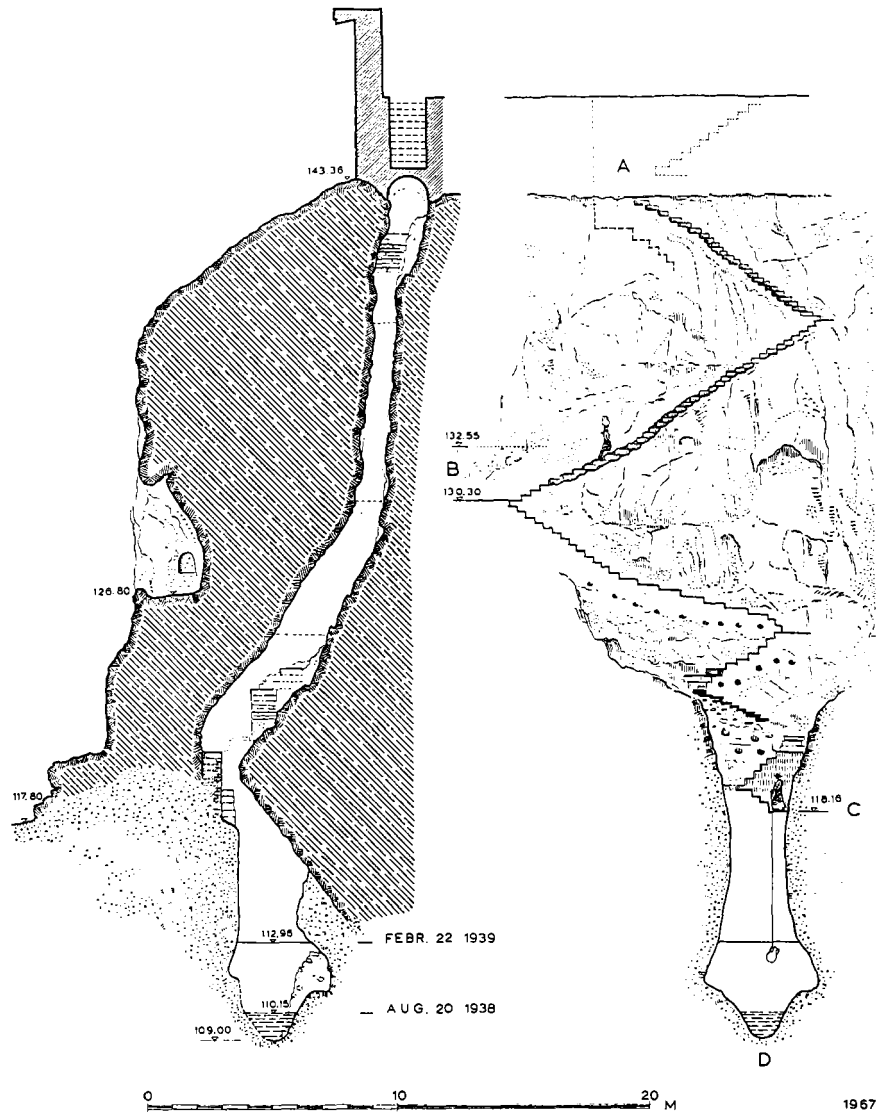


Fig. 5. Coupes de l'escalier menant à la fontaine mycénienne  
(d'après J. TRAVLOS, *op. cit.* [n. 8], p. 75, fig. 96)

Courotrophos avec l'une des Cécropides, on postulera plutôt l'existence indépendante des deux cultes, tout en soulignant la communauté des significations, et la proximité, pour l'une comme pour l'autre, d'un culte d'Aphrodite. Cf. aussi *infra*, p. 60-62, à propos de Blauté et Courotrophos.

L'imagerie attique a proposé de nombreuses illustrations de la naissance d'Érichthonios<sup>236</sup>. L'une d'entre elles, sur un cratère en calice de la collection Adolphseck, présente la naissance miraculeuse sur l'Acropole, et la corbeille sacrée recouverte d'un voile est bien en évidence au centre de l'image. Dans l'angle supérieur gauche apparaît une figure féminine qu'un petit Éros permet d'identifier comme Aphrodite<sup>237</sup>. Erika Simon a interprété la présence de la déesse en référence au rituel arrhéphorique, considérant que les petites filles arrivent dans son sanctuaire<sup>238</sup>. Ainsi, même en estimant que le texte de Pausanias ne permet pas de formuler une conclusion aussi précise, il n'en reste pas moins que l'épisode mythique et sa réactualisation rituelle baignent dans une atmosphère marquée des pouvoirs d'Aphrodite, ce que viendrait opportunément illustrer le cratère en question.

L'imagerie offre un autre élément d'appréciation de cette question. Il s'agit d'un fragment d'une hydrie du Peintre de Cléophon conservé à Tübingen et daté des environs de 440/430 avant J.-C.<sup>239</sup> On y voit représentées Aphrodite assise – une inscription permet l'identification – le regard tourné vers un oiseau qui vole dans sa direction et, derrière elle, une jeune fille prête à lancer une balle de la main droite. Un autre personnage féminin, derrière la joueuse de balle, tient une sorte de rameau à volutes. Le jeu de balles, bien attesté parmi les activités des arrhéphores sur l'Acropole<sup>240</sup>, a généralement conduit les interprètes du fragment à y voir l'indication d'une relation entre Aphrodite et les jeunes servantes d'Athéna<sup>241</sup>. La référence au type iconographique de l'Aphrodite « assise », située par A. Delivorrias dans le petit sanctuaire du flanc de l'Acropole<sup>242</sup>, permettrait de faire le rapprochement entre cette proximité iconographique et la topographie cultuelle. À condition d'accepter que la balle soit un élément d'identification suffisant pour reconnaître une arrhéphore.

<sup>236</sup> Cf. C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 195), p. 34-37; P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 13-79.

<sup>237</sup> Erika SIMON, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959, p. 51, 53 fig. 32; C. BÉRARD, *ibid.*, p. 37.

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> ARV<sup>2</sup>, 1147, 61; A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), n° 827 et 1559. Cf. G. SCHNEIDER-HERRMANN, *Der Ball bei den Westgriechen*, in *BVAB*, 46 (1971), p. 123-133, surtout p. 132-133 : elle montre que les contextes où apparaissent des balles dans la céramique occidentale sont souvent érotiques, au-delà du caractère ludique de l'objet.

<sup>240</sup> Une aire de jeu leur était réservée sur l'Acropole. Cf. P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 90-91.

<sup>241</sup> G. SCHNEIDER-HERRMANN, *art. cit.* (n. 239), p. 132-133.

<sup>242</sup> Cf. *infra*, p. 73.



#### 2.1.4. Blauté et Courotrophos

Deux inscriptions du II<sup>e</sup> siècle de notre ère posent des problèmes particulièrement complexes, que leur caractère tardif placerait en dehors de notre propos si les informations qu'elles renferment ne s'inscrivaient au sein de réalités religieuses plus anciennes, directement en relation avec les données topographiques que l'on vient d'étudier<sup>243</sup>. L'une, déjà reprise dans les *Inscriptiones Graecae*, mentionnait<sup>244</sup> :

Εἴσοδος πρὸς ση-  
κὸν βλαύτης καὶ  
κουροτρόφου ἀνει-  
μένη - - - - -

que venait bientôt compléter une autre inscription, identique, permettant de restituer, à la quatrième ligne, le datif τῷ δήμῳ<sup>245</sup>. Il s'agit donc de deux indications de « l'entrée de l'enceinte sacrée de Blauté et de Courotrophos, ouverte au peuple ».

En grec, βλαύτη signifie « sandale » et désigne un objet. Mais, au vu des deux inscriptions, une divinité doit avoir porté ce nom comme tel, ou éventuellement comme épiclèse. Les seuls témoignages que l'on puisse invoquer sont tardifs et obscurs. Hézychios, sous l'entrée βλαύτη, parle d'un τόπος Ἀθήνησι, sans autre précision sur cet « endroit à Athènes ». Pollux, pour sa part, fait de ἡ βλαύτη un genre de sandale, σανδαλίου τι εἶδος, et associe ce nom à un héros à Athènes, ἥρωες Ἀθήνησιν ὁ ἐπὶ βλαύτη<sup>246</sup>. Au vu de ces éléments disparates, plusieurs hypothèses ont fleuri. Par exemple, étant donné la proximité phonétique des noms Blauté et Blasta, la mère d'Épiménide, celui-ci est devenu « le héros à la sandale »<sup>247</sup>. Autre exemple : Jean le Lydien affirme que βλάττα est, chez les Phéniciens, une dénomination d'Aphrodite<sup>248</sup>, ce qui n'est pas sans évoquer le mot sémitique Ba'alat<sup>249</sup>. Encore faut-il savoir

<sup>243</sup> Les grandes lignes de l'interprétation de *Blauté* ont déjà été présentées dans V. PIRENNE, *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, in *Studia Phoenicia, V : Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Leuven, 1987, p. 153-155, mais son identification précise, de même que celle de Courotrophos sont ici réexaminées et les conclusions ont été nuancées.

<sup>244</sup> IG, II<sup>2</sup>, 5183.

<sup>245</sup> B.D. MERITT, *Greek Inscriptions*, in *Hesperia*, 26 (1957), p. 91, n° 40.

<sup>246</sup> POLLUX, VII, 87 (Bethe, II, p. 76).

<sup>247</sup> A.N. OIKONOMIDES, *op. cit.* (n. 45), p. 39-43.

<sup>248</sup> JEAN LE LYDIEN, *Des Mois*, I, 21 : καὶ Βλάττα δέ, ἐξ ἧς τὰ βλάττια λέγομεν, ὄνομα Ἀφροδίτης ἐστὶ κατὰ τοὺς Φοίνικας... Cf. Brigitte SERVAIS-SOYEZ, *Aphrodite Ouranie...*, *art. cit.* (n. 31), p. 195; EAD., *Musique et Adonies*, in *Adonis (Colloque de Rome 1982)*, Roma, 1984, p. 96. – En latin, *blatta* peut signifier la pourpre, ce qui aurait pu faciliter le jeu de mots.

<sup>249</sup> Ch. PICARD, *art. cit.* (n. 195), p. 158; W. DÉONNA, *Aphrodite, la femme et la sandale*, in *Revue intern. de Sociologie* (1936), p. 11-12; L. BESCHI, *art. cit.* (n. 63), p. 519; I.T. HILL, *op. cit.*

si la Ba'alat sémitique serait devenue Blauté par homophonie, et la sandale un attribut à la suite d'un jeu de mots, ou bien si la sandale, déjà associée à la déesse, aurait pu contribuer à l'assimilation Ba'alat-Blauté<sup>250</sup>. La première solution serait la plus vraisemblable, à condition de souscrire à une telle hypothèse.

Il n'est cependant pas inutile, avant d'accepter un tel rapprochement linguistique pour le moins complexe, d'interroger les témoignages grecs autour de la sandale. L'iconographie offre de nombreux exemples d'Aphrodite prête à frapper Éros ou Pan avec sa sandale, tant dans la petite plastique que dans la céramique<sup>251</sup>, et la sandale elle-même, sans la présence d'Aphrodite, peut évoquer un contexte érotique que Semni Karouzou a eu le mérite de mettre en évidence, sans recourir à un comparatisme tous azimuts<sup>252</sup>. Qu'elle soit lancée en direction de jeunes mariés en procession<sup>253</sup>, qu'elle tombe du lit où s'enlacent des amants<sup>254</sup> ou encore qu'elle soit brandie par Éros lui-même à l'endroit d'un éromène<sup>255</sup>, la sandale appartient sans contexte au registre érotique, et la fustigation dont parle Hésychios pour gloser le verbe βλαυτοῦν<sup>256</sup> fait tout particulièrement référence à la βλαύτη.

Il est dès lors tentant de mettre la Blauté de nos deux inscriptions en relation avec Aphrodite et de voir dans la représentation de la déesse qui menace Éros ou Pan de sa sandale une illustration du thème, qui n'est cependant pas, comme on l'a trop souvent cru, exclusive<sup>257</sup>. En effet, Éros peut aussi dans certains cas détacher la sandale de la déesse<sup>258</sup> et le type d'Aphrodite la détachant elle-même est bien connu<sup>259</sup>.

D'un point de vue topographique, les inscriptions indiquent que Blauté et Kourotrophos partageaient le même enclos sacré, ce qui a conduit maints auteurs modernes à situer au flanc sud-ouest de l'Acropole le σηκός en question, puisque Pausanias avait mentionné dans ce secteur un sanctuaire de Gé *Kourotrophos* et de Déméter *Chloé*. Dans un même mouvement,

(n. 146), p. 132; Brigitte SERVAIS-SOYEZ, *Aphrodite Ouranie...*, art. cit. (n. 36), p. 195; EAD., *Musique et Adonies...*, art. cit. (n. 248), p. 66. – Contra : G.W. ELDERKIN, *The Hero on a Sandal*, in *Hesperia*, 10 (1941), p. 381.

<sup>250</sup> W. DÉONNA, art. cit. (n. 249), p. 11-12. – Sur le symbolisme général du motif, outre l'article de W. Déonna, on verra W. FAUTH, *Aphrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate*, in *GB*, 12-13 (1985-1986), p. 193-211.

<sup>251</sup> Cf. A. DELIVORRIAS, art. cit. (n. 32), n° 514, 515, 1252-1254.

<sup>252</sup> Semni KAROUZOU, *Die 'Schutzfliehende' Barbertni*, in *AK*, 13 (1970), p. 34-51, surtout 38-43.

<sup>253</sup> *ARV*<sup>2</sup>, 1317, 1 (*Para*, 478); S. KARUSU, art. cit. (n. 252), pl. 25, fig. 3.

<sup>254</sup> *ARV*<sup>2</sup>, 371, 24; *ibid.*, pl. 24, fig. 7.

<sup>255</sup> *ARV*<sup>2</sup>, 428, 13; *ibid.*, p. 43, fig. 6.

<sup>256</sup> HÉSYCHIOS, s.v. βλαυτοῦν (Latte, I, p. 329)· πλήσσειν σανδαλίῳ, οἱ δὲ ὑποδήματι.

<sup>257</sup> Cf. J. MARCADÉ, *Au Musée de Délos*, Paris, 1969, p. 395.

<sup>258</sup> A. DELIVORRIAS, art. cit. (n. 32), n° 591, 826 (?).

<sup>259</sup> *Ibid.*, n° 462-515.

Aphrodite *Pandēmos*, voisine des précédentes, devenait très naturellement Blauté<sup>260</sup>. Si l'on avait naguère accepté une telle localisation<sup>261</sup> – sans toutefois accepter aussi directement l'assimilation Blauté-Aphrodite *Pandēmos* –, il semble aujourd'hui que les informations topographiques dégagées à propos du rituel des arrhéphores permettent de poser le problème en d'autres termes. En effet, si l'on accepte d'identifier l'ancienne grotte d'Aglauros avec le sanctuaire de la Cécropide Courotrophos, et si cette Courotrophos est effectivement la divinité qui partage le même σηκός que Blauté, alors c'est au flanc nord de l'Acropole qu'il convient de situer l'enceinte en question plutôt qu'au sud-ouest. Si l'on accepte en outre que le nom de Blauté a pu désigner, à partir d'une époque indéterminée, la déesse Aphrodite, alors c'est la déesse du sanctuaire dégagé par O. Broneer qui était ainsi dénommée plutôt que la *Pandēmos*. Enfin, si l'on considère le contexte du rituel arrhéphorique tel qu'il a été défini ci-dessus, il serait très satisfaisant de voir réunies en une enceinte commune deux divinités aussi intéressées à l'initiation des petites filles. En atteignant la grotte de Courotrophos, elles seraient également arrivées dans le sanctuaire d'Aphrodite<sup>262</sup>. Néanmoins, il faut souligner qu'il ne nous a pas été possible d'évaluer sur place le degré de pertinence de cette hypothèse au vu de la topographie des lieux. À regarder les plans disponibles<sup>263</sup>, il semble que la grotte dite d'Aglauros donnait sur une terrasse voisine de celle qui accueillait le sanctuaire d'Éros et d'Aphrodite, mais séparée de celui-ci par un rocher en relief que contournait le péripatos, assurant ainsi la liaison entre les deux déesses<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> PAUS., I, 22, 3. – Entre autres Ch. PICARD, *art. cit.* (n. 195), p. 158; W. DÉONNA, *art. cit.* (n. 249), p. 47-48; L. BESCHI, *art. cit.* (n. 63), p. 519.

<sup>261</sup> V. PIRENNE, *Aspects orientaux...*, *art. cit.* (n. 243), p. 154-155.

<sup>262</sup> Ne pourrait-on pas, dès lors, voir dans le ἥρωσ Ἀθήνησιν ὁ ἐπὶ βλαύτη de POLLUX (note 246) une corruption pour ἔρωσ Ἀθήνησιν ὁ ἐπὶ βλαύτη, plutôt que d'y reconnaître Égée (cf. le résumé de cette identification chez W. FAUTH, *art. cit.* [n. 250], p. 196)? La fréquence de l'apparition d'Éros dans l'iconographie d'Aphrodite en relation avec la sandale et sa présence attestée dans le petit sanctuaire du flanc nord rend cette lecture possible. – Sur la sandale désignée par βλαύτη en relation avec le banquet, cf. HERMIPPOS, fr. 48 Kassel-Austin (*PCG*, V [1986], p. 583-584), cité par ATHÉNÉE, XV, 668a; PLATON, *Banquet*, 174a.

<sup>263</sup> Cf. notre figure 4, p. 55.

<sup>264</sup> Il n'est peut-être pas indifférent à cet égard de trouver, dans les *Dialogues de courtisanes* de LUCIEN (5, 1), un juron « par la Courotrophe » dans la bouche d'une des prostituées mises en scène. C'est également ainsi que Sophocle invoquera la déesse (ATHÉNÉE, XIII, 592a) et qu'une épigramme de l'*Anthologie Palatine* (VI, 318) la qualifie. Cf. aussi G.E. VULGO GIGANTE, *La Kourotophos samia e un epigramma omerico*, in *PP*, 256 (1991), p. 33-36.

## 2.2. Entre l'Acropole et l'Ilissos

En situant sur le flanc nord de l'Acropole le point d'arrivée des arrhéphores, on a implicitement accepté que l'Aphrodite du lieu était qualifiée d'ἐν κήποις. Il faut cependant constater que Pausanias est le seul témoin qui atteste un tel nom pour la déesse à cet endroit, les deux inscriptions retrouvées sur place évoquant respectivement une fête d'Éros et une Aphrodite sans autre détermination. Ce culte conjoint, au vu de la forme des lettres des inscriptions, remonte au moins au milieu du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>265</sup>, date qui constitue également un *terminus ante quem* pour l'origine du sanctuaire de l'Ilissos dont la prestigieuse statue due à l'art d'Alcamène doit avoir été réalisée dans la deuxième moitié du siècle<sup>266</sup>.

Si les deux cultes d'Aphrodite, comme le laisse entendre Pausanias, portent bien le même nom, il importe de savoir quelle en est l'origine. Dès la découverte du sanctuaire du flanc de l'Acropole, les avis se sont partagés. Oscar Broneer a estimé que le culte de l'Acropole était antérieur à celui de l'Ilissos et que, après le transfert *extra muros*, Aphrodite avait donné son nom au quartier qui l'accueillait, puisque Pausanias atteste que l'endroit où s'élevait le temple s'appelait «Jardins»<sup>267</sup>. Dans cette perspective, c'est le caractère propre de la divinité qui a suscité sa qualification ἐν κήποις, laquelle serait devenue, dans un second temps, un toponyme. Ch. Picard a, quant à lui, fait l'hypothèse inverse. Après avoir proposé l'antériorité du culte hors-les-murs par rapport à celui de la citadelle, il en vint à considérer le nom Κῆποι comme un lieu-dit et, de là, l'épithète ἐν κήποις comme une simple référence topographique<sup>268</sup>.

Que nous disent les témoignages anciens ?

- 1) Pline l'Ancien présente la statue de *Venus quae appellatur 'Αφροδίτη ἐν κήποις*<sup>269</sup>.
- 2) Pausanias désigne nommément l'endroit οἱ Κῆποι où se trouve un temple d'Aphrodite qu'il ne qualifie pas immédiatement. Ensuite, on apprend que deux figurations de la déesse coexistent en ce lieu, un pilier hermaïque représentant Aphrodite *Ourania* « tout près du temple », et la statue τῆς 'Αφροδίτης ἐν τοῖς κήποις exécutée par Alcamène. Le complément ἐν τοῖς κήποις se trouve dans les manuscrits, mais a gêné pas mal d'éditeurs, qui l'ont corrigé en τῆς 'Αφροδίτης τῆς ἐν κήποις<sup>270</sup>.

<sup>265</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 1 (1932), p. 43-44.

<sup>266</sup> E. LANGLOTZ, *op. cit.* (n. 195), p. 10-14.

<sup>267</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 1 (1932), p. 53.

<sup>268</sup> Ch. PICARD, in *RA* (1956), p. 98.

<sup>269</sup> PLINE, *Hist. Nat.*, XXXIV, 16.

<sup>270</sup> PAUS., I, 19, 2. Cf. Marjorie MILNE, in *AJA*, 60 (1956), p. 203.

- 3) Le même Pausanias, à propos du rituel arrhéphorique, parle de τῆς καλουμένης ἐν κήποις Ἀφροδίτης<sup>271</sup>.
- 4) Lucien, dans un de ses *Dialogues de Courtisanes*, parle du sacrifice d'une jeune génisse à Aphrodite τῇ οὐρανίᾳ τῇ ἐν κήποις<sup>272</sup>.
- 5) Le même Lucien, dans ses *Portraits*, exalte la beauté de l'œuvre d'Alcamène τὴν ἐν κήποις Ἀθήνησι puis simplement τῆς ἐν κήποις<sup>273</sup>.
- 6) Le tableau des emprunts de l'État aux sanctuaires entre 426 et 422, déjà évoqué, porte la mention : Ἀφροδί]τῆς ἐν κέποις<sup>274</sup>.

Les six sources utilisent donc l'expression ἐν κήποις, si l'on admet la correction du texte de Pausanias en I, 19, 2. Il faut néanmoins distinguer trois groupes de témoignages : tout d'abord, Pline (1) et la première mention de Lucien (4) qui s'intéressent uniquement à la plastique du chef-d'œuvre d'Alcamène et rendent compte du nom de la statue; deuxièmement, Pausanias en I, 19, 2 (2), et la seconde attestation de Lucien (5) qui placent une Aphrodite *Ourania* « dans des jardins »; troisièmement, Pausanias en I, 27, 3 (3) et l'inscription (6) qui semblent se référer à un titre religieux.

Il y avait donc, à l'époque de Pausanias, deux statues dans l'enceinte des Jardins : un pilier hermaïque, à côté du temple, et la statue d'Alcamène. Cela signifie-t-il que deux aspects différents d'Aphrodite étaient honorés dans un même sanctuaire ou bien sommes-nous en présence d'une seule figure divine dont deux représentations ont été conservées<sup>275</sup> ? Il arrivait parfois que plusieurs statues coexistent dans un lieu sacré. La plupart du temps, l'ancienne idole était conservée à côté d'une représentation mieux adaptée à l'évolution des goûts esthétiques et des possibilités techniques<sup>276</sup>. Or ce développement s'est particulièrement manifesté à partir du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, par l'entremise des œuvres de sculpteurs éminents comme ceux de l'école de Phidias. Dans cette perspective, la statue réalisée par Alcamène serait venue se juxtaposer à l'image primitive de la déesse en forme de pilier<sup>277</sup>. Un tel point de vue signifie que c'est Aphrodite *Ourania* qui est principalement honorée au bord de l'Ilissos, et que Lucien présente une vision très pertinente de la situation en parlant d'« Aphrodite *Ourania*, celle qui se trouve dans des jardins ». Dans ce cas, le caractère toponymique du déterminant ἐν κήποις est

<sup>271</sup> PAUS., I, 27, 3.

<sup>272</sup> LUCIEN, *Dial. Court.*, 7 1.

<sup>273</sup> *ID.*, *Portraits*, 4 et 6.

<sup>274</sup> *IG*, I<sup>2</sup>, 324, l. 80; *SEG*, X, 227. Cf. B.D. MERITT, *op. cit.* (n. 142), p. 22.

<sup>275</sup> La question est surtout posée par l'essai d'E. LANGLOTZ, *Aphrodite in den Gärten*, *op. cit.* (n. 195), où il tente de reconstituer l'œuvre d'Alcamène en étudiant le décor des vases de la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Cf. *infra*, p. 72-73.

<sup>276</sup> Ch. PICARD, art. *statua*, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. des Ant.*, IV, 2 (1911), p. 1472-1473.

<sup>277</sup> C'est l'hypothèse d'E. LANGLOTZ, *op. cit.* (n. 195), p. 26.

incontestable. Cependant, le pilier hermaïque décrit par Pausanias n'est pas un *xoanon* de la déesse, comme nous le verrons<sup>278</sup>. De plus, en I, 19, 2, Pausanias signale d'emblée se trouver dans le lieu «qu'ils appellent les jardins» et, quelques lignes plus loin, il précise que l'Aphrodite d'Alcamène est «dans les jardins». Si l'expression était une simple indication de lieu, elle constituerait une répétition assez curieuse. Cette précision se justifie indubitablement par le fait qu'il vient de parler d'une statue d'Aphrodite *Ourania*, avec laquelle il ne faut pas confondre celle qu'a réalisée Alcamène.

Ceci dit, il est délicat de prétendre que les deux aspects ainsi évoqués sont indépendants. Bien plus, la nature même d'Aphrodite «dans des jardins» la rend implicitement ouranienne<sup>279</sup>, mais l'inscription atteste le caractère officiel du déterminant ἐν κήποις. Il est néanmoins impossible de préciser si ce document comptable du temps de la Guerre du Péloponnèse fait référence au sanctuaire de l'Acropole ou à celui de l'Ilissos.

Sans nier que la représentation du jardin s'enracine profondément dans la personnalité d'Aphrodite, il semble pourtant que l'origine de la détermination est topographique : c'est parce qu'elle était honorée dans un quartier nommé «les Jardins» que la déesse a reçu cette épithète. Une telle affirmation ne dissocie pas pour autant la déesse des jardins qui l'accueillent, car le cadre fleuri et champêtre des bords de l'Ilissos, qui a suscité le toponyme, devait précisément correspondre à la manière dont les Anciens appréhendaient leur déesse. Par contre, cela implique que le sanctuaire de l'Ilissos est antérieur à celui de l'Acropole auquel il a alors donné son nom, ce qui permet de comprendre l'expression τῆς καλουμένης Ἀφροδίτης ἐν κήποις de Pausanias, puisque, *a priori*, le rocher de l'Acropole correspond assez peu à l'image d'un jardin, à moins de supposer l'existence d'une structure artificielle. Un parallèle peut être invoqué : le culte de l'Artémis de Brauron avait un correspondant sur l'Acropole où la déesse était *Brauronia*; personne n'aurait songé à affirmer que l'épithète toponymique puisse s'appliquer strictement à la citadelle athénienne. Il est dès lors tentant de concevoir le sanctuaire du flanc nord comme le reflet, au cœur de la cité, du sanctuaire logé au bord de l'Ilissos, tout comme Zeus et Apollon avaient leurs sanctuaires respectifs de part et d'autre.

D'après Alexis de Samos, des courtisanes qui accompagnaient l'armée de Périclès pendant la guerre samienne de 440/39 ont fondé un sanctuaire d'Aphrodite ἐν ἔλει ou ἐν καλάμοις à Samos<sup>280</sup>. La parenté de l'épithète avec l'attribution ἐν κήποις de la déesse athénienne est frappante et met particulièrement en lumière le caractère topographique de l'appellation, puisque le qualificatif n'a pas été transposé comme tel, mais bien adapté aux réalités propres à l'endroit de la fondation du culte, que l'accent soit mis sur les marais

<sup>278</sup> Cf. *infra*, p. 67-70.

<sup>279</sup> Cf. *infra*, p. 66-70.

<sup>280</sup> ALEXIS, 539 F 1 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 522), cité par ATHÉNÉE, XIII, 572f. D'après F. JACOBY, *FGrH*, IIIb Kommentar, p. 459, l'époque à laquelle il a vécu est impossible à déterminer.

ou sur les joncs qui y pullulent<sup>281</sup>. C'est un argument supplémentaire en faveur de l'interprétation topographique de l'épithète ἐν κήποις<sup>282</sup>.

### 2.3. L'Ourania de l'Ilissos

Nous avons montré ailleurs les affinités d'Aphrodite avec l'Orient, et tout spécialement avec l'île de Chypre, lorsqu'elle porte l'épithète *Ourania*<sup>283</sup>. C'est ainsi qu'Hérodote et Pausanias qualifient la déesse pour décrire son arrivée en Grèce<sup>284</sup> et, au Pirée, c'est sous ce nom que des habitants de Kition de Chypre introduiront le culte de leur déesse insulaire<sup>285</sup>.

La *Théogonie* d'Hésiode offre sans doute la référence essentielle à l'identité d'*Ourania* puisque Aphrodite y est fille d'Ouranos, tout en prenant pied dès sa naissance sur le sol chypriote<sup>286</sup>. Néanmoins, dans l'œuvre hésiodique, les seules *Ourania* sont une Muse<sup>287</sup> et une Océanide<sup>288</sup>. L'épithète n'est pas attribuée à Aphrodite : serait-ce que la déesse est devenue *Ourania* par référence à la paternité d'Ouranos, ou Hésiode a-t-il expliqué ainsi, sans y faire explicitement référence, une épithète qui lui est antérieure ?

Il n'est guère possible de choisir entre ces deux solutions, même s'il est évident que, pour un Grec de l'époque classique, Aphrodite est *Ourania* en tant que fille d'Ouranos<sup>289</sup>. Elle est déesse céleste, fille du ciel divinisé, mais son ciel est physique et les hauteurs qu'elle fréquente ne sont pas celles de la morale platonicienne, nous l'avons déjà montré<sup>290</sup>.

<sup>281</sup> Les manuscrits du livre IX d'Hérodote, qui mentionnent une expédition grecque à Samos, présentent une difficulté de lecture pour le nom de l'endroit où les Grecs débarquent : ils portent ἐν καλαμίσοισι ou ἐν λαμησίσοισι ou ἐν λαμισίσοισι. Les éditeurs, se fondant sur le texte d'Alexis, corrigent généralement en ἐν Καλάμοις. Si cette correction est exacte, le culte d'Aphrodite à Samos présente exactement la même ambiguïté qu'à Athènes.

<sup>282</sup> On a montré ailleurs que ce texte apportait peut-être la preuve que l'Aphrodite Ἐταίρα, que CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, II, 39, 2, situe à Athènes, était une appellation populaire de l'Aphrodite ἐν κήποις : V. PIRENNE-DELFORGE, *Ourania et Pandēmos...*, art. cit. (n. 69).

<sup>283</sup> V. PIRENNE, *Aspects orientaux...*, art. cit. (n. 243), dont nous reprenons ici les remarques sur *Ourania*, p. 148-153.

<sup>284</sup> Cf. *infra*, p. 217-220.

<sup>285</sup> L'autorisation d'élever un sanctuaire à la déesse sur le terrain acheté par les Kitiens date de 333 avant notre ère : IG, II<sup>2</sup>, 337 = LSCG, n° 34; Syll.<sup>3</sup>, 280; M.N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford, 1948, p. 250-252, n° 189. Autre inscription du IV<sup>e</sup> siècle : IG, II<sup>2</sup>, 4636 : Ἀριστοκλέα Κιτιᾶς Ἀφροδίτῃ Οὐρανίαι εὐξαμένη ἀνέθηκεν. – Marie-Françoise BASLEZ, *Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines*, in *Studia Phoenicia*, IV : *Religio Phoenicia*, Namur, 1986, p. 289-305, surtout p. 293, 300-302, souligne tout particulièrement le rôle des affinités fonctionnelles dans le processus d'assimilation. Cf. aussi R. GARLAND, *The Piraeus*, London, 1987, p. 112-113.

<sup>286</sup> HÉS., *Théog.*, 154-206. Cf. *infra*, p. 312-317.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 350.

<sup>289</sup> Cf. *infra*, p. 437-438.

<sup>290</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, *Ourania et Pandēmos...*, art. cit. (n. 69).

### 2.3.1. Le pilier hermaïque

Il convient de rejeter d'emblée une possibilité d'interprétation du type iconographique, décrit par Pausanias, en fonction d'un autre passage de son œuvre. Il a vu, à Délos, un petit *xoanon* d'Aphrodite que Thésée aurait reçu d'Ariane pour finalement le consacrer à Apollon Délien<sup>291</sup>. Même si l'expression τετράγωνον σχῆμα est ici utilisée, il ne s'agit que de la partie inférieure de la statue. De surcroît, Pausanias a constaté la détérioration de la main droite de la statue, preuve qu'il ne s'agissait pas d'un hermès au sens strict. Cette constatation donne à penser que les Jardins de l'Ilissos ne conservaient pas une antique image de la déesse, que l'œuvre d'Alcamène serait venue relayer.

Lorsqu'on étudie la figure d'Aphrodite *Ourania*, c'est le plus souvent vers la statue de la déesse à Élis que l'on se tourne. Pausanias n'a pas manqué de décrire le chef-d'œuvre d'or et d'ivoire sculpté par Phidias<sup>292</sup> et représentant la déesse debout, l'un des deux pieds posés sur une tortue<sup>293</sup>. Voici vingt-cinq ans, S. Settis, dans une analyse très fouillée et très complète de l'Aphrodite *Ourania* de Phidias, ne s'est pas limité à une étude archéologique et plastique, mais a cherché à préciser la nature de la déesse au travers de ses attributs<sup>294</sup>. Son interprétation se fonde sur l'image de la statue de Phidias que reflète l'Aphrodite Brazza conservée à Berlin<sup>295</sup> : on y voit la déesse posant le pied gauche sur la carapace d'une tortue – restaurée –, ce qui provoque un déséquilibre dans le mouvement, que vient compenser un appui sous le bras gauche. Cet appui nécessaire a aujourd'hui disparu, mais S. Settis estime qu'il devait se présenter sous la forme d'un pilier hermaïque de la déesse<sup>296</sup>. Il va même jusqu'à supposer que l'Aphrodite Brazza de Berlin n'est autre que la statue mentionnée par Pausanias à Athènes, qui aura confondu le marbre de Paros et celui du Pentélique<sup>297</sup>. Il convient d'être davantage mesuré et l'on a ci-dessus renoncé, peut-être provisoirement, à se prononcer sur l'apparence exacte de cette *Ourania* athénienne<sup>298</sup>. Cette réserve émise, l'analyse du pilier hermaïque qu'offre S. Settis doit être prise en compte.

<sup>291</sup> PAUS., IX, 40, 3-4 : καὶ Δηλίοις Ἀφροδίτης ἐστὶν οὐ μέγα ξόανον, λελωμασμένον τὴν δεξιὰν χεῖρα ὑπὸ τοῦ χρόνου· κάτεισι δὲ ἀντὶ ποδῶν ἐς τετράγωνον σχῆμα, « Les Déliens possèdent un petit *xoanon* d'Aphrodite dont la main droite a été endommagée sous l'effet du temps; à la place des pieds, il repose sur une base carrée »; CALLIM., *Hymne à Délos*, 307-315. Cf. A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 10, n° 9. Cf. *infra*, p. 395-398.

<sup>292</sup> PAUS., VI, 25, 2. Cf. *infra*, p. 232.

<sup>293</sup> Sur la signification de la tortue, cf. *infra*, p. 232-236.

<sup>294</sup> S. SETTIS, *op. cit.* (n. 99).

<sup>295</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 28, n° 177.

<sup>296</sup> S. SETTIS, *op. cit.* (n. 99), p. 16-18. Une étude de la statue elle-même et l'existence d'exemples parallèles viennent solidement étayer cette hypothèse.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 18-22.

<sup>298</sup> Cf. *supra*, p. 34.



Le pilier hermaïque rappelle deux éléments déjà évoqués : la statue d'Aphrodite *Ourania* vue par Pausanias dans « les Jardins » au bord de l'Ilissos<sup>299</sup> et le pilier à tête féminine découvert dans un puits hellénistique non loin du sanctuaire d'*Ourania* sur l'agora et daté du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>300</sup> Ce dernier, au dire de S. Settis, serait une figuration miniature (32 cm de haut) de l'Aphrodite *Ourania* des Jardins. Allant plus loin, il en fait l'image réduite de l'appui nécessaire au soutien latéral de l'œuvre de Phidias<sup>301</sup>. Il existe de nombreuses sculptures d'Aphrodite s'appuyant sur ce type de pilier et, parmi les piliers hermaïques à tête féminine conservés, on a souvent reconnu des représentations de la déesse<sup>302</sup>.

Dès lors, c'est vers l'Orient, et surtout vers Chypre, qu'il faut se tourner pour retrouver l'image de culte de la déesse, puisque Aphrodite *Ourania* y plonge une partie de ses racines<sup>303</sup>. À Paphos, le principal centre de culte, la déesse n'était pas représentée sous une forme humaine, mais comme un cône, une pyramide ou un omphalos, selon les auteurs<sup>304</sup>. Cette figuration aniconique est illustrée par des monnaies, des bagues et des sceaux<sup>305</sup>. À Amathonte, autre foyer important de son culte insulaire, il semble bien que la déesse ait présenté une bisexualité soulignée, dans l'iconographie de sa statue de culte, par le port de la barbe et par une stature virile<sup>306</sup>. Elle y aurait porté, notamment, le nom d'Aphroditos<sup>307</sup>. Philochore, dans son *Atthis*, affirme que cet(te) Aphroditos est « la lune et que lui font des sacrifices des hommes avec des vêtements féminins, des femmes avec des vêtements masculins, parce que la lune est considérée à la fois comme mâle et femelle »<sup>308</sup>. Il est délicat d'affirmer que ce fragment concerne plus une pratique athénienne qu'un culte chypriote, mais sa présence dans un ouvrage concernant l'Attique n'est sans doute pas indifférente. En effet, la Comédie ancienne a conservé un écho de l'introduction en Attique, au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., de ce dieu-déesse

<sup>299</sup> Cf. *supra*, p. 48.

<sup>300</sup> T.L. SHEAR, *art. cit.* (n. 15), p. 238-239, fig. 37; Evelyn B. HARRISON, *op. cit.* (n. 17), p. 138-139, 167-169 : d'après elle, il s'agirait d'Artémis; J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8), p. 79, fig. 105; A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 11, n° 20.

<sup>301</sup> S. SETTIS, *op. cit.* (n. 99), p. 127-129.

<sup>302</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 10-12. – Sur l'origine des piliers hermaïques représentant Hermès à Athènes, cf. Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos*, in *TR*, 7 (1986), p. 193-211, surtout p. 199-204.

<sup>303</sup> Cf. *infra*, p. 309-369, pour une présentation circonstanciée des rapports entre la déesse et l'île.

<sup>304</sup> TACITE, *Hist.*, II, 3. Cf. *infra*, p. 340.

<sup>305</sup> Cf. *infra*, p. 337-338.

<sup>306</sup> MACROBE, *Saturn.*, III, 8. Cf. *infra*, p. 351.

<sup>307</sup> HÉSYCHIUS, *s.v.* Ἀφροδίτης (Latte, I, p. 296).

<sup>308</sup> PHILOCHORE, 328 F 184 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 184), cité par MACROBE, *Saturn.*, III, 8. Cf. *infra*, p. 351.

Aphroditos<sup>309</sup>, dont Platon a peut-être évoqué l'arrivée en recommandant au législateur de ne pas toucher aux rites «importés d'Étrurie, de Chypre ou de tout autre pays»<sup>310</sup>. Et il est tentant de voir dans la forme rigide du pilier hermaïque une tentative pour polir cette bisexualité car, comme l'a écrit Marie Delcourt, «autant les Grecs se plaisaient à suggérer la possession des puissances complémentaires, autant ils ont hésité devant la représentation concrète d'un être bisexué»<sup>311</sup>.

Même si les rapports entre cette forme héritée de l'Orient et le pilier hermaïque ne sont pas définitivement éclairés, il semble qu'ils aient tous deux convenu à la figuration d'Aphrodite quand elle est clairement ressentie comme orientale. Le meilleur exemple en est le cratère dit «de Darius». Ce vase apulien du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. illustre sans doute une tragédie relative à la défaite perse et remonte peut-être à un original athénien du V<sup>e</sup> siècle<sup>312</sup>. On y voit, entre autres, un hermès à tête féminine posé à côté de la personnification de l'Asie, en véritable duplicata du petit hermès de l'agora d'Athènes. Diverses peintures de vases du IV<sup>e</sup> siècle portent la représentation d'hermès féminins qu'il est vraisemblable d'identifier comme des Aphrodites<sup>313</sup>.

Si cette interprétation peut être acceptée, le pilier hermaïque du sanctuaire de l'Ilissos peut être plus ou moins contemporain de la statue d'Alcamène<sup>314</sup>, les deux statues étant venues illustrer, chacune à leur manière,

<sup>309</sup> PHOTIOS, s.v. Ἀφροδίτης (Theodoridis, I, p. 311)· ὁ Ἐρμαφρόδιτος, παραπλήσιοι δὲ τούτω καὶ ἄλλοι δαίμονες· Ὀρθάνης, Πρίαπος, Αἰακός, Γενετυλλίς, Τύχων, Γίγων, Κονίσαλος, Κύννειος καὶ ἕτεροι, ὧν καὶ Ἀριστοφάνης μὲνηται Ἡρώσιν. Ἀπολλοφάνης Κρησίην· Ἀσκληπιός, Κύννειος, Ἀφροδίτης, Τύχων". Φερεκράτης· "οὐδ' εἰς Ἐταίρας οὐδ' Ἀφροδίτου πάποτε". ARISTOPH., fr. 325 Kassel-Austin (PCG, III, 2, p. 180); APOLLOPHANE, fr. 7 Edmonds (*The Fragm. of Attic Com.*, I [1957], p. 926); PHÉRÉCRATE, fr. 184 Kassel-Austin (PCG, VII p. 194). – Si l'hypothèse selon laquelle Ἐταίρα est une appellation populaire de l'Aphrodite ἐν κήποις est exacte (cf. *supra*, n. 282), ce fragment de Phérécrate unirait deux appellations possibles d'une même divinité.

<sup>310</sup> PLATON, *Lois*, V, 738c (trad. E. Des Places).

<sup>311</sup> Marie DELCOURT, *Hermaphrodite*, Paris, 1958, p. 40.

<sup>312</sup> A. BAUMEISTER, *Denkmäler der klassischen Altertums*, I, München, 1889, p. 408-409, fig. 449; C. ANTI, *Il vaso di Dario e i Persanti di Frinico*, in *ArchCl*, 4 (1952), p. 23-45, surtout p. 34; H. METZGER, *À propos des images apuliennes de la bataille d'Alexandre et du Conseil de Darius*, in *REG*, 80 (1967), p. 308-313; A.D. TRENDALL, T.B.L. WEBSTER, *Illustrations of Greek Drama*, London, 1971, p. 112.

<sup>313</sup> H. METZGER, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris, 1965, p. 84, n° 24; p. 90-91, n° 41. – Pour d'autres exemples de piliers à tête féminine en relation avec Aphrodite, cf. A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 11, n° 17, 18; quant au n° 8 de l'article, un cratère en cloche apulien représentant une scène de gynécée où apparaît un pilier quadrangulaire portant le nom ΑΦΡΟΔΙΤΗ, on y verra davantage l'évocation de la déesse dans la scène qu'une figuration aniconique, en suivant J.-M. MORET, *Un ancêtre du phylactère : le pilier inscrit des vases italiotes*, in *RA* (1979), p. 3-34, surtout p. 33-34.

<sup>314</sup> Si l'on accepte de voir dans l'Aphrodite «del Mercato», c'est-à-dire la copie romaine la plus répandue d'une Aphrodite hermaïque, un original dû à Alcamène (cf. A. DELIVORRIAS, *art. cit.* [n. 32], n° 197 et commentaire), on peut se demander si le même artiste n'a pas signé les deux représentations évoquées par Pausanias. – S. HILLER, *Statuenstützen im fünften Jahrhundert v. Chr.*, in *AK*, 19 (1976), p. 30-40, surtout p. 31-34, voit dans ce pilier une forme cultuelle ancienne.

l'Aphrodite installée depuis plus longtemps sans doute dans le quartier verdoyant et fleuri des berges de l'Ilissos où s'élevait jadis la demeure du roi Égée. Quand on sait, enfin, que la région de Paphos connaissait un lieu-dit «Jardin sacré» manifestement en relation avec le culte de la déesse<sup>315</sup>, que l'épithète *Paphia* attribuée à Aphrodite apparaît, pour la première fois en Grèce continentale<sup>316</sup>, conjointement dans la *Lysistrata* d'Aristophane<sup>317</sup> et dans la peinture de vases attique à figures rouges de la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>318</sup>, l'influence chypriote en plein centre d'Athènes, en pleine époque classique, autour de la dévotion envers Cypris, ne fait plus de doute.

### 2.3.2. «L'aînée de celles que l'on appelle les Moires»

Pausanias a lu, sur le pilier hermaïque analysé ci-dessus, une inscription affirmant qu'Aphrodite est la plus âgée des Moires, ce qui fait incontestablement fi des traditions généalogiques habituelles. Plusieurs explications ont été avancées. Jane E. Harrison y voyait une conception tout humaine de l'amour qui régit les hommes et les dieux<sup>319</sup>. S. Eitrem justifiait cette juxtaposition par la tâche des Moires de présider aux noces, devoir qui incombe aussi à Aphrodite *Ourania*<sup>320</sup>. Erika Simon s'appuie, pour sa part, sur un fragment d'Épiménide qui fait d'Aphrodite la sœur des Moires, mais, dans cette théogonie, les déesses sont les filles de Cronos<sup>321</sup>. Quant à S. Settis, il y voit la référence à une symbolique cosmologique attestant, une fois de plus, le caractère céleste d'*Ourania*<sup>322</sup> : dans les *Hymnes orphiques*, Aphrodite *Ourania* n'est-elle pas la maîtresse des trois Moires et la mère de Nécessité<sup>323</sup> ?

Les Moires appartiennent à la catégorie des divinités multiples aux prérogatives et aux attributs si difficilement discernables<sup>324</sup>, comme les

<sup>315</sup> Cf. *infra*, p. 342.

<sup>316</sup> Au vu de la documentation conservée...

<sup>317</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 556.

<sup>318</sup> *ARV*<sup>2</sup>, 1327, 86 et 87; A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), n° 1268. Cf. A. HERMARY, *Influences orientales et occidentales sur l'iconographie des divinités chypriotes (VII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C.)*, in *Cyprus between the Orient and the Occident*, Nicosia, 1986, p. 409. Sur les figures d'Eukleia et d'Eunomia qui accompagnent Paphia, cf. R. HAMPE, *Eukleia und Eunomia*, in *MDAI(R)*, 62 (1955), p. 107-123; H.A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art*, Zürich, 1993, p. 70-85.

<sup>319</sup> J.E. HARRISON, *op. cit.* (n. 146), p. 210.

<sup>320</sup> S. EITREM, *art. Motra*, in *RE*, XV, 2 (1932), c. 2472.

<sup>321</sup> ÉPIMÉNIDE, 3 B 19 Diels-Kranz<sup>6</sup> (I, p. 36), cité par schol. SOPH., *Œdipe à Colone*, 42; E. SIMON, *Geburt der Aphrodite*, *op. cit.* (n. 237), p. 46-55.

<sup>322</sup> S. SETTIS, *op. cit.* (n. 99), p. 131-134.

<sup>323</sup> *Hymnes orph.*, 55, v. 3 : μήτηρ Ἀνάγκης; v. 5 : κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν.

<sup>324</sup> Nicole LORAUX a dernièrement souligné les accointances du féminin et du pluriel dans le monde des dieux : *Qu'est-ce qu'une déesse ?*, in *Histoire des femmes en Occident*, 1 : *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 44-47. – J. VILLEMONTAIX, *Puissances de mort et de fécondité. À propos de la*

Charites et les Heures, que l'on trouve, dans la littérature, associées à Aphrodite dès sa naissance et chaque fois qu'interviennent le bain et la parure de la déesse, ou encore lors de la création de Pandore<sup>325</sup>. Les Moires sont, dans la *Théogonie*, à la fois les filles de la Nuit et les enfants de Zeus et de Thémis<sup>326</sup>. Fileuses du destin des humains, ce sont des puissances redoutables et redoutées. Mais « ces déités chthoniennes ont toujours été associées aux cycles cosmiques, aux grandes déesses de la nature, de la végétation et de la fertilité »<sup>327</sup> et Erika Simon a rappelé que dans les croyances populaires grecques modernes, elles passent pour accorder la fécondité aux femmes<sup>328</sup>, autant de thèmes qui appartiennent au champ d'action d'Aphrodite. Deux d'entre elles, en position hiératique, accueilleraient d'ailleurs, en compagnie d'Arès et de Pan, l'*anodos* terrestre d'Aphrodite sur une hydrie à figures rouges conservée à Syracuse<sup>329</sup>. Si la thèse de C. Bérard est exacte, qui voit dans l'illustration des passages chthoniens de la déesse le mythe de référence du rituel de passage des jeunes filles dans le cadre des jardins d'Aphrodite<sup>330</sup>, la présence des Moires – s'il s'agit bien d'elles – inscrit peut-être cette représentation dans une réalité athénienne dont le seul écho a été conservé par l'inscription du pilier hermaïque. L'Aphrodite *Ourania* sœur des Moires serait donc aussi l'έν κήποις.

Les Moires athéniennes seraient, si l'on en croit une glose d'Hésychios, à identifier aux Aglaurides, autre nom des Cécropides, Aglauros, Pandrosos et Hersé-Courotrophos<sup>331</sup>. P. Brulé a bien montré que les qualités de filandière de Pandrosos n'étaient sans doute pas étrangères à cette identification originale<sup>332</sup>. Si cette particularité athénienne convenait également pour les déesses du pilier hermaïque d'Aphrodite, on retrouverait ainsi la déesse en relation avec les protagonistes du mythe d'Érichthonios, comme c'est le cas dans son sanctuaire du flanc nord de l'Acropole.

Néanmoins, il convient de souligner vigoureusement la disparité et la maigreur des sources qui fondent ces diverses hypothèses, afin de souligner la fragilité de l'interprétation qu'elles sous-tendent, en dépit de sa vraisemblance.

---

*généalogie des Moires et des Heures*, in *Mort et fécondité dans les mythologies*, Paris, 1986, p. 83-91.

<sup>325</sup> HOM., *Od.*, VIII, 364; *Hymne ps.-hom. Aphrodite*, I, 61; II, 5, 12; HÉS., *Trav. et Jours*, 73.

<sup>326</sup> HÉS., *Théog.*, 217, 904.

<sup>327</sup> C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 195), p. 158. Cf. aussi M. DETIENNE, in *REG*, 80 (1967), p. 578-583.

<sup>328</sup> E. SIMON, *Geburt der Aphrodite*, *op. cit.* (n. 237), p. 55, citée par C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 195), p. 159.

<sup>329</sup> C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 195), p. 158-159 et pl. 18, fig. 62. On doit cette identification à Erika SIMON, *ibid.*, p. 46, 54.

<sup>330</sup> C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 195), p. 117-125; 153-160.

<sup>331</sup> HÉSYCHIOS, *s.v.* 'Αγλαυρίδες (Lape, I, p. 24, ms H)· μύραι παρὰ 'Αθηναίοις, que P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 108, propose très judicieusement de lire Μοῖραι παρ' 'Αθηναίοις (contre νύμφαι Latte ou κόραι Meineke).

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 173.

## 2.4. Éros, Aphrodite et l'iconographie

Les inscriptions retrouvées dans le sanctuaire rupestre du flanc nord de l'Acropole indiquent qu'Éros y était honoré, en compagnie de celle qu'on lui attribue le plus souvent comme mère, depuis la moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au moins<sup>333</sup>. Le quatrième jour du mois Mounychion, une fête était célébrée en l'honneur du petit dieu, mais seule l'inscription qui atteste son existence a été conservée, ce qui laisse dans l'obscurité le déroulement de cette manifestation<sup>334</sup>. Aphrodite, à qui le quatrième jour du mois était généralement consacré<sup>335</sup>, faisait certainement partie de la fête.

Les cultes officiels d'Éros sont rares dans le monde grec<sup>336</sup>. L'origine de la vénération dont il est l'objet dans le sanctuaire athénien se perd dans le silence des sources écrites, mais les imagiers athéniens ont rendu compte, à leur manière, de la faveur dont jouissait le dieu dans la cité classique. En effet, le V<sup>e</sup> siècle voit se développer un cycle iconographique « d'Aphrodite et d'Éros » qui, bien que marqué encore par la tradition réaliste et familière du style sévère, va peu à peu évoluer vers la représentation de scènes idéalisées et allégoriques, auxquelles il arrivera néanmoins de recouvrir des croyances religieuses précises<sup>337</sup>. C'est essentiellement autour du peintre de Meidias que se regroupent ces représentations qui évoquent la vie des femmes. Dans un ouvrage célèbre, E. Langlotz a tenté de reconstituer à partir de ces images l'Aphrodite ἐν κήποις d'Alcamène<sup>338</sup>. Cette reconstruction a été justement critiquée<sup>339</sup>, mais il faut reconnaître les mérites d'une démarche qui permet de replacer la déesse dans un cadre culturel précis trop longtemps considéré comme le produit de la fantaisie des imagiers. L'élaboration de la statue d'Alcamène, de même que le succès parallèle du cycle d'Aphrodite et d'Éros dans la céramique, laissent penser que le culte de la déesse au bord de

<sup>333</sup> Cf. *supra*, n. 192. Le sanctuaire était peut-être orné d'un relief représentant une procession d'érotos : O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 4 (1935), p. 143-148; Semni KAROUZOU, *Ἑλληνιστικὰ ἀντίγραφα καὶ ἐπαναλήψεις ἀρχαίων ἔργων*, in *AE* (1956), p. 164-180; J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 8) p. 228, fig. 292. – Les fouilleurs du Céramique ont dernièrement mis au jour une lampe dédiée à Éros dont l'inscription, un graffito, remonte au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : Ursula KNIGGE, *Die Ausgrabungen im Kerameikos 1986/7*, in *AA* (1989), p. 84.

<sup>334</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 1 (1932), p. 44; *SEG*, X, 27 : Τῶι Ἐρῶτι ἡἔ ἑορτῆ / [τ]ετραδὶ ἡσισταμέν[ο] / Μονιχιῶν[ο]ς μεν[ός].

<sup>335</sup> Cf. *supra*, p. 31.

<sup>336</sup> F. LASSERRE, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne, 1946; Silvana FASCE, *Eros. La figura e il culto*, Genova, 1977; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Éros en Grèce : dieu ou démon?*, in *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 223-239.

<sup>337</sup> H. METZGER, *Représentations...* *op. cit.* (n. 124), p. 14-20.

<sup>338</sup> E. LANGLOTZ, *op. cit.* (n. 195). Cf. *supra*, p. 48.

<sup>339</sup> Cf. le compte rendu de M. MILNE, *art. cit.* (n. 270), p. 201-205.

l'Illisos, de même que celui qu'elle partageait avec le dieu au flanc de l'Acropole, recevaient les faveurs du peuple d'Athènes à cette époque<sup>340</sup>.

De surcroît, par la multiplication des statues qu'ils sculptèrent à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., Phidias et son école ont fortement contribué à donner un éclat tout particulier aux différents sanctuaires de la déesse à Athènes et en Attique. Outre le précieux article « Aphrodite » du *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, on doit à Angelos Delivorrias des études substantielles sur les types statuaires en question. D'après lui, l'Aphrodite assise, un bras nonchalamment appuyé sur le dossier de son siège, fréquemment représentée à la fin du siècle sur les vases du peintre de Meidias serait, non pas la statue de l'Illisos comme le voulait Langlotz, mais bien celle du sanctuaire du flanc nord de l'Acropole<sup>341</sup> bien adapté, en l'absence de toute construction, à une statue de ce type. Quant à la statue d'Alcamène, elle reproduirait ce type d'Aphrodite « appuyée » mais debout, cette fois, en une iconographie adoptée également pour le sanctuaire de la déesse à Daphni<sup>342</sup> qu'il convient à présent d'étudier.

## 2.5. L'Aphrodite de Daphni

Dans sa description de la voie sacrée qui mène d'Athènes à Éleusis, Pausanias a relevé l'existence d'un temple d'Aphrodite « devant lequel un mur de pierres brutes mérite d'être vu »<sup>343</sup>. Ce sanctuaire se situe dans l'actuelle passe de Daphni, sur les pentes de l'Aigaléos, et se présentait comme un enclos (73 x 21 m) limité au nord-est par la paroi rocheuse creusée de niches qui abritaient offrandes et dédicaces, à l'image du sanctuaire du flanc nord de l'Acropole. L'enceinte comprenait en outre un petit temple dorique, un portique, un autel, un vestibule et, à l'extrémité, un « bâtiment sacré ». Ce complexe semble remonter à l'époque classique<sup>344</sup>.

De nombreux fragments d'ex-voto provenant des niches de la paroi rocheuse ont été retrouvés : des inscriptions accompagnées de fragments de reliefs et de sculptures, dont des oiseaux évoquant colombes et pigeons<sup>345</sup>.

<sup>340</sup> Sur la représentation d'Aphrodite et d'Éros, comme mère et fils, sur la frise orientale du Parthénon, cf. Ira S. MARK, *The Gods on the East Frieze of the Parthenon*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 295-302.

<sup>341</sup> A. DELIVORRIAS, *Das Original der Sitzenden »Aphrodite-Olympias«*, in *MDAI(A)*, 93 (1978), p. 1-23.

<sup>342</sup> Cf. *infra*, p. 74

<sup>343</sup> PAUS., I, 37, 7 : Μετὰ δὲ τοῦτο (scil. un sanctuaire d'Apollon) Ἀφροδίτης ναὸς ἐστὶ καὶ πρὸ αὐτοῦ τεῖχος ἀργῶν λίθων θέας ἄξιον.

<sup>344</sup> A.L. FORTHINGHAM, *Archaeological News : Daphne*, in *AJA*, 8 (1893), p. 265-266; E.A. GARDNER, *Archaeology in Greece*, in *JHS*, 13 (1892-1893), p. 143; J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 145), p. 497-499; D. MUSTI L. BESCHI, *op. cit.* (n. 182), p. 409; J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, 1988, p. 177-185.

<sup>345</sup> J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 344), p. 185, fig. 233-234.

Les dédicaces s'adressent à Aphrodite sans épiclèse et elles émanent surtout de fidèles féminines. Les hommes apparaissent également, mais dans une moindre mesure. Toutes ces inscriptions datent de la moitié du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>346</sup>. Un relief intéressant a été dégagé dans le sanctuaire : le fils d'un certain Théogénès a dédié à Aphrodite une stèle décorée. Le motif en relief montre un suppliant devant la déesse appuyée contre un arbre et qui tend ou reçoit un plat à offrandes<sup>347</sup>. En outre, on a retrouvé, à Daphni, le torse en marbre d'une divinité appuyée<sup>348</sup>, que l'on a interprété comme l'image de culte d'Aphrodite, que l'offrande de Théogénès illustrerait en miniature. Comme on l'a déjà constaté, A. Delivorrias a établi un lien typologique entre cette représentation et l'Aphrodite ἐν κήποις d'Athènes<sup>349</sup>.

Soulignons, enfin, qu'une dédicace découverte dans le sanctuaire s'adressait non pas à Aphrodite, mais à Peitho<sup>350</sup>. Ce témoignage atteste soit l'existence d'un culte aux deux divinités, comme dans le sanctuaire du flanc sud-ouest de l'Acropole d'Athènes, soit l'attribution à Aphrodite d'une épiclèse mettant en évidence sa puissance de persuasion<sup>351</sup>. De surcroît, le dédicant était originaire de Soloi, cité chypriote du nord-ouest de l'île, où était honorée Aphrodite<sup>352</sup>. Nous pouvons imaginer que ce Chypriote, venu se faire initier à Éleusis, s'est arrêté auprès de la déesse qui lui était familière, rencontrée sur la voie sacrée...

## 2.6. Un petit sanctuaire près de l'Hymette

Si, dans le cas de Daphni, la statue d'Aphrodite permettait d'insérer le sanctuaire dans la séquence sur les jardins de la déesse, c'est le cadre même du culte qui, près de l'Hymette, établit semblable lien. En effet, en contrebas du flanc ouest de l'Hymette, se trouve l'ancien couvent de Kaisariani et, à l'ouest du cloître, coule une source d'excellente eau<sup>353</sup>. De la fondation antique liée à ce point d'eau, il ne reste plus qu'une bouche en tête de bœuf

<sup>346</sup> IG, II<sup>2</sup>, 4574-4585. Cf. aussi E. MITSOS-VANDERPOOL, *Inscriptions from Attica*, in *Hesperia*, 19 (1950), p. 26-27.

<sup>347</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 32), p. 31-32, n° 201.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 31, n° 200.

<sup>349</sup> *ID.*, *Die Kultstatue der Aphrodite von Daphni*, in *Antike Plastik*, 8 (1975), p. 19-31. Cf. S. MILLER, in *Gnomon*, 47 (1975), p. 493-494. – D'après H. METZGER, *Représentations... op. cit.* (n. 124), p. 87, n. 1, « Aphrodite était aussi en rapport avec les divinités de la fécondité agraire au défilé de Daphni », mais il ne fournit aucune référence. E. LANGLOTZ, *op. cit.* (n. 195), p. 15, est plus prudent et suspend son jugement.

<sup>350</sup> IG, II<sup>2</sup>, 4583 : Πειθοί, Καλλιμα[χος] / τήνδ' ἀνέθηκε Σολεύς.

<sup>351</sup> Pour d'autres cas, cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Peithô... art. cit.* (n. 69).

<sup>352</sup> Cf. *infra*, p. 340, n. 156. À moins qu'il ne s'agisse de la Soloi de Cilicie...

<sup>353</sup> E. HONIGMANN, art. Κύλλου πηγά, in *RE*, XI, 2 (1922), c. 2459-2460; F. BAULIER, R. DEMANGEL, *et alii*, *Les Guides bleus, la Grèce*, Paris, 1969 p. 190.

et des témoignages qui baptisent diversement l'endroit, en lui associant un sanctuaire d'Aphrodite<sup>354</sup>.

L'eau de la source était réputée pour ses bienfaits, tout particulièrement pour les femmes qui souhaitaient un accouchement facile et celles qui souffraient de stérilité<sup>355</sup>. En ce vingtième siècle, le jour de l'Ascension, de nombreuses femmes venaient encore en pèlerinage près de l'ancien monastère, là où se trouvait le sanctuaire d'Aphrodite fréquenté par leurs consœurs de l'antiquité<sup>356</sup>. Mais la comparaison s'arrête là car les auteurs anciens laissent entendre que la déesse n'avait pas bonne réputation en ce lieu. Aristophane qualifie l'endroit de « bordel » (πορνείον)<sup>357</sup>. Photios et la *Souda* évoquent un proverbe – qu'ils ne citent pas – critiquant les pratiques en usage à Kyllou-Péra par « ceux qui vont à l'encontre de la nature par artifice »<sup>358</sup>.

Les besoins de la cause comique ont sans doute conduit Aristophane à forcer quelque peu la réalité d'un culte dont les pratiques étaient ancrées dans le patronage accordé par la déesse à la fécondité des femmes. Un autre point d'eau, dans un ravin latéral au nord du couvent, semble avoir hérité du nom de Kyllou-Péra sous la forme Kalliopoula ou encore Gallopoula<sup>359</sup>.

Le souvenir de la source sacrée, conservé chez Ovide, inscrit le sanctuaire d'Aphrodite dans un jardin dont la luxuriance évoque ces κήποι que nous avons vus fleurir dans la cité<sup>360</sup> :

Près des coteaux riants de l'Hymette émaillé de fleurs, est une fontaine sacrée; un mol gazon vert couvre le sol. Des arbres peu élevés y forment un bocage; l'arbousier y abrite l'herbe; le romarin, le laurier, le myrte sombre parfument l'air; on y trouve aussi en abondance le buis au feuillage touffu, le frêle tamaris, l'humble cytise et le pin domestique. Aux douces haleines des zéphyrus et d'une brise salutaire, tous ces feuillages et le sommet des herbes frémissent légèrement.

<sup>354</sup> *Souda*, s.v. Κυλλοῦ Πήραν (Adler, III, p. 210); PHOTIOS, s.v. Κύλλου Πήραν (Naber, I, p. 357). Divers noms sont attribués à cet endroit : Κύλλου Πήρα : ARISTOPH., fr. 283 Kassel-Austin (PCG, III, 2, p. 161-162); HÉSYCHIOS, s.v. (Latte, II, p. 546); PHOTIOS, s.v. (Naber, I, p. 357); Καλιάν ou Καλλιάν : CRATINOS, fr. 110 Kassel-Austin (PCG, IV, p. 178); Κίλλεια ou Κυλλεία : HÉSYCHIOS, s.v. Κίλλεια (Latte, II, p. 478) : il reprend les différentes expressions.

<sup>355</sup> *Souda*, s.v. Κυλλοῦ Πηράν (Adler, III, p. 210); PHOTIOS, s.v. Κύλλου Πήραν (Naber, I, p. 357).

<sup>356</sup> C. HANRIOT, *op. cit.* (n. 11), p. 68; F. BAULIER, R. DEMANGEL, *op. cit.* (n. 353), p. 190.

<sup>357</sup> ARISTOPH., fr. 283 Kassel-Austin (PCG, III, 2, p. 161-162).

<sup>358</sup> Τάττεται δὲ ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν τὴν φύσιν βιαζομένων ἐξ ἐπιτεχνήσεως : *Souda*, s.v. Κυλλοῦ Πήραν (Adler, III, p. 210); PHOTIOS, s.v. Κύλλου Πήραν (Naber, I, p. 357).

<sup>359</sup> E. HONIGMANN, *art. cit.* (n. 353), c. 2460; F. BAULIER, R. DEMANGEL, *op. cit.* (n. 353), p. 190.

<sup>360</sup> OVIDE, *Art d'aimer*, III, 687-694 (trad. H. Bornecque).



### 3. Des dédicaces et des cultes attiques

#### 3.1. Des dédicaces athéniennes

Les fouilles de la cité ont mis au jour une série de dédicaces à Aphrodite qu'il est difficile d'attribuer à l'un ou l'autre des sanctuaires connus. Outre une série d'inscriptions où la déesse ne porte pas d'épiclèse<sup>361</sup>, une base en marbre pentélique trouvée dans le théâtre de Dionysos est attribuée à Aphrodite Ἐναγώνιος<sup>362</sup>. Cette épiclèse sert à déterminer des divinités patronnant les palestres et les jeux. C'est le seul exemple d'une telle attribution pour Aphrodite<sup>363</sup>. A.N. Oikonomides a dernièrement interprété deux graffiti découverts sur l'agora comme des références à une Aphrodite Εὐθρων, « au beau trône »<sup>364</sup>. L'épiclèse serait une forme non attestée de l'homérique εὐθρονος, que seul Pindare attribue à la déesse<sup>365</sup>. Au vu des inscriptions, on peut accepter l'épiclèse, mais la restitution du nom de la déesse, fondée sur un reste de la haste gauche d'une lettre qui pourrait éventuellement être un alpha, semble plus que douteuse.

#### 3.2. D'autres sanctuaires attiques

Aphrodite *Kolias* est honorée en Attique sur un promontoire du même nom. Pausanias a mentionné la statue de la déesse, de même que la présence de déesses « appelées Γενετυλλίδες »<sup>366</sup>. Aristophane connaissait déjà ces déesses; ainsi, dans les *Nuées*, Strepsiade se souvient du jour funeste qui l'a

<sup>361</sup> IG, II<sup>2</sup>, 4606 : .....οι / [Ἄφ]ροδίτῃ ? / [ἄ]νέθηκ[εν] / υ / [... Ἴππο]τομάδης υ / [ἐ]ποίησεν ? (fin IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.); B.D. MERITT, *Greek Inscriptions*, in *Hesperia*, 32 (1963), p. 46, n° 53 : [Ἄ]φροδίτῃ / - - -ς ἀνέθηκεν (agora, IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> s. av. J.-C.); IG, II<sup>2</sup>, 4729, tablette en marbre pentélique trouvée au pied du versant sud de l'Acropole et qui, de ce fait, provient peut-être de l'un des deux sanctuaires d'Aphrodite à cet endroit : [Ἄφρο]δίτῃ / [...<sup>7</sup>... Ἰν]πώκοις (I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.); IG, II<sup>2</sup>, 4863/4, pierre découverte au nord de la Tour des Vents : Ἀφροδίτῃ κατ' ὄναρ (s.d.) : O. BRONEER, *art. cit.* (n. 192), in *Hesperia*, 1 (1932), p. 54, estime qu'elle provient du sanctuaire d'Aphrodite et d'Éros au flanc nord de l'Acropole; étant donné le syncrétisme qui a dû intervenir entre Aphrodite et Isis, et les relations étroites entre le culte de cette dernière et les rêves, il semble plus vraisemblable d'attribuer la dédicace à l'Aphrodite du sanctuaire d'Isis, auquel cas l'inscription, non datée, appartiendrait à l'époque romaine : cf. *supra*, p. 43; B.D. MERITT, *Greek Inscriptions*, in *Hesperia*, 10 (1941), p. 60, n° 24 : [Ἄ]θηναγόρα / Ἀφροδίτῃ / τὸ πρόσωπον / [ἄ]νέθηκεν (s.d.).

<sup>362</sup> IG, II<sup>2</sup>, 5013 (époque impériale) : Ἀφροδίτῃς / Ἐναγώνιου.

<sup>363</sup> O. JESSEN, *art. Enagonios*, in *RE*, V, 2 (1905), c. 2544.

<sup>364</sup> A.N. OIKONOMIDES, *Graffiti-Inscriptions from the Excavations of the Athenian Agora at Kerameikos*, in *Horos*, 4 (1986), p. 46-47, n° 2 : [- - -] εὐθρωνι Ἀ[φροδίτῃ - -] (début V<sup>e</sup> s. av. J.-C.); n° 3 : [Ἡ]ερὸς εὐθρο[νος Ἀφροδίτῃς] (mi VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Quant à l'identité de cette « Aphrodite » avec Aphrodite *Ourania*, à laquelle l'auteur croit sans avoir la place pour argumenter, on peut difficilement y souscrire.

<sup>365</sup> PIND., *Oi.*, II, 24.

<sup>366</sup> PAUS., I, 1, 5 : Κωλιάδος δέ ἐστιν ἐνταῦθα Ἀφροδίτης ἄγαλμα καὶ Γενετυλλίδες ὀνομαζόμεναι θεαί.

amené à épouser une demoiselle de la ville : « le jour du mariage, à table à côté d'elle, je sentais le vin nouveau, les claies au fromage, la laine, l'abondance, elle, les parfums, le safran, les baisers lascifs, la dépense, la gourmandise, Colias, Génétyllis<sup>367</sup> ». Dans un autre contexte, Lysistrata se plaint du peu d'empressement des femmes à se rendre à son rendez-vous, alors qu'elles accourraient si on les avait conviées à une fête de Génétyllis au cap Colias<sup>368</sup>.

Les sources anciennes se partagent sur la question de savoir si Aphrodite *Kolias* est également *Génétyllis*, ou si les Génétyllides, déesses à part entière, évoluent dans la sphère d'influence d'Aphrodite. Les scholiastes d'Aristophane reflètent cette alternative : ἡ γυναικεία θεὸς περὶ τὴν Ἀφροδίτην<sup>369</sup> et δαίμων ἡ Γενετυλλίς περὶ τὴν Ἀφροδίτην<sup>370</sup>, d'une part, et de l'autre Κωλιάς γὰρ καὶ Γενετυλλίς Ἀφροδίτης ἐπίθετα<sup>371</sup>. Pausanias semble considérer des déesses séparées<sup>372</sup>. Quant à Lucien, lorsqu'il parle de déesses Coliades et Génétyllides, il exprime la désapprobation des hommes devant les femmes outrageusement fardées qui vont adorer des divinités peu recommandables<sup>373</sup>. Le scholiaste précise que Colias et Génétyllis sont des épiclèses d'Aphrodite<sup>374</sup>.

Le témoignage descriptif de Pausanias inspire davantage confiance car il est dépourvu des *a priori* négatifs qui semblent caractériser les autres sources. Dès lors, Aphrodite aurait été honorée avec les Génétyllides<sup>375</sup>, personnalisation un peu floue de la puissance génératrice dont elles tirent leur nom<sup>376</sup>. Cette association est d'autant plus facilement compréhensible que la déesse Colias montre des affinités incontestables avec les forces de fécondité<sup>377</sup>. En ce qui concerne la localisation du culte, il est aujourd'hui admis que le cap Colias était la presqu'île comprenant une chapelle d'Aghios Cosmas, à quelque 5 km au sud du Phalère<sup>378</sup>. En effet, Aghios Cosmas est situé sur l'ancien dème

<sup>367</sup> ARISTOPH., *Nuées*, 49-52 (trad. Van Daele) : ἡ δ' αὖ μύρου, κρόκου, καταγλωττισμάτων, δαπάνης, λαφυγμού, Κωλιάδος, Γενετυλλίδος.

<sup>368</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 2 : . . . ἐπὶ Κωλιάδ' εἰς Γενετυλλίδος.

<sup>369</sup> Schol. ARISTOPH., *Lys.*, 2 (Dübner, p. 248).

<sup>370</sup> Schol. *ID.*, *Thesm.*, 130 (Dübner, p. 265) : ... ὃ πότνια Γενετυλλίδες...

<sup>371</sup> Schol. *ID.*, *Nuées*, 52 (Holwedra [1977], p. 23-24); *Souda*, s.v. Γενετυλλίς (Adler, I, p. 514-515).

<sup>372</sup> PAUS., I, 1, 5.

<sup>373</sup> LUCIEN, *Amours*, 42. Même contexte chez ALCIPHON, *Lettres*, III, 11.

<sup>374</sup> Par contre, HÉSYCHIUS, s.v. Γενετυλλίς (Latte, I, p. 369), parle d'une γυναικεία θεός... εὐκυῖα τῇ Ἀρτέμιδι, tout comme un scholiaste d'ARISTOPHANE, *Thesm.*, 130 (Dübner, p. 265) : τινὲς δὲ περὶ τὴν Ἀρτεμίν φασιν...

<sup>375</sup> Les auteurs utilisent ce nom tantôt au singulier, tantôt au pluriel.

<sup>376</sup> Schol. ARISTOPH., *Lys.*, 2 (Dübner, p. 248) : ... ἀπὸ τῆς γενέσεως τῶν παίδων ὀνομασμένη; schol. *ID.*, *Thesm.*, 130 : ... παρὰ τὴν γέννησιν τὸ ὄνομα πεποιῆσθαι; schol. *ID.*, *Nuées*, 52; HÉSYCHIUS, s.v. Γενετυλλίς (Latte, I, p. 369); *Souda*, s.v. Γενετυλλίς (Adler, I, p. 514-515).

<sup>377</sup> Cf. *infra*, n. 381.

<sup>378</sup> J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 344), p. 6-7.

d'Halimous, où se trouvait, au dire de Pausanias, un sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* et de Coré<sup>379</sup>, que Plutarque situe par ailleurs au cap Colias<sup>380</sup>. La conjonction des deux informations permet d'inscrire au cap Colias les Thesmophories ἐν Ἀλμοῦντι.

Il est probable qu'Aphrodite et Déméter sont venues sanctionner de leur dignité d'olympiennes, en ce lieu de l'Attique, d'antiques déesses de la fertilité et de la fécondité. Leur nom, qui se fonde sur γένεσις, « génération », « principe générateur », en arriva même à désigner simplement Aphrodite dont les prérogatives s'inscrivent dans ce même registre<sup>381</sup>. Quant à Déméter, il faut rappeler que le dernier jour des Thesmophories s'appelait Καλλιγένεια<sup>382</sup>, ce qui n'est pas sans évoquer les prérogatives des Génetyllides.

Au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, la prêtresse ou le prêtre d'Aphrodite *Kolias* possédait un siège réservé dans le théâtre de Dionysos à Athènes<sup>383</sup>. Peut-être cette prêtrise était-elle héréditaire dans le génos des Colieis, qu'Hésychios dit originaire de Colias<sup>384</sup>.

Il reste à remarquer que les fêtes exclusivement féminines n'avaient pas bonne réputation, même lorsqu'elles faisaient intervenir des matrones athéniennes. Il en allait ainsi des Thesmophories d'Halimous<sup>385</sup>, et les réflexions désobligeantes des auteurs à l'endroit des « Coliades et autres Génetyllides » accentuent cette tendance lorsque le culte s'adresse à Aphrodite. Les railleries, motivées par le souci de faire rire un public averti, se fondent sans doute aussi sur le soupçon conçu par les hommes à l'égard de ces « potageries de femmes »<sup>386</sup>.

Au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, un habitant de Marathon a reçu du Conseil des Cinq Cents, la charge de prêtre d'Aphrodite à Alôpéké<sup>387</sup>. Le desservant principal était donc un prêtre, mais il n'était pas le seul personnage impliqué

<sup>379</sup> PAUS., I, 31, 1.

<sup>380</sup> PLUT., *Solon*, 8.

<sup>381</sup> TZETZÈS, schol. ARISTOPH., *Nuées*, 52 (Holwedra [1960], p. 395) : ὡς γενέσεως ἔφορος. – On a retrouvé sur le site d'Aghios Cosmas les restes d'habitats helladiques et quelques figurines d'idoles cycladiques donnant à penser qu'un culte en relation avec la fécondité remonte haut dans le temps à cet endroit : J. TRAVLOS, *op. cit.* (n. 344), p. 10, fig. 15. On ne veut cependant pas présupposer l'existence d'une continuité sans ruptures.

<sup>382</sup> Allaire C. BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem, 1981, p. 83.

<sup>383</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 5119.

<sup>384</sup> HÉSYCHIOS, s.v. Κωλιεῖς (Latte, II, p. 557)· γένος Ἰθαγενῶν, ὅπερ ἐκ τῆς Κωλιάδος. Cf. J. TAMBORNINO, art. *Kolias*, in *RE*, XI (1922), c. 1077, n° 1; A.E. RAUBITSCHKEK, *Kolietis*, in *ΦΟΡΟΣ. Tribute to B.D. Meritt*, New York, 1974, p. 137.

<sup>385</sup> ARISTOPH., *Nuées*, 52; LUCIEN, *Amours*, 42; ALCIPHON, *Lettres*, III, 11.

<sup>386</sup> J'emprunte l'expression au titre d'un article de M. DETIENNE, « Potageries de femmes ou comment engendrer seule », in *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, p. 29-40.

<sup>387</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 3683, l. 4-7 : ...Εὐτυχιανὸν Μαραθῶ/νιον ἱερασάμενον / τῆς Ἀλωπεκῆσι [Ἀ]φ[ρο]δείτης...

dans ce culte. En effet, un siècle auparavant, le Conseil avait rendu hommage à la fille d'un certain Lucius CEnops, qui avait été canéphore pour Aphrodite à Alôpéké<sup>388</sup>. La charge en question remonte au moins au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., puisqu'une ancienne canéphore de la déesse avait été honorée à Éleusis, à côté de celles d'Asclépios et de la Mère des Dieux<sup>389</sup>. L'existence de ces « porteuses de corbeilles » permet de supposer qu'une procession honorait l'Aphrodite que détermine le locatif du nom du dème. Les canéphores les plus célèbres sont les jeunes Athéniennes qui participaient à la procession des Panathénées et dont l'évocation clôt l'exposé du *cursus* idéal de la femme athénienne que présente la Lysistrata d'Aristophane<sup>390</sup>. Par analogie, on supposera que les canéphores d'Aphrodite, tout comme celles d'Athéna, étaient de bonne famille et que les jeunes filles assumant cette charge avaient atteint la maturité sexuelle qui les rendait aptes au mariage<sup>391</sup>.

À Plotheia, un décret du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. concerne le montant des revenus du dème à consacrer à diverses dépenses, dont font partie celles qui sont nécessaires à la fête de la déesse<sup>392</sup>. Par ailleurs, à la fin du même siècle, un habitant du dème a dédié à Aphrodite un autel en marbre du Pentélique<sup>393</sup>. Ces maigres indices attestent l'existence d'un culte, sans plus.

Dans la Mésogée attique, le culte d'Aphrodite est attesté à Képhalé, à la fois par une inscription et par un texte littéraire; ils sont tous deux datés du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. L'inscription identifie un cippe de marbre comme la « borne du témenos d'Aphrodite de Képhalé » (ὄρος τεμένους Ἀφροδίτης Κεφαλήθεν)<sup>394</sup>. Comme pour l'Aphrodite d'Alôpéké, c'est le nom du dème qui définit la déesse, à la différence que, dans le faubourg d'Athènes, c'est le locatif qui accompagnait son nom. C'est également le cas pour l'Aphrodite de Képhalé qui apparaît incidemment dans un plaidoyer d'Isée. Un différend a, un jour, opposé deux frères qui ont alors mandé une tierce partie en vue d'un

<sup>388</sup> IG, II<sup>2</sup>, 3636, l. 1-4 : ἡ Βουλὴ τῶν Φ' Ἀθηνα[ιδ]α Λευκίου Οἴνοπος θυγατέρα κανηφο/[ρή]σασαν Ἀφροδείτ[η] / Ἀλωπεκῆσι....

<sup>389</sup> IG, II<sup>2</sup>, 3220 : ...κανηφορήσασαν Ἀφροδίτῃ Ἀλωπεκῆσι.

<sup>390</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 646-647. Sur les canéphores athéniennes, cf. P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 117), p. 301-310.

<sup>391</sup> HARPOCRATION, s.v. Κανηφόροι (Dindorf, I [1853], p. 168); *Anecdota Graeca*, I, p. 270-271 Bekker; PHOTIOS, s.v. Κανηφόροι (Naber, I, p. 310); *Souda*, s.v. Κανηφόροι (Adler, III, p. 25). Cf. P. BRULÉ, *ibid.*

<sup>392</sup> IG, II<sup>2</sup>, 1172, l. 5 : Ἐς Ἀφροδίσια ΧΗΗ. La même somme de 1200 drachmes est attribuée aux Ἀνάκτια, tandis que les Ἀπολλώνια en requièrent 1100, l'ἀτέλεια, 5000, les Πάνδια, 600, mais l'Ἡρακλείον, 7000, et 5000 sont prévus pour les sacrifices de l'année. Cf. B. HAUSSOULLIER, *La vie municipale en Attique*, Paris, 1883, p. 63.

<sup>393</sup> IG, II<sup>2</sup>, 4607 : Κάλλιππος Πλωθεὺς Ἀφροδίτῃ τόνδε [τ]ὸν βωμό[ν].

<sup>394</sup> IG, II<sup>2</sup>, 2604. Cf. A. BRUECHNER, *Inscripti aus Kephale*, in *MDAI(A)*, 18 (1893), p. 209-210 (environs de 400 av. J.-C.).

arrangement à l'amiable; tout ce petit monde a ensuite prêté serment devant l'autel d'Aphrodite de Képhalé<sup>395</sup>.

Pour renforcer l'effet d'un serment, il était courant de rechercher la proximité d'une statue divine ou d'un autel, ce qu'illustre précisément le cas présent<sup>396</sup>. On peut légitimement supposer que le serment s'est accompagné d'une invocation à Aphrodite sous la garantie de laquelle il était ainsi placé. Dans un tel contexte, la déesse remplit un rôle spécifique qui l'implique dans la conservation de l'harmonie sociale et lui confère une autorité morale peut-être due au fait qu'elle était l'une des divinités principales du dème<sup>397</sup>.

## Conclusion

La personnalité d'Aphrodite telle que la reflètent les cultes dont on l'honore dans la cité athénienne est particulièrement complexe. Un des leitmotivs des légendes qui lui sont attachées est la présence presque systématique des personnages du cycle de Thésée dans la fondation de ses cultes. Égée, Phèdre, Hippolyte, Thésée lui-même se voient tour à tour associés à l'un ou l'autre culte. Les Athéniens entendaient-ils marquer ainsi l'origine « orientale » de leur déesse, tout autant que l'ancienneté de son culte ? On ne se risquera pas à l'affirmer, mais il est intéressant de constater que le culte est mis en relation avec un personnage que la cité, tout au long du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., s'efforce d'ériger en héros fondateur. Dès lors, la faveur dont ont joui les représentations de la déesse dans la céramique attique de la deuxième moitié du siècle serait le signe d'une ferveur religieuse réelle, au-delà des préoccupations esthétiques des imagiers qui ont reflété dans leurs œuvres les nouvelles tendances de la représentation d'Aphrodite dans l'art monumental due à Phidias et à son école. Il est notable à cet égard, si l'on suit A. Delivorrias, que le type iconographique de l'Aphrodite « appuyée » ait trouvé sa place à la fois au flanc nord de l'Acropole, au bord de l'Illisos et à Daphni.

Dans un même temps, la suprématie athénienne sur le monde grec élargissait les horizons et favorisait la rencontre de conceptions, de préoccupations diverses. Ainsi, tandis que le héros athénien par excellence devenait le fondateur des cultes d'Aphrodite, des apports orientaux venaient se greffer sur la personnalité de la déesse, que la littérature qualifie de Cypriis, « la

<sup>395</sup> ISÉE, *Sur la succession de Ménéclès* (II), 31-32 : ... καὶ ἐκεῖνοι ὁμόσαντες ἡμῖν πρὸς τῷ βωμῷ τῷ τῆς Ἀφροδίτης Κεφαλῆσιν τὰ συμφέροντα γνώσεσθαι, «... et ceux-là, après s'être engagés à notre égard par un serment à côté de l'autel d'Aphrodite de Képhalé, à rendre une sentence amiable...».

<sup>396</sup> J. RUDHARDT, *Notions fondamentales et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 202-203.

<sup>397</sup> On a encore retrouvé, au sud du Laurion, une dédicace dont le contexte échappe complètement : IG, II<sup>2</sup>, 4861 : Θεοκλήδης Ἀρισταίχμου Ἀφροδίτῃ ἀνέθηκεν, Cf. A. MILCHHOEFER, *Antikenberich aus Attika*, in *MDAI(A)*, 12 (1887), p. 300, n° 278.

Chypriote»<sup>398</sup>. Son caractère ouranien est omniprésent dans la cité; sur l'agora, la déesse porte clairement cette épiclèse et les quelques éléments de son culte qui sont connus évoquent son intervention dans la sphère du mariage et de la fécondité des humains; au bord de l'Ilissos, la déesse des jardins est *Ourania* et divers aspects de son culte ne sont pas sans rappeler ceux de l'île de Chypre. Chypre apparaît peut-être aussi en arrière-plan de deux consécractions : celle de Callias après la victoire de l'Eurymédon et même celle de Conon après la victoire qu'il remporta au large de Cnide. En effet, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, une véritable colonie athénienne était installée à Salamine de Chypre, dont faisaient partie Andocide et Conon, autour du roi Évagoras<sup>399</sup>. Évagoras, son fils Timothée et Conon eurent bientôt leur statue sur l'agora, à la suite de cette même victoire navale puisque le roi de Salamine avait persuadé le roi Artaxerxès de remettre les trières phéniciennes au commandement de Conon<sup>400</sup> pour contrer les Lacédémoniens. Il est dès lors évident qu'Aphrodite était une déesse particulièrement adaptée pour exprimer la reconnaissance des vainqueurs.

Quant à la *Pandēmos*, elle revêt indubitablement des aspects politiques. Les deux *aitia* qui font intervenir respectivement Solon et Thésée dans la fondation de son culte le laissent penser, tout autant que la localisation de l'ancienne agora près de son sanctuaire, quelle que soit la valeur topographique réelle du renseignement d'Apollodore. De plus, dans le cadre de la fondation par Solon, Aphrodite *Pandēmos* intègre des fonctions socio-politiques lorsque la sexualité des jeunes gens devient une affaire d'État, comme le laissent entendre, à mots couverts, les auteurs de la comédie nouvelle. De même, l'*Épitràgia*, qu'elle s'identifie ou non à la *Pandēmos*, sanctionne le passage des jeunes à la sexualité adulte. La sexualité des filles concerne également Aphrodite, dont le lien avec l'arrhéphorie est certain, même s'il est moins clairement établi qu'on l'a souvent cru. Son intervention dans les noces semble manifestée par la présence de l'échelle, son attribut, dans l'imagerie des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère.

La religion de la déesse dans la cité, de même que dans la *χώρα* est riche et complexe, et le fait que des auteurs athéniens ont donné à la déesse les plus belles pages de la littérature qui la concerne<sup>401</sup> n'est peut-être pas dû uniquement au caractère abondant de la production littéraire dans la métropole.

<sup>398</sup> Cf. *infra*, p. 310-318.

<sup>399</sup> J. POUILLOUX, *Athènes et Salamine de Chypre*, in *RDAC* (1975), p. 111-121.

<sup>400</sup> PAUS., I, 3, 2.

<sup>401</sup> Cf. *infra*, p. 444-445.

Si la tradition de la fondation du sanctuaire de la *Pandémos* par Solon peut refléter une donnée chronologique réelle, elle constitue en même temps la trace la plus ancienne d'un culte de la déesse à Athènes<sup>402</sup>.

---

<sup>402</sup> Si l'autel monumental de l'angle nord-ouest de l'agora appartenait bien à Aphrodite *Oourania*, il constitue la trace matérielle la plus ancienne d'un culte athénien de la déesse.

## Chapitre II

### Mégare

Pausanias, visitant Mégare au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, est un témoin précieux car notre connaissance des cultes de la cité repose essentiellement sur sa présentation de l'endroit<sup>1</sup>, que viennent très ponctuellement enrichir les résultats des fouilles<sup>2</sup>. La position de carrefour de la Mégaride a dû jouer un rôle dans la rencontre de diverses traditions religieuses, qu'elles soient béotiennes, athéniennes, argiennes<sup>3</sup>, mais la proportion des divers apports est délicate à évaluer<sup>4</sup>.

La cité est caractérisée par la juxtaposition de deux éminences naturelles, s'étirant d'ouest en est, entre lesquelles une dépression accueille l'agora. L'acropole orientale porte le nom de Caria, d'après Car, fils de Phoronée<sup>5</sup>, tandis que la citadelle occidentale est l'acropole d'Alcathoos, fils de Pélopes<sup>6</sup>. Si l'on en croit les traditions mythiques de la cité, c'est l'acropole Caria et ses cultes chthoniens qui seraient les plus anciens puisque l'éponyme Car aurait régné de nombreuses générations avant Alcathoos, le fondateur des remparts. Ce dernier donna son nom à l'acropole orientale, où apparaissent les divinités poliades contemporaines de l'avènement de la cité<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> PAUS., I, 40, 1 - 44, 10.

<sup>2</sup> A. MULLER, *De Nisée à Mégare. Les siècles de formation de la métropole mégarienne*, in *Chronique d'une journée mégarienne*, MEFR, 95 (1983), p. 619; R. LEGON, *Megara. The Political History of a Greek City State to 336 B.C.*, Cornell Univ. Press, 1981, p. 25-27; J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, 1988, p. 258-287, surtout les figures 322 et 323, p. 262-263.

<sup>3</sup> P. LÉVÊQUE, Claudia ANTONETTI, *Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles*, in *Kernos*, 3 (1990), p. 197-209.

<sup>4</sup> Cf. R. LEGON, *op. cit.* (n. 2), p. 42-43.

<sup>5</sup> PAUS., I, 40, 6; STÉPH. BYZ., *s.v. Καρία* (Meineke, p. 358-359).

<sup>6</sup> L'identification des acropoles est aujourd'hui assurée : cf. A. MULLER, *Megarika I*, in *BCH*, 104 (1980), p. 83, n. 3. Pour une présentation claire, mais partielle, de la généalogie royale mégarienne, cf. F. BOHRINGER, *Mégare. Traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité*, in *AC*, 49 (1980), p. 5-20.

<sup>7</sup> Cf. F. BOHRINGER, *ibid.*; C. BÉRARD, *Urbanisation à Mégara Nisaea et urbanisme à Mégara Hyblaea. Espace politique, espace religieux, espace funéraire*, in *Chronique d'une journée mégarienne*, MEFR, 95 (1983), p. 634-640, surtout p. 636.



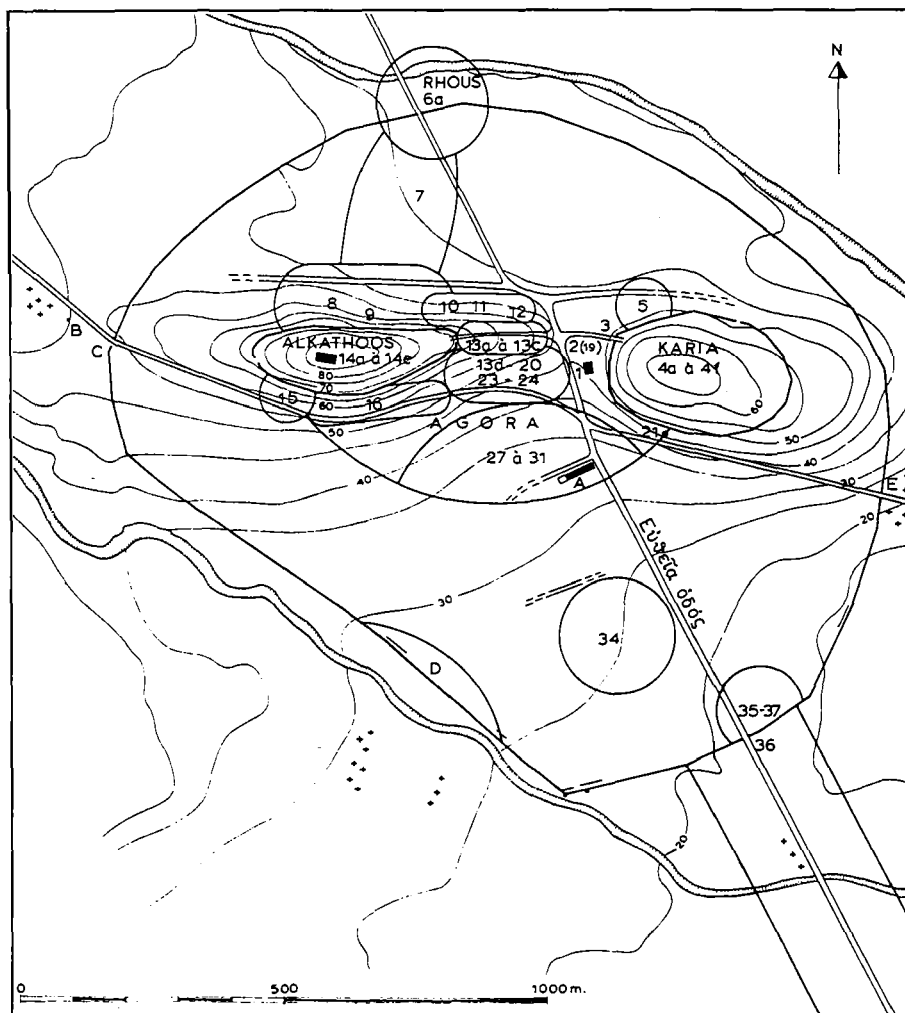


Fig. 6. Topographie de Mégare reconstituée  
(d'après A. MULLER, in *BCH*, 108 (1984), p. 263)

- |                           |                                    |                           |
|---------------------------|------------------------------------|---------------------------|
| 1. Fontaine de Théagène   | 13a Tombe de Mégareus              | 14d Temple d'Apollon      |
| 2. Artémision             | 13b Foyer Dieux Prodomeis          | 14e Sanctuaire de Déméter |
| 3. Olympieion             | 13c Pierre à la Lyre               | 21 Petra Anaklèthra       |
| 4a Temple de Dionysos     | 13d Bouleuterion                   | 28 Dionysion              |
| 4b Sanctuaire d'Aphrodite | 14 Acropole d'Alcathoos            | 29 Aphrodision            |
| 4c Oracle de la Nuit      | 14a Temple d'Athéna                |                           |
| 4e Sanctuaire d'Asclépios | 14b Temple d'Athéna <i>Niké</i>    |                           |
| 4f Mégaron de Déméter     | 14c Temple d'Athéna <i>Atantis</i> |                           |

## 1. L'acropole Caria<sup>8</sup>

Après avoir décrit la Fontaine de Théagène<sup>9</sup>, un sanctuaire ancien d'Artémis *Soteira*<sup>10</sup> et l'enceinte consacrée à Zeus Olympien, voici ce qu'écrit Pausanias :

Après l'enclos sacré de Zeus, quand on gravit l'acropole qui tire de Car, fils de Phoronée, le nom de Caria qu'elle porte encore aujourd'hui, se trouve un temple de Dionysos *Nyktélios*; d'autre part a été édifié un sanctuaire d'Aphrodite *Épistrophia* et l'on trouve un *manteion* dit de la Nuit ainsi qu'un temple de Zeus *Konios*, qui n'a pas de toit. La statue d'Asclépios, c'est Bryaxis qui l'a faite, ainsi que celle d'Hygie. Là aussi se trouve le *mégaron* de Déméter. Car, disait-on, le fit construire durant son règne<sup>11</sup>.

La visite au sommet de Caria constitue un tout cohérent; Pausanias énumère une série de monuments dans un espace donné, nettement défini, mais sans qu'il soit possible de localiser précisément ces *notabilia* les uns par rapport aux autres<sup>12</sup>. Si l'on compare ce noyau cultuel à l'ensemble décrit au sommet de l'autre acropole, celle d'Alcathoos, force est de constater que l'ambiance change : un temple d'Athéna, dont la statue est en or et en ivoire, deux sanctuaires d'Athéna, respectivement *Niké* et *Aiantis*, un temple ancien d'Apollon surnommé *Pythios*, *Dékatéphoros* et *Archégète*, dont les statues sont en ébène, et un sanctuaire de Déméter *Thesmophoros*<sup>13</sup>. Athéna et Apollon sont indubitablement les Olympiens poliades de Mégare, qui occupent ainsi le sommet le plus élevé de la cité<sup>14</sup>. Quant à Déméter, dont les cultes sont

<sup>8</sup> Pour l'analyse qui suit, l'article de P. LÉVÊQUE et Claudia ANTONETTI, cité n. 3, fut d'une aide appréciable.

<sup>9</sup> PAUS., I, 40, 1, un des rares monuments de l'*asty* localisé avec certitude, au pied occidental de la Caria : cf. A. MULLER, *Megarika V*, in *BCH*, 105 (1981), p. 211-218, et la figure 6 ci-contre.

<sup>10</sup> PAUS., I, 40, 2. Il semble hautement probable qu'il faille identifier ce sanctuaire avec l'Artémision qui, d'après PAUSANIAS, I, 43, 6, est une fondation d'Agamemnon venu à Mégare pour convaincre Calchas le devin de le suivre à Troie : cf. A. MULLER, *Megarika VII*, in *BCH*, 105 (1981), p. 222-225.

<sup>11</sup> PAUS., I, 40, 6 : μετὰ δὲ τοῦ Διὸς τὸ τέμενος ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἀνελθοῦσι καλουμένην ἀπὸ Καρὸς τοῦ Φωρωνέως καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι Καρίαν, ἔστι μὲν Διονύσου ναὸς Νυκτελίου, πεποιήται δὲ Ἀφροδίτης Ἐπιστροφίας ἱερὸν καὶ Νυκτὸς καλούμενόν ἐστι μαντεῖον καὶ Διὸς Κονίου ναὸς οὐκ ἔχων ὄροφον. τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα Βρύαξις καὶ αὐτὸ καὶ τὴν Ὑγίαν ἐποίησεν. ἐνταῦθα καὶ τῆς Δήμητρος τὸ καλούμενον μέγαρον· ποιῆσαι δὲ αὐτὸ βασιλεύοντα Κᾶρα ἔλεγον (trad. d'après A. MULLER, *art. cit.* [n. 6], [1980], p. 85).

<sup>12</sup> Il convient de saluer la prudence dont fait preuve Arthur MULLER dans ses *Megarika*, bien illustrée par la carte qui conclut sa reconstitution du trajet de Pausanias : *BCH*, 108 (1984), p. 263-265, et que l'on reproduit ci-contre.

<sup>13</sup> PAUS., I, 42, 4-5.

<sup>14</sup> Cf. K. HANELL, *Megarische Studien*, Lund, 1934, p. 48-50 (Athéna); p. 84-91 (Apollon).

considérés comme des institutions du roi Car<sup>15</sup>, l'épiclèse θεσμοφόρος qui lui est attribuée fait référence au culte de la déesse parmi les plus répandus dans le monde grec et dont la célébration athénienne est la mieux connue. Pour faire bref, si la déesse est effectivement « Législatrice », elle apporte aux hommes des lois particulières : θεσμούς· νόμους θείου<sup>16</sup>. Comme l'a très bien précisé A.C. Brumfield, la déesse, outre les mystères d'Éleusis, enseigne les rituels proprement féminins<sup>17</sup>. Même si le rituel des Thesmophories tend à régénérer les pouvoirs de la fertilité et de la fécondité, Déméter est également l'instauratrice de la vie civilisée, en plus des dons mêmes de la vie<sup>18</sup>. Sa présence sur l'acropole occidentale ne constitue donc pas une intrusion incongrue dans un ensemble qui paraît cohérent.

Sur Caria, les références culturelles sont d'un autre ordre. Comme le montre l'épiclèse *Nyktélios* qu'il porte, Dionysos était célébré pendant la nuit. Le souvenir de telles *Nyktélia* a été conservé par Plutarque dans le cadre des cultes béotiens du dieu<sup>19</sup>. Le caractère marginal et subversif de ces fêtes a souvent été souligné<sup>20</sup>, tout autant que leur intégration dans la religion officielle<sup>21</sup>. La tonalité nocturne signifiée par l'épiclèse divine est renforcée par le voisinage immédiat d'un oracle de la Nuit divinisée, dont c'est l'attestation culturelle la mieux établie<sup>22</sup>. Étant donné que, sur l'acropole mégarienne, la

<sup>15</sup> PAUS., I, 39, 6 : τότε πρῶτον λέγουσιν ἱερὰ γενέσθαι Δήμητρος αὐτοῖς, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὀνομάσαι μέγαρα; d'après HANELL, *op. cit.* (n. 14), p. 51, il s'agit d'une tradition relativement tardive introduite dans le but de conférer au culte de la déesse à Mégare une antiquité comparable à celui d'Éleusis. D'autant que Car était dit fils de Phoronée, roi d'Argos, cité qui disputait à Athènes l'honneur de cette ancienneté (PAUS., I, 14, 2).

<sup>16</sup> HÉSYCHIUS, *s.v.* θεσμούς (Latte, II, p. 316).

<sup>17</sup> Allaire C. BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agriculural Year*, Salem, 1981, p. 73. Cf. aussi Erika SIMON, *Festivals of Attica*, Univ. of Wisconsin Press, 1983, p. 18-22, pour qui θεσμός signifiait d'abord le compost de fertilisation que composaient les femmes, avant de s'abstraire dans l'évocation des lois. – N. ROBERTSON, *The Riddle of the Arrhephoria at Athens*, in *HSPb*, 87 (1983), p. 245-246, interprète le mot comme un « contenant » transporté par les femmes thesmo-phores.

<sup>18</sup> DIOD. SIC., V, 5, 2-3. Cf. W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard, 1985, p. 242-246.

<sup>19</sup> PLUT., *Quest. gr.*, 38 (*Mor.*, 299f); *Sur les délais de la justice divine*, 28 (*Mor.*, 565b-c) et *Etym. Magnum*, *s.v.* Νυκτέλιος (Gaisdorf, 609, 20-21)· ὁ Διόνυσος ᾧ νύκτωρ τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, « le Dionysos dont les mystères se célèbrent la nuit ». Cf. aussi l'épithète *Nyctelius* attribuée à Bacchus par OVIDE, *Métam.*, IV, 15, qui parle des invocations au dieu auxquelles les filles de Minyas refusent de se joindre. Voir H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 62, 74, 202-203. – HÉRACLITE parle des sectateurs de Dionysos comme de νυκτιπόλοι, rôdeurs de nuit (22 B 14a Diels-Kranz<sup>6</sup> [I, p. 154] = fr. 43 Conche [Paris, 1987<sup>2</sup>, p. 167-170]). Cf. aussi PLUT., *Is. et Os.*, 35 (*Mor.*, 364f).

<sup>20</sup> E. ROHDE, *Psyché*, Paris, 1952 [trad. par A. Reymond, orig. all. 1893], p. 300 et n. 1, fait référence à la « sombre sauvagerie des anciennes fêtes dionysiaques » encore faiblement perceptible dans les Agrionies et les Nyctélies. Cf. aussi M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 150-153; W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983 [or. all. 1972], p. 168-179.

<sup>21</sup> M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 20), p. 152-153.

<sup>22</sup> Pour quelques vestiges d'un culte à la Nuit et à ses enfants, cf. Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1986<sup>2</sup> [1959], p. 15-34.

Nuit était sollicitée dans un contexte divinatoire, on peut légitimement mettre son culte en relation avec des pratiques oniromantiques<sup>23</sup>.

Quant à Zeus *Konios*, le « Poussiéreux », ce serait le dieu « qui soulève la poussière » et qui, dès lors, contrôle les vents<sup>24</sup>; dans une telle perspective, l'absence de toiture sur l'édifice qui abrite son culte serait volontaire. Néanmoins, l'ambiance générale du sommet de Caria invite à considérer la « poussière » davantage en référence à la terre qu'en fonction du vent qui la soulève. En outre, la poussière est une source de salissure et signifie l'impureté dans des circonstances de deuil : par exemple, Hécube se salit la tête avec de la poussière après le meurtre de Polyxène<sup>25</sup>; à l'annonce de la mort du roi, deux personnes libres de chaque famille spartiate doivent « se salir »<sup>26</sup>. Le monde des morts est un monde de poussière<sup>27</sup> et le Zeus *Konios* mégarien pourrait bien ne pas être étranger au domaine de son frère Hadès qui est, par l'intermédiaire du culte de Déméter, en relation directe avec l'acropole Caria. En effet, peu après avoir décrit le sommet de la citadelle, Pausanias parle d'une πέτρα ανάκληθρα où Déméter appela sa fille disparue. A. Muller a montré de façon convaincante que cette entrée des Enfers correspondait à la caverne de Mourmouni, située sur le flanc sud de Caria<sup>28</sup>. Quant au *mégaron* de la déesse, localisé par Pausanias sur l'acropole, il ne s'agirait donc pas de cette caverne, mais d'une structure indéterminée<sup>29</sup>, qui, cependant, n'était peut-être pas sans relation avec l'entrée des Enfers.

Asclépios et Hygie pourraient être l'adjonction la plus récente dans ce noyau cultuel, même si leur culte est sans doute plus ancien que la réalisation de leurs statues par Bryaxis (IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère)<sup>30</sup>. Les composantes chthoniennes des cultes d'Asclépios dans le Péloponnèse ont dernièrement

<sup>23</sup> La Nuit était, selon certaines traditions liées au sanctuaire delphique, la première occupante de l'oracle d'Apollon : schol. PINDARE, *Pyth.*, argum. = n° 96 de l'appendice de l'ouvrage de P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, 1950 (*BEFAR*, 170), p. 259.

<sup>24</sup> LIDDELL-SCOTT-JONES, s.v. Κόνιος. Cf. *Iliade*, II, 252. D. MUSTI, L. BESCHI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I: L'Attica*, Napoli, 1987<sup>2</sup> [1982], p. 418.

<sup>25</sup> EUR., *Héc.*, 496.

<sup>26</sup> HDT., VI, 58. Cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, 1952, p. 76-79.

<sup>27</sup> HOM., *Il.*, XX, 61-65. – Je remercie Corinne Xella-Bonnet des comparaisons orientales qu'elle m'a fournies sur le sujet et qui m'ont permis de mieux comprendre les implications du thème pour la Grèce.

<sup>28</sup> PAUS., I, 43, 2. Cf. A. MULLER, *Megarika I & II*, in *BCH*, 104 (1980), p. 83-92.

<sup>29</sup> D'après A. MULLER, *art. cit.* (n. 6), p. 89, il pouvait s'agir d'un autel monumental.

<sup>30</sup> Certaines monnaies de la cité représentent un groupe Asclépios-Hygie, d'un type fréquent en Asie Mineure. On s'est demandé s'il ne pouvait s'agir des statues vues par Pausanias, mais L. LACROIX, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, Liège, 1949, p. 319, en doute, étant donné le caractère commun de la représentation. Cf. aussi B. HOLTZMANN, *art. Asclepios*, in *LIMC*, II 1 (1984), p. 867. Sur le sanctuaire mégarien, cf. A. MULLER, *Megarika XIII*, in *BCH*, 108 (1984), p. 260.

été éclairées par l'étude de leur apparition fréquente aux côtés de déesses patronnant la fertilité et la fécondité<sup>31</sup>, c'est également dans ce sens que l'on définira son culte mégarien. De plus, la pratique de l'incubation et l'usage des rêves dans la thérapie sont attestés dans les cultes du dieu<sup>32</sup>. La proximité de l'oracle de la Nuit n'est décidément pas une coïncidence.

L'étude minutieuse des cultes voisins de celui d'Aphrodite sur l'acropole Caria était nécessaire pour tenter de déterminer le type de vénération qu'elle y recevait. Les rapports d'Aphrodite avec les forces de la nuit apparaissent nettement dans le contexte mégarien, mais l'épiclèse que porte la déesse n'est pas d'une aide appréciable pour préciser la nature de ses fonctions. *Épistrophia* peut signifier « celle qui tourne vers », « celle qui incite ». Dans un sens réfléchi, elle est la déesse « qui se tourne vers », « qui porte attention ». L'interprétation la plus répandue fait d'Aphrodite ainsi qualifiée la déesse qui « tourne les cœurs vers l'amour »<sup>33</sup>. On en trouverait l'exact contrepied à Thèbes, où la déesse était *Apostrophia*, « celle qui détourne des passions illicites et des actions impies », comme l'interprète Pausanias en moralisant l'épiclèse<sup>34</sup>.

On croira volontiers, au vu du groupe divin réuni sur l'acropole Caria, que les prérogatives de la déesse étaient bel et bien en relation avec la sexualité, car le rapport des *aphrodisia* avec la nuit et l'obscurité était fondamental dans la conception qu'en avaient les Anciens<sup>35</sup>. Déméter, Dionysos, Nyx, Asclépios, Aphrodite réunissaient à Mégare les aspects les plus subjectifs et les plus sensibles de l'existence humaine : monde des morts, délire nocturne, oniro-mancie, thérapeutique (par les rêves ?), sexualité.

Ainsi, surplombant l'agora, les deux acropoles présentent en leur sommet respectif deux mondes divins qui suggèrent l'opposition complémentaire, au cœur de la *polis*, des éléments olympiens et chthoniens du panthéon<sup>36</sup>, chthonien signifiant à la fois le rapport à la terre et à la nuit. La chronologie mythique établie pour situer les deux acropoles dans le passé héroïque de la cité est révélatrice des valeurs véhiculées par les deux groupes de divinités. Aux sombres puissances encore enfouies dans un chaos originel, porteuses d'une sauvagerie dangereuse, répondent les dieux porteurs des valeurs fondatrices de la cité<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Christa BENEDUM, *Asklepios und Demeter*, in *JDAI*, 101 (1986), p. 137-157.

<sup>32</sup> A. TAFFIN, *On rêvait dans les temples d'Esculape*, in *BAGB* (1960), p. 325-366.

<sup>33</sup> Cf. L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, II, Oxford, 1896, p. 665.

<sup>34</sup> PAUS., IX, 16, 3. Cf. *infra*, p. 276, 280-281.

<sup>35</sup> Cf. *infra*, p. 439-440.

<sup>36</sup> La récurrence de Déméter est particulièrement révélatrice : à l'antique déesse des *megara* sur l'acropole Caria correspond, sur l'Alcathoa, la divinité « Législatrice ». Cf. F. BORHINGER, *art. cit.* (n. 6), p. 12.

<sup>37</sup> Certains, comme C. BÉRARD, *art. cit.* (n. 7), p. 636, et P. LÉVÊQUE, Claudia ANTONETTI, *art. cit.* (n. 3), p. 208-209, décrivent les deux acropoles en termes d'« évolution » qu'ils tentent même

## 2. L'agora

Au pied de l'acropole occidentale, le foyer des dieux *Prodomeis* et la pierre où Apollon a déposé sa lyre pour aider Alcatheos à construire les remparts de la cité rappellent les temps de la formation de la cité. Le temple de Dionysos remonterait lui aussi à l'époque d'Alcatheos. Le dieu y est *Patrôos* et *Dasyllios*<sup>38</sup>. Et Pausanias de poursuivre<sup>39</sup> :

Après le sanctuaire de Dionysos se trouve un temple d'Aphrodite dont la statue a été réalisée en ivoire et qui porte l'épiclèse *Praxis*. C'est le plus ancien objet du temple. Peitho ainsi qu'une autre déesse que l'on appelle Parégoros sont l'œuvre de Praxitèle; Éros, Himeros et Pothos, celle de Scopas, si toutefois leurs champs d'action sont différents comme le sont leurs noms. Près du temple d'Aphrodite se trouve un temple de Tyché, [dont la statue est] due également à l'art de Praxitèle. Et dans le temple voisin, Lysippe a sculpté les Muses et un Zeus en bronze.

Une première remarque s'impose à la lecture de ce passage. Les Mégariens s'étant soigneusement tenus à l'écart des conflits de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ils ont pu s'attacher à l'embellissement de leur cité en faisant appel à des artistes célèbres (Praxitèle, Scopas, Bryaxis, Lysippe)<sup>40</sup>. Ces œuvres classiques côtoient de vénérables statues comme le *xoanon* de Dionysos *Patrôos* et l'ancienne statue en ivoire d'Aphrodite.

Les épiclèses de Dionysos le présentent sous un tout autre jour que le dieu ténébreux de l'acropole. *Patrôos* lui confère la dignité d'une divinité gentille, liée à la purification d'une souillure<sup>41</sup>. Quant à *Dasyllios*, si l'on accepte la traduction «à la barbe drue»<sup>42</sup> de préférence à l'évocation habituelle des «pampres touffus»<sup>43</sup>, l'épiclèse fait du dieu un homme adulte, mûr,

---

de traduire en datation absolue. Parlant des deux acropoles, Lévêque et Antonetti écrivent : « l'une pleinement vouée aux cultes anciens, mycéniens, l'autre en liaison étroite avec la fondation de la cité sous le patronage d'Apollon ». – On lira les prudentes réserves de A. MULLER, *De Nisée à Mégare...*, *art. cit.* (n. 2), p. 620-626, qui souligne notamment le caractère artificiel du personnage de Car, créé par des mythographes dans le cadre de la revendication mégarienne, pour le culte de Déméter, d'une ancienneté comparable à celle du sanctuaire d'Éleusis.

<sup>38</sup> PAUS., I, 43, 5.

<sup>39</sup> PAUS., I, 43, 6 : μετὰ δὲ τοῦ Διονύσου τὸ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης ναός, ἄγαλμα δὲ ἐλέφαντος Ἀφροδίτη πεποιημένον Πράξις ἐπίκλησιν. τοῦτό ἐστιν ἀρχαιότατον ἐν τῷ ναῷ. Πειθὰ δὲ καὶ ἐτέρα θεός, ἣν Παρήγορον ὀνομάζουσιν, ἔργα Πραξιτέλους· Σκόπα δὲ Ἔρωσ καὶ Ἱμερος καὶ Πόθος, εἰ δὲ διάφορα ἐστί κατὰ ταῦτό τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσι. πλησίον δὲ τοῦ τῆς Ἀφροδίτης ναοῦ Τύχης ἐστὶν ἱερόν, Πραξιτέλους καὶ αὕτη τέχνη· καὶ ἐν τῷ ναῷ τῷ πλησίον Μούσας καὶ χαλκοῦν Δία ἐποίησε Λύσιππος.

<sup>40</sup> R. LEGON, *op. cit.* (n. 2), p. 257-279.

<sup>41</sup> Sur les relations entre Dionysos, Mélampous et ses descendants, cf. K. HANELL, *op. cit.* (n. 14), p. 99-102.

<sup>42</sup> Ainsi traduisent P. LÉVÊQUE et Claudia ANTONETTI, *art. cit.* (n. 3), p. 204.

<sup>43</sup> Cf. D. MUSTI, L. BESCHI, *op. cit.* (n. 24), p. 435.

viril, et non pas, dans ce cas, le jeune dieu efféminé qui pousse les femmes à laisser là leur foyer pour parcourir forêts et montagnes. Comme l'a écrit M. Detienne à propos du Dionysos Citoyen d'Héraïa<sup>44</sup>, nous sommes ici en présence du dieu policé, intégré dans la communauté civique.

Quant au groupe de divinités qui entourent Aphrodite en son temple, il est difficile de dire si leur introduction auprès de la déesse sur l'agora de Mégare est contemporaine de la réalisation de leurs statues par les maîtres-sculpteurs ou si leur présence est plus ancienne. Toujours est-il que Pausanias est clair sur un point : la statue en ivoire d'Aphrodite *Praxis* est ἀρχαιότατον, antérieure donc au IV<sup>e</sup> s. avant J.-C.<sup>45</sup>

L'épiclèse de la déesse est un substantif, πρᾶξις, qui signifie « action », « accomplissement »<sup>46</sup>. Tout comme dans le cas de l'*Épistrophia* de l'acropole Caria, le domaine d'intervention de la déesse est laissé dans le flou par une telle épiclese. Néanmoins, le cortège des personnifications qui accompagnent la déesse évoque traditionnellement les entreprises amoureuses<sup>47</sup> avec, en plus, Parégoros, la « consolation », l'« encouragement »<sup>48</sup>.

Néanmoins, il ne faudrait pas limiter la sphère d'intervention de la déesse aux choses de l'amour. En effet, un passage de Xénophon invite à élargir la perspective<sup>49</sup>. Pendant sa retraite de Béotie, Agésilas, roi de Sparte, s'arrête à Mégare où il veut rencontrer les magistrats. Il se rend donc à l'ἀρχεῖον après être allé à l'Aphrodision. Mais il n'atteindra jamais le lieu de réunion des notables de la cité; une hémorragie interne interrompt brutalement son ascension (ἀναβαίνοντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ Ἀφροδισίου εἰς τὸ ἀρχεῖον). Étant donné le

<sup>44</sup> PAUS., VIII, 26, 1. – M. DETIENNE, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, Hachette, 1989, p. 160-161.

<sup>45</sup> On peut cependant se demander si Pausanias a bien vu les originaux des grands maîtres car le sort de Mégare pendant les guerres civiles romaines du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, s'il ne fut pas aussi catastrophique que celui de Corinthe, n'était guère enviable. PLUTARQUE, *Antoine*, 23, 3, rapporte une anecdote significative : quand les Mégariens, voulant rivaliser avec Athènes, montrèrent τι καλόν, à savoir leur Bouleutérion, à Antoine, celui-ci le trouva petit et délabré, au lendemain de la bataille de Philippi. On sait qu'Hadrien a procédé à certaines réfections, mais il est difficile de savoir ce que le Périégète a vraiment vu. Cf. R. LEGON, *op. cit.* (n. 2), p. 301-303. – Un relief en marbre représentant vraisemblablement Aphrodite portant colombe et grenade devant un personnage barbu en manteau a été retrouvé à Mégare et est daté des années 410-400 av. J.-C. La déesse est figurée debout, vêtue du chiton et de l'himation, selon un type iconographique bien attesté à Athènes à l'époque : A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), n° 155.

<sup>46</sup> P. CHANTRAINE, *Dict. étymol. de la langue grecque*, Paris, 1968, s.v. πρᾶσσω. Cf. les remarques de M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 58-59 : « L'usage de πρᾶττειν est, en effet, réservé à une action naturelle dont l'effet n'est pas un objet extérieur et étranger à l'acte qui l'a produit, mais cette action même dans son accomplissement ».

<sup>47</sup> Dès HÉSIODE, *Théog.*, 201-202. Cf. aussi une pyxis archaïque de l'Acropole d'Athènes : A. DELIVORRIAS, art. *cit.* (n. 45), p. 121, n° 1255.

<sup>48</sup> HÖFER, art. *Paregoros*, in ROSCHER, *Lexikon*, III, 1 (1897-1902), c. 1578-1579. Cf. M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 46), p. 94-95.

<sup>49</sup> XÉNOPHON, *Hell.*, V, 4, 58.

verbe utilisé, ἀναβαίνειν, il ne peut s'agir que de l'Aphrodision de l'agora; s'il était question du sanctuaire de la Caria, il aurait fallu descendre et non monter, quel que soit, par ailleurs le bâtiment que Xénophon appelle ἀρχεῖον<sup>50</sup>. Le roi s'est donc rendu au temple d'Aphrodite Praxis<sup>51</sup> : peut-être y a-t-il imploré la déesse de concourir au succès et à l'efficacité de sa démarche, secondé par Peitho dans cette entreprise toute politique, dont l'objet nous reste malheureusement inconnu.

C'est également à la déesse de l'agora que s'adressaient sans doute cinq damiurges mégariens dans une inscription datant du début du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., même si Aphrodite ne reçoit, dans cette dédicace, aucune épiclèse<sup>52</sup>.

## Conclusion

Les deux cultes de la déesse à Mégare, malgré la pauvreté de nos informations, permettent de cerner, au cœur même de la cité, deux aspects d'Aphrodite, différents mais complémentaires. Toutes deux illustrent les prérogatives de la déesse en matière de sexualité, mais dans des applications différentes. L'*Épistrophia* incarne les forces nocturnes et potentiellement dangereuses de la sexualité, aux côtés du Dionysos de la nuit. La Praxis évoque l'accomplissement de relations harmonieuses, qu'elles soient publiques ou privées, sur l'agora auprès d'un Dionysos citadin.

Par contre, la pauvreté de la documentation ne permet pas de se faire une idée précise de l'évolution de ces deux cultes. Leur origine est inconnaisable. Tout au plus peut-on placer le V<sup>e</sup> siècle comme *terminus ante quem* pour l'établissement du sanctuaire d'Aphrodite sur l'agora et l'érection de sa statue en ivoire. Le culte était florissant au siècle suivant puisqu'il a accueilli des œuvres prestigieuses. Des magistrats de l'époque hellénistique ont reconnu en elle une patronne pour l'exercice de leurs fonctions et le culte était toujours en vigueur au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, au moment de la visite de Pausanias. Quant au sanctuaire de l'acropole Caria, il est tentant de faire

<sup>50</sup> J. HALZFELD, éditeur du texte dans la *Collection des Universités de France* (1939) avoue son ignorance (p. 110, n. 1); BLUMNER-HITZIG, I, p. 371 : l'ἀρχεῖον est peut-être l'Hérôon d'Alcathoos dont parle PAUSANIAS, I, 43, 4. – PLUTARQUE, *Agésilas*, 27, 1, rapporte aussi l'épisode, mais sans mentionner l'Aphrodision (ἀναβαίνοντος αὐτοῦ πρὸς τὸ ἀρχεῖον εἰς τὴν ἀκροπόλιν...). Peut-être l'ἀρχεῖον en question est-il le Bouleutéριον (PAUS., I, 42, 4), cf. PLUT., *Antoine*, 23, 3 : βουλομένων δέ τι καὶ Μεγαρέων καλὸν ἀντεπιδείξασθαι ταῖς Ἀθήναις καὶ τὸ βουλευτήριον ἰδεῖν αὐτὸν ἀξιωσάντων, ἀναβάς καὶ θεασάμενος...

<sup>51</sup> Il semble que le témoignage de Xénophon soit digne de foi, dans la mesure où il a connu personnellement le roi de Sparte : É. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, 1957 (*Études et comm.*, 25), p. 462-470.

<sup>52</sup> IG, VII, 41 : Δαμιουργοὶ Ἀφροδίτα· / Εὐάνδρος Νικόλα, / Δεκάνων Διοκλείδα, / Πολύβις Μυρτίλου, / Δίαν Ἑλλανίκου, / Νίκων Εὐκτήμονος· / γραμματεὺς / Χερρί(α)ς Πυθοδώρο(υ). Cf. D. KOROLKOW, in *MDAI(A)*, 8 (1883), p. 191. – V. VON SCHOEFFER, art. *Demiurgoi* 3), in *RE*, IV, 2 (1901), col. 2860 : à Égosthènes et à Mégare, l'apparition des damiurges remonte au temps de la participation à la Ligue achéenne.



remonter sa fondation aux premiers temps de la cité au moins (VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>53</sup>), mais la seule vraisemblance n'a pas un poids suffisant<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> C'est l'époque du synécisme des cinq bourgades primitives : M. MOGGI, *I stneclsmi interstatali greci*, I : *Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa, 1976, p. 29-34; R. LEGON, *op. cit.* (n. 2), p. 41-58; F. BOHRINGER, *art. cit.* (n. 6), p. 15-16; A. MULLER, *De Nisée à Mégare...*, *art. cit.* (n. 2), p. 627.

<sup>54</sup> Avant d'arriver à Corinthe, PAUSANIAS (I, 44, 9) mentionne, entre autres curiosités notables, un temple de Zeus *Aphésios* sur un sommet près des Roches Scironiennes tristement célèbres, et le Périégète d'ajouter ἐνταῦθα καὶ Ἀφροδίτης ἄγαλμα καὶ Ἀπόλλωνός ἐστι καὶ Πανός, groupement divin qui n'est pas sans rappeler celui qu'on trouve au flanc nord de l'acropole d'Athènes. Pour une mise au point rigoureuse sur la localisation du temple de Zeus *Aphésios* et son développement, cf. A. MULLER, *Megarika X*, in *BCH*, 107 (1983), p. 157-176.

## Chapitre III

### Corinthe

Le culte qu'abritait le sanctuaire d'Aphrodite sur l'Acrocorinthe appartient aux plus réputées des manifestations de dévotion à l'égard de la déesse. En effet, la prostitution sacrée est attachée à son nom dans la cité de l'Isthme et l'évocation de cette pratique, pourtant bien étrangère au monde grec, se retrouve dans la plupart des travaux qui traitent de Corinthe<sup>1</sup>, ainsi que dans les études particulières qui seront abordées au fil de la discussion.

Trois siècles avant la visite de Pausanias à Corinthe<sup>2</sup>, la ville ancienne subit de graves dommages à la suite d'un sac romain destructeur (146 avant J.-C.)<sup>3</sup>, et c'est seulement en 44 avant notre ère, sous l'impulsion de Jules César, que la décision de reconstruire la ville fut prise. C'est dès lors la *Colonia Laus Julia Corinthiensis* qui fait principalement l'objet des *Korinthiaka* de Pausanias<sup>4</sup>. Il est donc impératif de soumettre son témoignage à une critique rigoureuse sur le point de savoir à quelle phase de l'histoire de la cité remontent les monuments dont il parle, et dans quelle mesure il lui a été possible de les voir.

---

<sup>1</sup> E.g. P. ODELBURG, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia*, Uppsala, 1896, p. 64-66; O'NEILL, *Ancient Corinth*, Part I : *From the earliest times to 404 B.C.*, Baltimore, 1930, p. 50-52; 99; T.J. DUNBABIN, *The Early History of Corinth*, in *JHS*, 68 (1948), p. 66 (avec bibliographie note 62); E. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux Guerres Médiques*, Paris, 1955, p. 231-233; J. WISEMAN, *Corinth and Rome I : 228 B.C. - A.D. 267*, in *ANRW*, II, 7.1 (1979), p. 468, 476, 531; J.B. SALMON, *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 B.C.*, Oxford, 1984, p. 397-401; D. ENGELS, *Roman Corinth*, Chicago, 1990, p. 97-98.

<sup>2</sup> Sa visite se place entre 155 et 170 ap. J.-C. pour G. ROUX, *Pausanias en Corinthe (Livre II, 1 à 15)*, Paris, 1958, p. 27-29. D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia, libro II : La Corinzia e l'Argolide*, Milano, 1986, p. XXXI-XXXII, situent une première rédaction vers 145-150 ap. J.-C.

<sup>3</sup> J. WISEMAN, *art. cit.* (n. 1), p. 491-496, a réexaminé les témoignages littéraires et présenté le dossier archéologique. Il prend dès lors position contre la tradition répandue d'une destruction complète de la cité. Cf. Véronique KRINGS, *La destruction de Carthage*, in *Studia Phoenicia*, X : *Punic Wars*, Leuven, 1989, p. 329-344, surtout p. 330-335 pour une comparaison avec le cas de Corinthe.

<sup>4</sup> Cf. J. WISEMAN, *art. cit.* (n. 1), p. 450-533; D. ENGELS, *op. cit.* (n. 1), *passim*. H.D. SAFFREY, *Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue*, in *RBI*, 92 (1985), p. 360, met bien en relief cet aspect spécifique de l'étude de la cité. C'est notamment la lecture très stimulante de cet article qui a encouragé la reprise complète de la question.

En ce qui concerne la tradition mythique de la cité, voici ce dont Pausanias se fait l'écho. Dans l'ensemble des conflits qui opposèrent les dieux pour la possession des cités des hommes, Corinthe fut l'objet des convoitises de Poséidon et d'Hélios. Briarée, l'un des Cent-Bras, choisi comme arbitre, attribua l'Isthme au dieu de la Mer et l'Acrocorinthe au Soleil<sup>5</sup>. Au dire des Corinthiens, rapporte Pausanias<sup>6</sup>, Hélios la céda à Aphrodite. L'information, qui s'insère dans le cadre théogonique général d'une répartition des τιμαί entre les dieux, devient délicate à interpréter dès que l'on sort d'un cadre proprement mythique pour aborder l'histoire des cultes. E. Will, prudemment il est vrai, voit dans ce partage et dans la relégation de Poséidon dans l'Isthme le reflet du recul d'un dieu ancien devant une nouvelle divinité<sup>7</sup>. Un tel raisonnement n'est malheureusement pas, dans le cas de Corinthe, démontrable dans les faits.

### 1. Les ports

La cité de Corinthe, par sa situation particulière à la charnière entre le continent et le Péloponnèse, entre l'Orient et l'Occident, compte deux ports : celui du Léchaion, qui s'ouvre sur le Golfe de Corinthe, et celui de Cenchrées, baigné par le Golfe Saronique<sup>8</sup>. « Dans le port de Cenchrées se trouvent un temple et une statue en pierre d'Aphrodite<sup>9</sup>, et ensuite, sur le môle qui s'avance dans la mer, un Poséidon en bronze ». Pausanias a encore vu, à l'autre extrémité du port, un sanctuaire d'Asclépios et un autre d'Isis, ainsi qu'une source tiède appelée « bain d'Hélène »<sup>10</sup>.

C'est incontestablement l'Aphrodite marine, protectrice de la navigation qui règne ici sur les bords du golfe, aux côtés d'un Poséidon placé aux avant-postes. On ne connaît rien d'autre de ce sanctuaire. Les fouilles du port menées par l'*American School of Classical Studies* sur le site présumé (au Nord-Est) ont permis le dégagement d'une structure qui, à travers différentes phases de remodelage, a maintenu un péristyle entouré de pièces, mais rien

<sup>5</sup> PAUS., II, 1, 6. Cf. aussi DION CHRYS., *Discours corinthien*, XXXVII, 11-13.

<sup>6</sup> PAUS., II, 4, 6.

<sup>7</sup> E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 211-212.

<sup>8</sup> Sur des monnaies, les ports sont personnifiés par deux nymphes dos à dos, celle du Léchaion porte une ancre et celle du Cenchrées, un gouvernail. Cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, éd. rev. par A.N. OIKONOMIDES, Chicago, 1964 [1885-1887], p. 15, n° 7, pl. C, fig. XL. Une autre monnaie impériale représente la statue d'Aphrodite sur l'Acrocorinthe avec à ses pieds deux jeunes hommes couchés, tenant ancre et gouvernail, qui personnifient à nouveau les deux ports, *ibid.*, pl. G, fig. CXXXIV.

<sup>9</sup> PAUS., II, 2, 3 : ἐν δὲ Κενχρέαις Ἀφροδίτης τέ ἐστι ναὸς καὶ ἄγαλμα λίθου.

<sup>10</sup> *Ibid.*

qui rappelle un temple<sup>11</sup>. Il s'agirait plutôt d'un habitat étrangement luxueux pour un quartier populaire et qui pourrait avoir accueilli une organisation collégiale, du moins à l'époque impériale. Le fouilleur émet l'hypothèse que cette structure serait en fait le « temple » d'Aphrodite dont parle Pausanias. Son aspect peu conventionnel proviendrait du caractère proche-oriental du culte de la déesse, particulièrement accentué à Corinthe, « with its hordes of temple prostitutes »<sup>12</sup>. Une telle analyse soulève diverses objections. Pausanias est généralement un visiteur assez précis dans ses descriptions; s'il a évoqué l'existence d'un ναός, c'est qu'un temple – peut-être immergé aujourd'hui – se trouvait effectivement dans les environs<sup>13</sup>. De plus, nous verrons ce qu'il faut penser du caractère prétendument oriental de l'Aphrodite corinthienne à date ancienne. Si l'habitat a effectivement accueilli un culte particulier, il pourrait s'agir d'une dévotion de type associatif attestée à date récente dans les villes portuaires, comme cela semble être le cas dans le second port de Corinthe, le Léchaion.

Pausanias décrit rapidement ce dernier : ἔστι δὲ ἐν Λεχαίῳ μὲν Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ ἄγαλμα χαλκοῦν<sup>14</sup>. Port artificiellement aménagé, le Léchaion présentait surtout un aspect utilitaire<sup>15</sup>, d'où l'intérêt limité que lui accorde le visiteur, peu soucieux de ce genre d'endroit<sup>16</sup>. Par contre, un passage de Plutarque vient compléter notre information. Dans son *Banquet des Sept Sages*, il met en scène les convives invités par Périandre, non pas à Corinthe même, « mais dans l'*bestiatorion* du Léchaion, à côté du sanctuaire d'Aphrodite, dont c'était la fête »<sup>17</sup>. Le contexte de l'invitation du tyran n'est pas sans intérêt; « en effet, depuis que sa mère s'était suicidée après avoir eu des relations incestueuses avec lui, il n'avait pas sacrifié à Aphrodite, et c'était la première fois que, à la suite de rêves faits par Mélissa, il s'était décidé à

<sup>11</sup> R.L. SCRANTON, J.W. SHAW, L. IBRAHIM, *Kenchrai. Eastern Port of Corinth, I : Topography and Architecture*, Leiden, 1978, p. 79-90. – C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, in *Corinthiaca. Studies in honor of Darell A. Amyx*, Columbia, 1986, p. 12, parle d'un culte de marins à Cenchrées qui date de l'époque romaine, comme les constructions du port. Un tel raisonnement est un peu rapide : cf. J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 31.

<sup>12</sup> R.L. SCRANTON, J.W. SHAW, L. IBRAHIM, *op. cit.* (n. 11), p. 89.

<sup>13</sup> R. SCRANTON, *ibid.*, évoque cette possibilité qu'il juge trop facile.

<sup>14</sup> PAUS., II, 2, 3.

<sup>15</sup> Cf. G. ROUX, *op. cit.* (n. 2), p. 103. – J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 133-134, place les aménagements du port sous le règne de Périandre.

<sup>16</sup> Comme en témoignait STRABON (VIII, 6, 22), en 29 av. J.-C., τὸ δὲ Λέχαιον ὑποπέπτωκε τῇ πόλει κατοικίαν ἔχον οὐ πολλήν, « le Léchaion est situé au pied de la ville, formant une agglomération peu importante ».

<sup>17</sup> PLUT., *Mor.*, 146d : ἐν τῷ περὶ τὸ Λέχαιον ἐστιατορίῳ παρὰ τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν, ἧς ἦν ἡ θυσία (trad. d'après J. Defradas, dans son édition du dialogue, Paris, 1954). Sur les θυσίαι conçues comme « réjouissance pour l'homme » et sur l'emploi du mot pour désigner « l'ensemble dont il constitue l'essentiel », cf. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 131-134.

célébrer le culte de la déesse»<sup>18</sup>. On sait combien la tradition a chargé Périandre des pires méfaits, tout en l'élevant, par ailleurs, au rang de «sage de la Grèce»<sup>19</sup> et la réunion festive dont il est question ici est une création littéraire qui permet à Plutarque de confronter les grands esprits de l'époque archaïque<sup>20</sup>. Le renseignement topographique et rituel qu'il nous offre est difficile à analyser. D'un point de vue archéologique, il n'est pas permis d'en vérifier la pertinence car le site antique est immergé<sup>21</sup>. Tout au plus pouvons-nous nous étonner du silence de Pausanias qui évoque un sanctuaire de Poséidon ainsi qu'une statue, sans autre précision. Peut-être Plutarque a-t-il situé au Léchaion les installations que Pausanias décrit à Cenchrées, et que les fouilles semblent avoir mises au jour<sup>22</sup>.

On a retrouvé au Léchaion une inscription datant de l'époque impériale et qui, si l'on accepte les restitutions, mentionne un thiasse d'Aphrodite<sup>23</sup> :

Ἀπολλων[ία (?) ----- ]  
 θιάσου [Ἀφροδίτης (?) ----- θία]-  
 σος Ἀφροδίτης (?) ----- Ἀφρο-  
 δίτη Ἐπιακτία (?) ----- Ἴσθμι (?)]-  
 ονίκου Μ[- ----- ἐπώνυμο (?)]-  
 ν ἄρχοντα (?) ----- ]  
 -----

mais l'état mutilé du document permet difficilement de dépasser ce constat. L'épiclese proposée par l'éditeur du texte à la quatrième ligne, si elle souligne l'emplacement de la déesse «au bord du rivage», n'est cependant pas attestée ailleurs, alors que l'épiclese Ἐπιλιμενία est assez répandue et conviendrait parfaitement à la déesse du port. On connaît d'autres thiasse d'Aphrodite, notamment à Athènes, dans le port du Pirée, ce qui constitue un parallèle intéressant<sup>24</sup>. De surcroît, comme nous l'avons vu précédemment, les

<sup>18</sup> Trad. J. Defradas.

<sup>19</sup> Ce que ne fait pas Plutarque, cf. J. DEFRADAS, *op. cit.* (n. 17), p. 17-18; E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 502-504. – Sur la part de l'histoire et de la légende à propos de Périandre, on lira avec profit les pages 197 à 205 de J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), et, sur la figure paradoxale des tyrans, Christine YERLY, *Figures du tyran archaïque : entre le monstre et le sage*, in *EL* (1992), p. 3-32.

<sup>20</sup> J. DEFRADAS, *op. cit.* (n. 17), p. 28-29. Sur les questions de chronologie, cf. J. SERVAIS, *Hérodote et la chronologie des Cypselides*, in *AC*, 38 (1969), p. 28-81.

<sup>21</sup> G. ROUX, *op. cit.* (n. 2), p. 103.

<sup>22</sup> Dans le temple de Poséidon sur l'Isthme, Hérodote Atticus avait dédié des statues (PAUS., II, 1, 8), notamment un char portant Amphitrite et Poséidon. Sur son piédestal étaient représentées, d'un côté, la mer soulevant Aphrodite enfant (Θάλασσα ἀνέχουσα Ἀφροδίτην παῖδα), de l'autre, les Néréides.

<sup>23</sup> D. PALLAS, Ἀνασκαφή τῆς παλαιοχριστιανικῆς βασιλικῆς τοῦ Λεχαιῶν, in *ΡΑΑΗ* (1958), p. 119-134 et surtout p. 132 (= *SEG*, XXIII, 170).

<sup>24</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 1261, et le commentaire de P. FOUCAULT, *Décets d'un thiasse d'Aphrodite*, in *BCH*, 3 (1879), p. 510-515.

thiases du Pirée s'occupaient essentiellement du culte de divinités étrangères et l'Aphrodite honorée par une telle association dans le port athénien est sans doute la déesse des Kitiens de Chypre, dont le sanctuaire est implanté depuis 333 avant J.-C.<sup>25</sup> Dès lors qu'en est-il du thiasse du Léchaion? S'agirait-il comme au Pirée d'une organisation groupée autour d'une déesse orientale rebaptisée à la grecque? L'hypothèse n'est pas à exclure, mais il est impossible de déterminer à quelle époque peut remonter cette implantation.

## 2. Le Craneion

Poursuivant sa visite, Pausanias parcourt la route vers Corinthe, dans la zone des nécropoles<sup>26</sup>. «Devant la cité se trouve un bois de cyprés appelé Craneion; il renferme un enclos sacré de Bellérophon, un temple d'Aphrodite *Mélainis* et le tombeau de Laïs, surmonté par une lionne tenant un bélier dans ses pattes de devant»<sup>27</sup>. Laïs est un nom générique de la profession de courtisane, qui recouvre plusieurs personnalités à la biographie mouvementée et souvent haute en couleur<sup>28</sup>. C'est bien entendu le livre XIII du *Banquet des Sophistes* d'Athénée qui fournit le plus d'informations sur le sujet, non sans confusions parfois. Retenons qu'il associe la courtisane à Aphrodite *Mélainis* qui lui serait apparue, de nuit, pour lui prédire de fastueux amants<sup>29</sup>. La source d'Athénée est le *Contre Timée* de Polémon et remonte donc au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Après une brève présentation des tribulations amoureuses de la dame, Athénée, ou sa source, invoque l'existence d'une tombe de Laïs en Thessalie, au bord du Pénée, pour réfuter la tradition corinthienne du Craneion<sup>30</sup>. Nous aurons à revenir sur les circonstances de la mort d'une Laïs en Thessalie<sup>31</sup>. Dans le cas présent, retenons qu'une tombe, attribuée à tort ou à raison à une Laïs, se trouvait dans le voisinage du temple d'Aphrodite *Mélainis*. L'épiclèse de la déesse n'est pas unique : Aphrodite est honorée sous cette appellation dans un endroit retiré de l'Arcadie, auprès d'un *mégaron*

<sup>25</sup> Cf. IG, II<sup>2</sup>, 337 (*supra*, p. 66, n. 285).

<sup>26</sup> PAUS., II, 2, 4 : ἄλλα ἐστὶ κατὰ τὴν ὁδὸν μνήματα...

<sup>27</sup> *Ibid.* : πρὸ δὲ τῆς πόλεως κυπαρίσσω ἐστὶν ἄλσος ὀνομαζόμενον Κράνειον. ἐνταῦθα Βελλεροφόντου τέ ἐστι τέμενος καὶ Ἀφροδίτης ναὸς Μελαίνιδος καὶ τάφος Λαΐδος, ἣ δὴ λέαινα ἐπίθημά ἐστιν κριὸν ἔχουσα ἐν τοῖς προτέροις ποσίν (trad. d'après G. Roux). – On trouve une illustration de cette sculpture sur certaines monnaies impériales de la cité : un animal qui semble être un lion se dresse fièrement sur un bélier, le groupe surmontant une colonne dorique, cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 8), p. 19, n° 14, pl. E, fig. LXXIV-LXXVI.

<sup>28</sup> Cf. F. GEYER, art. *Laïs*, in *RE*, XII, 1 (1924), col. 513-516.

<sup>29</sup> ATHÉNÉE, XIII, 588c, citant POLÉMON, fr. 44 Preller (p. 75-76) : ἢ [*scil.* Laïs] καὶ Ἀφροδίτη ἡ ἐν Κορίνθῳ Μελαίνις καλουμένη νυκτὸς ἐπιφανομένη ἐμήνυεν ἔραστῶν ἔφοδον πολυταλάντων.

<sup>30</sup> ATHÉNÉE, XIII, 589b.

<sup>31</sup> Cf. *infra*, p. 235-236.

de Dionysos<sup>32</sup>, et à Thespies en Béotie<sup>33</sup>. D'après Pausanias, l'épiclèse arcaïenne ferait référence au caractère nocturne des relations sexuelles que patronne Aphrodite<sup>34</sup>, explication qui s'insère dans le même contexte que le récit de l'apparition à Laïs et qui montre que, pour le Périégète, Aphrodite est avant tout la déesse de l'amour.

Le Craneion se trouvait à la limite entre la zone des nécropoles et la cité proprement dite. La proximité des tombeaux invite à nuancer l'interprétation que Pausanias donne de l'épiclèse en Arcadie. Aphrodite est selon toute probabilité conçue ici comme une divinité funéraire dont la couleur sombre illustre le caractère chthonien<sup>35</sup>. Le tombeau qui jouxte son sanctuaire la concerne donc à deux points de vue : par son caractère funèbre, elle protège la courtisane dans la mort, comme elle l'avait guidée de son vivant, en tant que patronne attirée de la profession<sup>36</sup>. Pausanias ne cite aucune inscription, mais son identification du monument permet de supposer qu'il a pu y lire une épitaphe, peut-être celle qui nous est conservée dans la *Souda*, s.v. Πειρήνη : «Je renferme Laïs, citoyenne de Corinthe à la belle ceinture, plus brillante que les ondes limpides de Pirène»<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> PAUS., VIII, 6, 5. Cf. *infra*, p. 252.

<sup>33</sup> PAUS., IX, 27, 5. Cf. *infra*, p. 291.

<sup>34</sup> ἐν νυκτί. – Sur ce thème de la nuit, moment propice aux honneurs rendus à Cypris, cf. EUR., fr. 524 Nauck<sup>2</sup> (cité par STOBÉE, IV, 20, 50); ARISTOPH., *Thesm.*, 203-205; MÉNANDRE, fr. 147 Austin (*Comicorum Graecorum Fragmenta in papyris reperta*, Berlin, 1973, p. 143-144) et fr. 739 Kock (cité par PLUT., *Mor.*, 654c-d : plus qu'à toute autre divinité, la nuit appartient à Aphrodite).

<sup>35</sup> Cf. *infra*, p. 439-444. C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, art. cit. (n. 11), p. 12. – On s'attendrait à la forme *Mélaina*, comme on la trouve qualifiant Déméter à Phigalie, notamment (PAUS., VIII, 42, 1-4; cf. Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 315-316). Il serait imprudent de tirer une conclusion quelconque de cette forme en *-is*, même si sa formation présuppose l'existence de la forme en *-a*, cf. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, § 276.

<sup>36</sup> G. ROUX, *op. cit.* (n. 2), p. 107, écrit que Laïs était liée au culte d'Aphrodite *Mélainis* sans autre précision. En l'occurrence, la « liaison » aurait mérité un mot de commentaire. Pour E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 224-225, « il ne fait point de doute que le culte d'Aphrodite s'est greffé, dans le bois du Craneion, sur un culte chthonien et infernal très ancien : la présence de Bellérophon prend dès lors son sens. On s'est souvent étonné de ce rapprochement entre Bellérophon et Aphrodite : on ne saurait s'étonner d'un sanctuaire commun à une hypostase déchue de Poséidon (Hippus-Hippios) et à une Mélainis-Mélaina (sœur d'une Déméter (*sic*)-jument) ». On ne se méfiera jamais assez de ce genre d'assimilation, d'autant que, dans le cas présent, Pausanias ne dit nullement que Bellérophon et Aphrodite étaient associés. – D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 2), p. 217, parlent de l'association entre l'Aphrodite Noire et l'hétaïre, « nesso ben conosciuto in ambiente orientale, lidio ». Il ne nous semble pas nécessaire d'aller chercher en Orient un rapport qui peut tout aussi bien être grec.

<sup>37</sup> Trad. G. ROUX, *op. cit.* (n. 2), p. 107 : Λαΐδ' ἔχω πολιήτιν ἐϋζώνοιο Κορίνθου / Πειρήνης λευκῶν φαιδροτέρην λιβάδων. Une épigramme de l'*Anthologie Palatine* (VII, 219) évoque également l'existence d'une inscription, sans en préciser la teneur. – R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979, p. 212, estime qu'à côté de l'Aphrodite guerrière de l'Acrocorinthe, l'Aphrodite *Mélainis*, dont les caractères chthoniens sont évidents, remplit sans doute le rôle de courotrophe, étant donné la présence d'un gymnase dans le bois du Craneion : « On ne voit pas sous la protection de quelle autre divinité qu'Aphrodite pouvait être placé ce

### 3. Les cultes domestiques corinthiens

Les fouilles de la cité ont mis au jour toute une série de petits sanctuaires que l'on pourrait qualifier de « chapelles ». Il s'agit principalement de cultes privés apparemment établis, ou perpétués, sur le site de maisons détruites<sup>38</sup>.

Dans la partie nord-ouest de l'enceinte urbaine se situait le quartier des potiers<sup>39</sup> dont l'activité semble s'être étendue du VIII<sup>e</sup> siècle à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>40</sup> Ce quartier était entouré d'un mur défensif datant de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>41</sup> Les archéologues américains ont dégagé le long de ce mur des « chapelles » dont le cœur semble avoir été une stèle, simple ou double, ou parfois deux stèles<sup>42</sup>. Un de ces petits sanctuaires à stèle, baptisé par les fouilleurs du nom de *Shrine A*, a révélé un abondant matériel votif<sup>43</sup> d'autant plus intéressant pour notre propos qu'un autre dépôt, juste à l'extérieur de la chapelle, comprenait la seule inscription se référant à Aphrodite découverte dans toute la cité<sup>44</sup>. Il s'agit d'une patère en bronze portant l'inscription τὰς Ἀφροδίτας ἐμί, datée des années 500-475<sup>45</sup>. L'origine de ces « chapelles » ne remonte pas beaucoup plus haut que cette époque, et leur destruction est intervenue vers 430-420, au moment où le mur a été reconstruit quelque six mètres en deçà de sa localisation antérieure<sup>46</sup>.

---

gymnase du Craneion, car dans le bois sacré Pausanias n'a dénombré que le temple d'Aphrodite Mélainis, le téménos de Bellérophon et la tombe de la courtisane Laïs ». Cette affirmation s'inscrit dans le cadre de l'explication du caractère guerrier de certains dieux par leur sollicitude pour la formation des jeunes gens.

<sup>38</sup> C.K. WILLIAMS II, *The City of Corinth and its Domestic Religion*, in *Hesperia*, 50 (1981), p. 408-421.

<sup>39</sup> *Id.*, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, art. cit. (n. 11), p. 21.

<sup>40</sup> Agnes N. STILLWELL, *Corinth XV/1 : The Potters' Quarter*, Princeton, 1948, p. 6-53; J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 101-103.

<sup>41</sup> A.N. STILLWELL, *op. cit.* (n. 40), p. 62; C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, art. cit. (n. 11), p. 21.

<sup>42</sup> A.N. STILLWELL, *op. cit.* (n. 40), p. 72-76; C.K. WILLIAMS II, *Domestic Religion*, art. cit. (n. 38), p. 420-421.

<sup>43</sup> 55 figurines votives, 162 récipients et 215 récipients miniatures : cf. A.N. STILLWELL, *op. cit.* (n. 40), p. 23; C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, art. cit. (n. 11), p. 22-23. Parmi les figurines, on compte un grand nombre de femmes assises ou debout, certaines portant une colombe, ainsi qu'un grand nombre d'animaux : entre autres 4 chevaux, 1 chien, 3 colombes et 1 sphinx. On a également mis au jour une stèle avec 2 serpents qui rampent, 1 miroir votif en terre cuite, 7 boucliers miniatures, 1 plaque circulaire décorée et perforée.

<sup>44</sup> *Ibid.* Ont été mises au jour 2 lampes et 15 figurines : 6 femmes, 1 homme, 1 « orateur grotesque » (?), 1 disque incisé, 2 chevaux, 1 colombe, 1 autre animal, 1 bouclier. Ce contenu est semblable à celui de l'autre dépôt, à l'exception d'une maquette de bateau en terre cuite.

<sup>45</sup> A.E. NEWHALL, *The Corinthian Kerameikos*, in *AJA*, 35 (1931), p. 1-2; J.H. KENT, *Corinth VIII/3 : The Inscriptions 1926-1950*, Princeton, 1966, n° 3; SEG, XI, 200; Lillian JEFFEREY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Cambridge, 1990<sup>2</sup> [1961], p. 132, n° 35.

<sup>46</sup> C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, art. cit. (n. 11), p. 21. – Il ne fait aucune mention des quatre tombes trouvées à proximité du *Shrine A* (A.N. STILLWELL, *op. cit.* [n. 40], p. 25).



Il est hautement probable que le *Shrine A* était dédié à Aphrodite, mais, étant donné que deux stèles ont été découvertes dans ce sanctuaire, d'aucuns ont pensé que la déesse était peut-être accompagnée, sans qu'il soit possible de déterminer la nature de la divinité *synnaos*. C.K. Williams II s'est essayé à un partage des offrandes entre Aphrodite et un hypothétique héros parèdre, mais cet exercice semble assez vain<sup>47</sup>, car aucun ex-voto ne semble totalement incompatible avec la nature complexe d'Aphrodite. De plus, W.H.D. Rouse – que cite C.K. Williams II – a depuis longtemps mis en évidence la difficulté de faire coïncider un type d'ex-voto avec une caractéristique divine, et d'autant plus quand il s'agit de déduire la personnalité divine de la nature des offrandes<sup>48</sup>. Cette conclusion pessimiste n'enlève cependant pas leur validité à des recherches de ce type, mais dans le cas présent, rien ne permet d'identifier – si elle a jamais existé – la divinité qui accompagnait Aphrodite dans le *Shrine A*. La date de l'inscription – le premier quart du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – correspond à l'époque des Guerres Médiques, et nous allons voir que la dévotion envers la déesse en ces moments critiques a laissé d'autres traces, dans la tradition littéraire cette fois.

#### 4. L'Acrocorinthe<sup>49</sup>

##### 4.1. Les visiteurs de l'époque romaine et les vestiges archéologiques

L'Isthme fait de Corinthe une position stratégique de premier plan. En outre, la cité est flanquée d'une éminence naturelle haute de quelque 575 m qui permet d'embrasser du regard tout le paysage environnant<sup>50</sup>. L'Acrocorinthe, dont les fortifications semblent remonter à l'époque de la tyrannie<sup>51</sup>,

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>48</sup> W.H.D. ROUSE, *Greek Votive Offerings*, Cambridge, 1902, p. 393.

<sup>49</sup> Nous ne nous attarderons pas à suivre Pausanias sur l'agora, visite qui précède celle de l'Acrocorinthe, car elle a peu à nous apprendre sur son passé : on a longtemps cru que le temple de Tyché (PAUS., II, 2, 8) comportait une dédicace à Vénus sur le tympanon de son fronton, preuve que « les cultes de Vénus-Victrix et de Fortuna-Victoria avaient confondu, à Corinthe, les personnages d'Aphrodite et de Tyché » (G. ROUX, *op. cit.* [n. 2], p. 110-111), mais J. WISEMAN, *art. cit.* (n. 1), p. 529, dit qu'il s'agit d'un temple de Vénus elle-même. – On trouve aussi sur l'agora une statue d'Aphrodite exécutée par Hermogène de Cythère, probablement sous la domination romaine : cf. Ch.T. SELTMAN, *The Sculptor Hermogenes of Cythere*, in *NC*, 8 (1928), p. 98-99; L. LACROIX, *Quelques groupes de statues sur les monnaies de Corinthe*, in *Mélanges Ch. Picard*, II (1949), p. 541-543. C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 15, suggère qu'il s'agissait peut-être d'une statue « à la manière » du fameux *xoanon* d'Aphrodite *Ourania* à Cythère, patrie de l'auteur, et dont parle PAUSANIAS, III, 23, 1, mais il émet tout de suite une réserve qui tient au type « moderne » de la statue de l'Acrocorinthe (cf. *infra*, p. 103); D. ENGELS, *op. cit.* (n. 1), p. 97-98.

<sup>50</sup> STRABON, VIII, 6, 21 (C378-379).

<sup>51</sup> R. CARPENTER, A.W. PARSONS, *Corinth III/2 : The Fortifications of Acrocorinth and the Lower Town*, Princeton, 1936, p. 6-9, 15; R.L. SCRANTON, *Greek Walls*, Cambridge Mass., 1941,

n'a pas connu d'installation antérieure au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ou peut-être à la fin du VII<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>. Elle accueillait principalement des sanctuaires, si l'on en croit les témoignages tardifs qui nous en parlent. Pausanias et Strabon sont fréquemment comparés à ce propos.

Envisageons d'abord la description de Strabon<sup>53</sup>. Il a, selon ses propres dires, gravi l'Acrocorinthe<sup>54</sup> et, outre les restes de fortifications, il mentionne la présence d'un ναίδιον d'Aphrodite sur le sommet, et, en contrebas, la fontaine Pirène<sup>55</sup>. Avant de décrire les lieux, Strabon s'était quelque peu attardé à la présentation des conditions économiques particulières de la cité ainsi que des grandes étapes de son histoire politique (Bacchiades, Cypsélides). Après avoir souligné que Démarate, père de Tarquin l'Ancien, était un exilé corinthien, il revient abruptement sur l'un des aspects qui justifie le qualificatif d'« opulente » (ἀφνειός) attribué à la ville, à savoir le millier d'hiérodules qui auraient été attachées au sanctuaire. Ce témoignage est capital pour notre propos car lui seul sert de fondement à l'affirmation de l'existence de la prostitution sacrée à Corinthe. Nous y reviendrons.

Quant à Pausanias, rappelons qu'il a vu une cité reconstruite ou en voie de l'être, alors que Strabon y est passé quelque quinze années avant même que ne soit décidée sa reconstruction<sup>56</sup>.

Si Strabon a effectivement entrepris l'ascension difficile de l'Acrocorinthe, certains modernes ont refusé ce courage à Pausanias : il n'aurait pas vu de près ce dont il parle, se contentant d'une description approximative depuis la ville basse<sup>57</sup>. Mais nous nous rallierons volontiers à l'avis de G. Roux<sup>58</sup> qui tire argument de l'énumération précise des sanctuaires le long de la montée pour rendre au Périégète le mérite d'une « autopsie ». Pausanias décrit<sup>59</sup>, en effet, au fur et à mesure de son avance, deux sanctuaires d'Isis, tantôt *Pélagia*, tantôt *Égyptienne*, deux autres de Sarapis; ensuite, des autels (βωμοί) en l'honneur d'Hélios, un sanctuaire d'Ananké et de Bia où l'on ne peut entrer; au-delà du sanctuaire se trouvent un temple de la Mère des Dieux ainsi qu'une stèle et un trône, tous deux en pierre. Le visiteur signale en passant que les statues de

p. 56-57. F.E. WINTER, *The Chronology of the Ancient Defenses of Acrocorinth. A Reconsideration*, in *AJA*, 95 (1991), p. 109-111.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 255, n. 2. – Les fouilles ont néanmoins révélé l'existence de traces d'occupation dès l'époque mycénienne : cf. *infra*, n. 62.

<sup>53</sup> STRABON, VIII, 6, 21 (C378-379).

<sup>54</sup> ... και ἡμῖν ἀναβαίνουσιν ἦν δῆλα τὰ ἐρείπια τῆς σχοινίας.

<sup>55</sup> Ἡ μὲν οὖν κορυφή ναίδιον ἔχει Ἀφροδίτης, ὑπὸ δὲ τῇ κορυφῇ τὴν Πειρήνην εἶναι συμβαίνει κρήνην...

<sup>56</sup> Cf. *supra*, p. 93, n. 2.

<sup>57</sup> C.W. BLEGEN, *Corinth III/1 : Acrocorinth. Excavations in 1926*, Cambridge, 1930, p. 21; E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 225.

<sup>58</sup> G. ROUX, *op. cit.* (n. 2), p. 128.

<sup>59</sup> PAUS., II, 4, 6.

culte du temple des Moires et de Déméter et Coré ne sont pas exposées, et qu'au même endroit se trouve un sanctuaire d'Héra *Bounaia*, fondé par Bounos, fils d'Hermès<sup>60</sup>.

Arrivé au sommet, Pausanias décrit un temple d'Aphrodite et différentes statues : la déesse armée, Hélios et Éros portant un arc. Quant à la source, derrière le temple, c'est, dit-on, un cadeau d'Asopos à Sisyphe<sup>61</sup>. Et la description de reprendre au sortir de l'Acrocorinthe, après un excursus sur l'Asopos. Le site a connu une occupation continue depuis l'époque géométrique<sup>62</sup> jusqu'à l'époque moderne et, même si les restes *in situ* sont particulièrement maigres, les archéologues ont pu isoler sept structures successives : une petite construction du VI<sup>e</sup> et même de la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., un édifice un peu plus grand remontant au V<sup>e</sup> siècle, une église paléochrétienne, une grande tour médiévale, une mosquée turque, une plate-forme pavée de l'époque vénitienne et enfin une petite construction misérable du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>. Selon toute vraisemblance, l'édifice du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. peut être identifié comme un temple d'Aphrodite. On en connaît en effet l'existence à l'époque de la bataille de Salamine<sup>64</sup>. Les nombreux restes en *poros* utilisés dans toutes les constructions du sommet ont invité Blegen à restituer à l'édifice la forme d'un petit temple dorique, peut-être prostyle ou amphiprostyle (10 x 13 m ou 10 x 16 m)<sup>65</sup>. On peut sans trop de risque considérer que le premier édifice installé dès le VI<sup>e</sup> siècle sur le site (peut-être même à la fin du VII<sup>e</sup> siècle) était déjà un temple de la déesse et que le ναῖδιον de

<sup>60</sup> On trouvera une brève présentation du résultat des fouilles en ces lieux chez J. WISEMAN, *op. cit.* (n. 1), p. 468-472, qui cite les rapports de l'*American School*. Il s'avère que seul le temple de Déméter et Coré a pu être retrouvé, au tiers de la montée. Il daterait au moins du VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., aurait subi une destruction à la fin du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., pour être finalement abandonné en 146 av. J.-C., date du sac de la ville par les troupes de Mummius. Comprenant plusieurs salles de banquets, ce sanctuaire a dû accueillir pour une bonne part la dévotion populaire. Quant au rapport avec les Moires, cf. Denise CALLIPOLITIS-FEYTMANS, *Déméter, Coré et les Moires sur les vases corinthiens*, in *BCH*, 94 (1970), p. 45-65. D'après D.E. SMITH, *The Egyptian Cults at Corinth*, in *HThR*, 70 (1977), p. 201-231, Isis et Sarapis ont peut-être été introduits dès l'époque hellénistique, mais c'est surtout à l'époque romaine qu'ils furent populaires à Corinthe. – Il est impossible de dire si les autres sanctuaires existaient avant 146 av. J.-C.

<sup>61</sup> PAUS., II, 5, 1 : ἀνελθοῦσι δὲ ἐς τὸν Ἀκροκόρινθον ναὸς ἐστὶν Ἀφροδίτης· ἀγάλματα δὲ αὐτῆ τε ὀπλισμένη καὶ Ἥλιος καὶ Ἔρως ἔχων τόξον. τὴν δὲ πηγὴν, ἣ ἐστὶν ὀπισθεν τοῦ ναοῦ, δῶρον μὲν Ἀσωποῦ λέγουσιν εἶναι, δοθῆναι δὲ Σισύφῳ. – Sur les arguments que l'on a pu tirer de l'expression ὀπισθεν τοῦ ναοῦ pour déterminer l'orientation du temple, cf. C.W. BLEGEN, *op. cit.* (n. 57), p. 20-21.

<sup>62</sup> C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 18-19, précise, d'après la céramique domestique, que la première trace d'occupation au sommet est protogéométrique ou date peut-être du Mycénien récent III C (± 1125 av. J.-C.), mais qu'il n'y a pas de trace d'habitat à proprement parler, même si le caractère sûr de l'endroit et l'eau qu'on y trouve en font un endroit « logique » d'installation.

<sup>63</sup> Cf. C.W. BLEGEN, *op. cit.* (n. 57), p. 20-21.

<sup>64</sup> Cf. *infra*, p. 104-109.

<sup>65</sup> C.W. BLEGEN, *op. cit.* (n. 57), p. 6-20.

Strabon tout comme le ναός de Pausanias sont une seule et même construction, en l'occurrence le temple agrandi au V<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>.

Pausanias qualifie la déesse de l'Acrocorinthe d'ὄπλισμένη, Aphrodite « en armes ». Les parallèles les plus célèbres d'une telle représentation sont les *xoana* de Sparte et de Cythère pour la description desquels le Périégète use de la même épithète<sup>67</sup>. Un passage de Plutarque nous invite à voir dans la représentation spartiate une statue pourvue d'une lance et d'un bouclier<sup>68</sup>. Quant à la déesse de l'Acrocorinthe qu'a dû voir Pausanias, les monnaies impériales de la cité permettent une fois encore de pallier le manque d'information à son sujet. Le type de la statue est celui de la déesse drapée jusqu'aux hanches se mirant dans un bouclier<sup>69</sup>, attitude qui, on en conviendra aisément, se prête assez mal à l'épithète ὄπλισμένη. D'après ceux qui refusent de croire que Pausanias a gravi l'Acrocorinthe<sup>70</sup>, le Périégète n'aurait pas vu la statue de la déesse à sa toilette, éprouvant les « armes » de sa seule séduction devant le bouclier de son amant. Cela expliquerait l'inadéquation entre l'image et l'épithète. D'aucuns ont supposé que la statue romaine d'Aphrodite était venue se juxtaposer à une statue plus ancienne, effectivement armée<sup>71</sup>. Mais il est également possible que cette statue ancienne ait souffert du sac de la ville et ait été remplacée par un type iconographique récent<sup>72</sup>. Celui-ci relèverait davantage de la scène de genre que de la statue de culte, mais n'en aurait pas moins gardé l'appellation originelle<sup>73</sup>. Certaines monnaies nous montrant Éros associé à la statue d'Aphrodite<sup>74</sup>, on peut y voir le petit dieu à l'arc dont parle Pausanias. Quant à Hélios, qui partage le temple, il est bien présent dans la tradition mythique de la cité<sup>75</sup> en tant qu'archégète et maître

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 21 : l'absence de matériel architectural d'époque romaine suggère que le temple grec n'a été détruit que peu avant son remplacement par l'église, vers les IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. – Cf. aussi les monnaies impériales : F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 8), p. 27, pl. G, fig. CXXVI, CXXVIII-CXXXIII.

<sup>67</sup> PAUS., III, 15, 10 : Ἀφροδίτης ξόανον ὄπλισμένης; III, 23, 1 : ἡ θεὸς ξόανον ὄπλισμένον.

<sup>68</sup> PLUT., *Mor.*, 317e-f. En 239a, il la qualifie d'ἐνόπιον. Cf. *infra*, p. 199.

<sup>69</sup> F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 8), p. 25-27, pl. G, fig. CXXI-CXXV. Cf. O. BRONEER, *The "Armed Aphrodite" of Acrocorinth and the Aphrodite of Capua*, in *University of California Publications in Classical Archaeology*, 1, 2 (1930), p. 65-84; L. LACROIX, *art. cit.* (n. 49), p. 535-539.

<sup>70</sup> Cf. *supra*, p. 101.

<sup>71</sup> O. BRONEER, *art. cit.* (n. 69), p. 66; J. FLEMBERG, *Venus armata*, Stockholm, 1991, p. 40-41, fait état des diverses possibilités.

<sup>72</sup> C'est l'interprétation d'E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 225-226, qui conserve cependant l'argument de la « paresse » de Pausanias.

<sup>73</sup> Seul le bouclier évoque encore le caractère guerrier. Cf. W.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 17.

<sup>74</sup> F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 8), p. 25-27, pl. G, fig. CXXI-CXXIV.

<sup>75</sup> Cf. *supra*, p. 94. – Sur les « reconstructions historico-mythiques » d'Eumélos au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., cf. E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 237-239; T.J. DUNBABIN, *art. cit.* (n. 1), p. 66-68; G. ROUX, *op. cit.* (n. 2), p. 124-125.

de l'Acrocorinthe, et son culte est relativement bien attesté dans le Péloponnèse<sup>76</sup>. Mais il faut reconnaître qu'il ne joue, à l'époque romaine, qu'un rôle secondaire dans la cité, dont viendrait peut-être témoigner la tradition de son effacement derrière Aphrodite<sup>77</sup>.

#### 4.2. Les attestations relatives au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

En 480, à la veille de la bataille de Salamine, la situation des Grecs est désespérée; après le désastre des Thermopyles, rien ne semble plus devoir s'opposer à l'irrésistible avancée de Xerxès. Et de fait, la Doride et la Phocide sont envahies, la Béotie voit la destruction de Thespies et de Platées, l'Attique est ravagée et Athènes incendiée<sup>78</sup>. Triste bilan, particulièrement angoissant pour les Péloponnésiens campés à Salamine afin de combattre sur mer, laissant leur territoire sans défense, malgré les efforts consentis pour élever une muraille en travers de l'Isthme<sup>79</sup>.

C'est dans ce contexte que se place un épisode important pour l'étude de la dévotion des Corinthiens à l'égard d'Aphrodite. En effet, à l'heure du danger, les femmes de la cité, qu'elles fussent libres ou esclaves, épouses ou courtisanes, se sont réfugiées sur l'Acrocorinthe, dans le temple d'Aphrodite, afin de supplier la déesse. Trois témoignages nous rapportent ces faits et les variantes qu'ils présentent rendent nécessaire une analyse systématique.

##### 4.2.1. PLUTARQUE, De la malignité d'Hérodote, 871a (C.U.F.)

Il stigmatise la partialité d'Hérodote qui aurait pu parler de cette supplication fameuse au lieu de rapporter l'attitude peu glorieuse du Corinthien Ameinoclès à Salamine.

Καὶ μὴν ὅτι μόναι τῶν Ἑλληνίδων αἱ Κορίνθιαι γυναῖκες εὐξάντο τὴν καλὴν ἐκείνην καὶ δαιμόνιον εὐχὴν, ἔρωτα τοῖς ἀνδράσι τῆς πρὸς τοὺς βαρβάρους μάχης ἐμβαλεῖν τὴν θεόν, οὐχ ὅπως <τοὺς> περὶ τὸν Ἡρόδοτον ἀγνοῆσαι πιθανὸν ἦν, ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἔσχατον Καρῶν· διεβοήθη γὰρ τὸ πρᾶγμα καὶ Σιμωνίδης ἐποίησεν ἐπίγραμμα, χαλκῶν εἰκόνων ἀνασταθεισῶν ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἀφροδίτης ὃν ἰδρῦσασθαι Μήδειαν λέγουσιν, οἱ μὲν αὐτὴν παυσαμένην <ἐρῶσαν> τοῦ ἀνδρός, οἱ δ' ἐπὶ τῷ τὸν Ἰάσονα τῆς Θέτιδος ἐρῶντα παῦσαι τὴν θεόν. Τὸ δ' ἐπίγραμμα τοῦτ' ἔστιν·

<sup>76</sup> O. JESSEN, art. *Helios*, in *RE*, VIII, 1 (1912), col. 63-70.

<sup>77</sup> Cf. les remarques d'E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 227-228, qui évoque en passant la symbolique solaire du miroir dont se sert la déesse, pour rejeter tout aussi rapidement l'argument et renoncer à interpréter plus avant l'association d'Aphrodite et d'Hélios.

<sup>78</sup> HDT., VIII, 40-54.

<sup>79</sup> HDT., VIII, 70-72.

Αἶδ' ὑπὲρ Ἑλλάνων τε καὶ ἰθυμάχων πολιητῶν  
 ἑστάθεν εὐξάμεναι Κύπριδι δαιμονίᾳ<sup>80</sup>.  
 Οὐ γὰρ τοξοφόροισιν ἐμήδετο δι' Ἀφροδίτα  
 Μήδοισ' Ἑλλάνων ἀκρόπολιν προδόμεν.

En outre, seules parmi les Grecques, les femmes corinthiennes adressèrent une prière noble et inspirée afin que la déesse suscite chez leurs maris le désir de lutter contre les barbares; on ne peut croire qu'Hérodote, ni même le dernier des Cariens, ait pu l'ignorer. Car le fait fut publié partout et Simonide composa une épigramme, des représentations en bronze ayant été consacrées dans le temple d'Aphrodite que Médée, dit-on, éleva parce que, d'après certains, elle n'aimait plus son mari, selon d'autres, pour obtenir de la déesse que Jason cessât d'aimer Thétis. Voici l'épigramme :

Voici celles qui se tinrent debout priant la divine Cypris pour les Grecs et les citoyens au combat. Car la divine Aphrodite ne consentait pas à livrer une acropole grecque aux archers mèdes<sup>81</sup>.

#### 4.2.2. ΑΘΗΝΕΕ, XIII, 573c-d (Coll. Loeb)<sup>82</sup>

L'intervenant au banquet entend défendre la «réputation» de Corinthe et rapporte pour ce faire la coutume d'en appeler aux courtisanes pour supplier Aphrodite.

νόμιμόν ἐστιν ἀρχαῖον ἐν Κορίνθῳ, ὡς καὶ Χαμαιλέων ὁ Ἡρακλεώτης ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ Πινδάρου, ὅταν ἡ πόλις εὐχεται περὶ μεγάλων τῇ Ἀφροδίτῃ, συμπαραλαμβάνεσθαι πρὸς ἰκετείαν τὰς ἑταίρας ὡς πλείστας, καὶ ταύτας προσεύχεσθαι τῇ θεῷ καὶ ὕστερον ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς παρεῖναι. καὶ ὅτε δὴ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα τὴν στρατείαν ἤγεν ὁ Πέρσης, ὡς καὶ Θεόπομπος ἱστορεῖ καὶ Τίμαιος ἐν τῇ ἐβδόμῃ, αἱ Κορίνθιαι ἑταῖραι εὐξάντο ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων σωτηρίας εἰς τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐλθοῦσαι νεών. διὸ καὶ Σιμωνίδης ἀναθέντων τῶν Κορινθίων πίνακα τῇ θεῷ τὸν ἔτι καὶ νῦν διαμένοντα καὶ τὰς ἑταίρας ἰδίᾳ γραψάντων τὰς τότε ποιησαμένας τὴν ἰκετείαν καὶ ὕστερον παρούσας συνέθηκε τόδε τὸ ἐπίγραμμα·

αἶδ' ὑπὲρ Ἑλλήνων τε καὶ εὐθυμάχων πολιητῶν  
 ἑσταθεν εὐχεσθαι Κύπριδι δαιμονίᾳ.  
 Οὐ γὰρ τοξοφόροισιν ἐμήσατο δι' Ἀφροδίτα  
 Πέρσαις Ἑλλάνων ἀκρόπολιν προδόμεν.

<sup>80</sup> Dans la collection Loeb, la leçon δαιμόνιαι, qui est celle des manuscrits, est maintenue. Sur ce point précis, cf. Chr. G. BROWN, *The Prayers of the Corinthian Women (Simonides, Ep. 14 Page, FGE)*, in *GRBS*, 32 (1991), p. 5-14.

<sup>81</sup> Trad. d'après G. Lachenaud.

<sup>82</sup> Cf. CHAMÉLÉON, fr. 31 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, XI [1957], p. 56-58).

C'est une ancienne coutume à Corinthe, comme le rapporte aussi Chaméléon d'Héraclée dans son traité *Sur Pindare*, lorsque la cité prie Aphrodite pour de grandes choses, de faire venir pour la supplication le plus grand nombre possible d'hétaïres; elles adressent aussi des prières à la déesse et assistent ensuite aux cérémonies. Ainsi, lorsque le Perse conduisit son armée contre la Grèce, comme le racontent aussi Théopompe et Timée dans son septième livre, les hétaires corinthiennes prièrent pour le salut des Grecs après s'être rendues au temple d'Aphrodite. C'est pourquoi, lorsque les Corinthiens consacrèrent une représentation à la déesse, qui est encore conservée aujourd'hui, et firent graver à part [les noms ou l'image?] les hétaires qui avaient à cette occasion pris part à la supplication et étaient restées ensuite, Simonide composa l'épigramme que voici :

Voici celles qui se tinrent debout pour prier la divine Cypris en faveur des Grecs et des citoyens valeureux au combat. Car la divine Aphrodite n'a pas consenti à livrer une acropole grecque aux archers perses.

#### 4.2.3. Schol. PINDARE, *Olympiques*, XIII, 32b Drachmann

«À Corinthe fleurit la Muse harmonieuse et, par la lance meurtrière des jeunes gens, fleurit Arès».

τὸν Ἄρην φησὶν ἐν Κορίνθῳ λάμπειν τείνων εἰς τὰ περὶ Περσίδα, ἐν οἷς ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων σωτηρίας ἠνδραγάθησαν οἱ Κορίνθιοι, Θεόπομπος δὲ φησὶ καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν εὐξασθαι τῇ Ἀφροδίτῃ ἔρωτα ἐμπεσεῖν τοῖς ἀνδράσιν αὐτῶν μάχεσθαι ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος τοῖς Μήδοις, εἰσελθούσας εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης, ὅπερ ἰδρύσασθαι τὴν Μήδειαν λέγουσιν Ἵρας προσταξάσης. εἶναι δὲ καὶ νῦν ἀναγεγραμμένον ἐλεγείον εἰσιόντι εἰς τὸν ναὸν ἀριστερῶς χειρός·

Αἶδ' ὑπὲρ Ἑλλάνων τε καὶ ἀγχεμάχων πολιητῶν  
ἔστασαν εὐχόμεναι Κύπριδι δαιμονία.  
Οὐ γὰρ τοξοφόροισιν ἐβούλετο δι' Ἀφροδίτα  
Μήδοις Ἑλλάνων ἀκρόπολιν δόμεναι.

Il dit qu'Arès brille à Corinthe se référant aux Guerres Médiennes pendant lesquelles les Corinthiens agirent courageusement pour le salut des Grecs. Théopompe raconte également que leurs femmes prièrent Aphrodite pour que le désir de combattre les Mèdes en faveur de la Grèce envahisse leurs maris. Elles s'étaient rendues au sanctuaire d'Aphrodite, qu'éleva Médée sur l'ordre d'Héra, dit-on. Une élégie gravée se trouve encore aujourd'hui à main gauche en entrant dans le temple :

Voici celles qui se tenaient debout, priant la divine Cypris pour les Grecs et les citoyens courageux. Car la divine Aphrodite ne voulait pas qu'une citadelle grecque soit livrée aux archers mèdes.

Ainsi, Plutarque se fait l'écho de la prière des femmes corinthiennes, épouses des citoyens soldats dont la déesse est appelée à soutenir la vaillance, et de l'épigramme de Simonide composée, semble-t-il, à l'occasion de la consécration de *χαλκῶν εἰκόνων* placées dans le temple fondé par Médée. Nulle part notre auteur ne cite sa source.

Le texte d'Athénée fait mention d'une antique coutume corinthienne de faire appel au plus grand nombre possible de courtisanes pour supplier Aphrodite dans les grands moments, coutume dont il est fait mention dans le traité *Sur Pindare* de Chaméléon d'Héraclée. Vient ensuite le cas particulier de 480 : prière des hétaires pour le salut des Grecs et participation aux cérémonies qui ont suivi<sup>83</sup>, consécration par les Corinthiens d'un *pinax* avec une représentation ou bien des noms gravés, composition d'une épigramme par Simonide. Athénée cite trois auteurs, outre ce dernier : Chaméléon d'Héraclée, Théopompe et Timée, mais la dette de son témoignage à l'égard de chacun est difficile à évaluer.

Quant au scholiaste de Pindare, il rapporte la prière des femmes corinthiennes au sanctuaire de la déesse, fondé par Médée sur l'ordre d'Héra, et situe de façon très précise l'« élégie » dans le temple, sans en mentionner l'auteur. Dans ce cas-ci la source de l'information ne prête pas à confusion, seul Théopompe est évoqué<sup>84</sup>.

L'établissement du texte de l'épigramme de Simonide pose pas mal de problèmes, chaque éditeur ou commentateur ayant apporté sa pierre à l'édifice<sup>85</sup>. La discussion complète la plus récente est celle de Page, qui semble ne pas connaître l'article de van Groningen et s'attache principalement à revoir le commentaire de Boas.

Il semble acquis que l'épigramme est la copie d'une inscription mentionnée par Théopompe, Timée et Chaméléon, le premier des trois l'ayant vue « à

<sup>83</sup> Il n'est dit nulle part qu'il s'agit d'une cérémonie d'action de grâce après la défaite de l'ennemi, comme l'affirme B.A. VAN GRONINGEN, *Théopompe ou Chamaeléon ? À propos de Simonide 137 B, 104 D*, in *Mnemosne*, 9 (1956), p. 14.

<sup>84</sup> Outre les variantes du texte de Simonide, sur lequel nous reviendrons, la comparaison des différents éléments donne ceci :

prière à Aphrodite en 480	Plutarque/Athénée/scholie
déplacement vers le temple	Athénée/scholie
des épouses	Plutarque/scholie
des hétaires	Athénée
consécration d' <i>etkones</i>	Plutarque
consécration d'un <i>pinax</i>	Athénée
épigramme dans le temple	Plutarque/Athénée/scholie
attribution à Simonide	Plutarque/Athénée
fondation du temple par Médée	Plutarque/scholie

<sup>85</sup> E.g. Th. BERGK, *Poetae lyrici Graeci*, III, Leipzig, 1882, p. 481-482, n° 137 et comm.; A. HAUVETTE, *De l'authenticité des épigrammes de Simonide*, Paris, 1896, p. 18-21; 55-58; M. BOAS, *De epigrammatis Simonideis*, Amsterdam, 1904-1906, p. 47-66; E. DIEHL, *Anthologia lyrica Graeca*, II, Leipzig, 1925, p. 101-102, n° 104 et comm.; B.A. VAN GRONINGEN, *art. cit.* (n. 83); D.L. PAGE, *Further Greek Epigrams*, Cambridge Univ. Press, 1981, p. 207-211; Bruna M. PALUMBO STRACCA, *Lettura critica di epigrammi greci (I)*, in *BollClass*, 3.6 (1985), p. 58-65.



gauche en entrant dans le temple»<sup>86</sup>. Après les certitudes, les questions : 1) quelle tradition doit-on retenir pour restituer l'épigramme ? 2) quelle était la nature de la dédicace ? 3) qui étaient les suppliantes ? Cette dernière question, «of less importance» pour Page, est essentielle pour notre propos.

À la première des trois questions, il est délicat d'apporter une réponse ferme; tout au plus peut-on hasarder quelques hypothèses. Si la source du scholiaste est certainement Théopompe, on peut également l'inférer du texte de Plutarque, dont il ne serait cependant pas le seul informateur<sup>87</sup>, car il semble bien que l'historien ne parlait pas de Simonide<sup>88</sup>. Quant à la source d'Athénée, c'est certainement Chaméléon qui citait Théopompe et Timée<sup>89</sup>. Dans cette perspective, le texte du scholiaste, qui semble émaner directement de Théopompe, serait la source la plus ancienne et la meilleure version de l'épisode<sup>90</sup>.

La troisième question, celle de l'identité des suppliantes, est malaisée à résoudre car, si l'on pense que Chaméléon citait Théopompe et Timée, il faut considérer que ces auteurs parlaient de courtisanes. Or la scholie et Plutarque ne mentionnent que les épouses. Dès lors, Théopompe et Timée – ou seulement l'un des deux – faisaient peut-être référence aux deux groupes, mais Plutarque et le scholiaste de Pindare ont voulu n'exalter que le courage insufflé aux combattants par l'entremise de leurs épouses dans le souci de glorifier Corinthe. Quant au texte d'Athénée, soit Chaméléon parlait aussi des deux groupes de suppliantes, mais, dans un chapitre consacré aux courtisanes, l'auteur du *Banquet* a souhaité mettre leur rôle en évidence, soit c'est Chaméléon qui a éliminé les femmes libres afin d'opérer un parallèle exact

<sup>86</sup> W.R. CONNOR, *Theopompus and Fifth Century Athens*, Harvard Univ. Press, 1968, p. 176, n. 1; à la page 97, il reprend globalement l'interprétation de Van Groningen; D.L. PAGE, *op. cit.* (n. 85), p. 207.

<sup>87</sup> W.C. HELMBOLD, E.N. O'NEILL, *Plutarch's Quotations*, London, 1959, p. 70, ont relevé une trentaine de citations explicites de Théopompe parmi lesquelles ne figure évidemment pas notre texte mais, d'après W.R. CONNOR, *op. cit.* (n. 86), p. 9, Plutarque ne cite Théopompe nommément que dans des cas particuliers : quand ses autorités ne s'accordent pas, quand il est fier de sa lecture d'un point obscur ou contesté, ou quand il reprend une phrase mémorable. Or, dans ce cas, c'est Simonide qui a droit à une citation explicite. Beaucoup d'auteurs semblent mentionner souvent Théopompe, mais le citent rarement (*Ibid.*, p. 9).

<sup>88</sup> D.L. PAGE, *op. cit.* (n. 85), p. 208, explique l'absence de l'auteur sur l'inscription par le caractère rarissime de l'attribution d'une épigramme inscrite avant l'époque hellénistique.

<sup>89</sup> Cf. D.L. PAGE, *op. cit.* (n. 85), p. 209, n. 1, qui reprend les arguments de Boas. Ajoutons que Chaméléon, qui a écrit un ouvrage sur Simonide qu'Athénée connaît (IX, 356c; XIV, 656c), ne s'est peut-être pas fondé uniquement sur ces deux auteurs.

<sup>90</sup> D.L. PAGE, *op. cit.* (n. 85), p. 210, en arrive à cette conclusion, mais modifie quelque peu le texte du scholiaste (δαίμονία au lieu de δαίμονία – sur ce point, cf. Chr. G. BROWN, *art. cit.* [n. 80]), tandis que B.A. VAN GRONINGEN, *art. cit.* (n. 83), tout en estimant que la tradition qui émane de Théopompe est la meilleure, fait du texte de Plutarque le modèle à suivre. C'est également la conclusion de B.M. PALUMBO STRACCA, *art. cit.* (n. 85), qui estime, en se fondant sur des considérations philologiques, que le texte de Plutarque est le meilleur.

entre cette supplication « officielle » et l'action de grâce privée commanditée à des courtisanes par Xénophon de Corinthe, que nous allons étudier ci-dessous.

Revenons-en maintenant à la deuxième question, à savoir celle de la nature de la consécration, un *pinax* ou des *eikones*, question qui dépend étroitement de la troisième. En effet, l'hypothèse d'une double supplication viendrait légitimer une double consécration, à moins que *pinax* et *eikones* ne désignent ici d'une part le support et de l'autre le motif. Dans ce cas, la réalité recouverte par les deux appellations serait unique<sup>91</sup> et chaque tradition aurait conservé un terme différent.

Un fragment d'Alexis, toujours rapporté par Athénée, montre que la démarche des femmes libres et des courtisanes à l'égard d'Aphrodite est chose courante à Corinthe puisque chaque groupe avait ses *Aphrodisia*<sup>92</sup>, mais le caractère séparé de ces célébrations (ἴδια) permet peut-être d'interpréter dans le même sens l'adverbe ἰδίᾳ qui détermine le γραψάντων du texte d'Athénée : il sous-entendrait une double consécration.

Donc, en 480, à Corinthe, les femmes libres et les hétaires ont supplié Aphrodite sur l'Acrocorinthe, en une cérémonie qui était peut-être commune. Le fait a été commémoré dans le temple par la consécration d'un *pinax* portant le nom ou bien une représentation des courtisanes (γραψάντων ne permet pas de préciser), et de χαλκῶν εικόνων pour les femmes des citoyens<sup>93</sup>.

Avant de clore cette longue analyse, il convient de souligner que, nulle part dans nos textes, il n'est fait mention d'hétaires consacrées à la déesse. Il est tout à fait concevable qu'à l'heure du danger, les femmes de la cité, qu'elles soient libres, mariées, courtisanes, esclaves, aient trouvé refuge sur l'acropole fortifiée de la cité<sup>94</sup> vidée de ses défenseurs. De surcroît, le caractère guerrier d'Aphrodite en ce lieu, dont Pausanias nous a conservé un lointain écho déformé par l'art de son temps, en faisait une auditrice tout indiquée et d'autant plus attentive qu'elle était sollicitée tant par des représentantes de l'amour conjugal que par celles des relations vénales.

<sup>91</sup> LIDDELL-SCOTT-JONES, *s.v.* πίναξ : « hence of things made of flat wood or metal; 4. generally, plate with anything drawn or engraved on it ». *S.v.* εἰκόν : « likeness, image, whether picture or statue ». – D'après B.M. PALUMBO STRACCA, *art. cit.* (n. 85), p. 61, Plutarque fait référence aux statues et Athénée évoque l'inscription qui les accompagnait.

<sup>92</sup> ALEXIS, fr. 253 Kock (*CAF*, II, p. 389-390), cité par ATHÉNÉE, XIII, 574b-c : ὅτι δὲ καὶ Ἀφροδίσια ἴδια ἄγουσιν αὐτόθι αἱ ἑταῖραι, Ἄλεξις ἐν Φιλοῦσῃ φησὶν· Ἀφροδίσι' ἦγε ταῖς ἑταίραις ἢ πόλις· / ἕτερα δὲ χωρὶς ἐστὶ ταῖς ἐλευθέραις. / ταῖς ἡμέραις ταύταις δὲ κομᾶζειν ἔθος / ἐστίν, νόμος τε τὰς ἑταίρας ἐνθάδε / μεθῆεν μεθ' ἡμῶν.

<sup>93</sup> C'est l'hypothèse de B.A. VAN GRONINGEN, *art. cit.* (n. 83), p. 13-14, 22.

<sup>94</sup> Cf. DIOD. SIC., XX, 103, 1-3 : c'est le lieu de refuge tout indiqué en cas d'attaque.

#### 4.2.4. Pindare

Le récit de la supplication de 480 présenté par Athénée, que l'on vient d'examiner, constitue le premier volet d'un diptyque dont la seconde partie se réfère aux démarches similaires dues à des particuliers. En voici le texte<sup>95</sup> :

καὶ οἱ ἰδιῶται δὲ κατεύχονται τῇ θεῷ τελεσθέντων περὶ ὧν ἂν ποιῶνται τὴν δέησιν ἀπάξειν αὐτῇ καὶ τὰς ἐταίρας. ὑπάρχοντος οὖν τοῦ τοιοῦτου νομίμου περὶ τὴν θεὸν Ξενοφῶν ὁ Κορίνθιος ἐξίων εἰς Ὀλυμπίαν ἐπὶ τὸν ἀγῶνα καὶ αὐτὸς ἀπάξειν ἐταίρας εὕξατο τῇ θεῷ νικήσας. Πίνδαρός τε τὸ μὲν πρῶτον ἔγραψεν εἰς αὐτὸν ἐγκώμιον, οὗ ἡ ἀρχὴ « τρισολυμπιονίκαν ἐπαινέων οἶκον », ὕστερον δὲ καὶ σκόλιον τὸ παρὰ τὴν θυσίαν ἄσθεν, ἐν ᾧ τὴν ἀρχὴν εὐθέως πεποιήται πρὸς τὰς ἐταίρας, αἱ παραγενομένου τοῦ Ξενοφῶντος καὶ θύοντος τῇ Ἀφροδίτῃ συνέθυσαν. διόπερ ἔφη·  
 ᾧ Κύπρου δέσποινα, τεὸν δευτ' ἐς ἄλλος  
 φορβάδων κορᾶν ἀγέλαν ἐκατόγγυιον Ξενοφῶν τελέαις  
 ἐπάγαγ' εὐχολαῖς ἰανθείς.  
 ἤρξατο δ' οὕτως τοῦ μέλους·  
 πολύξεναι νεάνιδες, ἀμφίπολοι  
 Πειθοῦς ἐν ἀφνειῷ Κορίνθῳ,  
 αἶ τε τὰς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκρη  
 θυμιᾶτε, πολλάκι ματέρ' Ἐρώτων οὐρανίαν πτάμεναι  
 νοήματι πρὸς Ἀφροδίταν·  
 ὑμῖν ἀνευθεν ἐπαγορίας ἔπορεν,  
 ᾧ παῖδες, ἐρατειναῖς <ἐν> εὐναῖς  
 μαλθακᾶς ὄρας ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι.  
 σὺν δ' ἀνάγκῃ πάν καλόν.  
 ἀρξάμενος δ' οὕτως ἐξῆς φησιν·  
 ἀλλὰ θανμάζω, τί με λέξοντι Ἴσθμοῦ  
 δεσπότηι τοιάνδε μελίφρονος ἀρχᾶν εὐρόμενον σκολιοῦ,  
 ξυνάορον ξυναῖς γυναιξί.  
 δῆλον γὰρ ὅτι πρὸς τὰς ἐταίρας διαλεγόμενος ἡγωνία ποῖόν τι φανήσεται τοῖς Κορινθίοις τὸ πρᾶγμα. πιστεύων δέ, ὡς ἔοικεν, αὐτὸς αὐτῷ πεποιήκεν εὐθέως·  
 διδάξαμεν χρυσὸν καθαρᾶ βασάνῳ.

Les particuliers aussi font à la déesse le vœu de lui amener également les hétaires si s'accomplissent les choses dont ils font la demande. Telle étant la coutume relative à la déesse, Xénophon de Corinthe, allant à Olympie pour concourir, fit aussi le vœu d'amener des hétaires à la déesse en cas de victoire. Pindare lui écrivit d'abord un *encomion*, dont le début est 'Je chante une maison trois fois victorieuse', et ensuite un *scolion*, qui fut chanté au sacrifice, au début duquel il s'adresse directement aux hétaires qui, accompagnant

<sup>95</sup> ATHÉNÉE, XIII, 573e-574b = PIND., fr. 122 Snell-Maehler. Le texte d'Athénée provient de l'édition Loeb et le scolion de Pindare est le texte rétabli par Snell-Maehler. Cf. B.A. VAN GRONINGEN, *Pindare au Banquet*, Leiden, 1960, p. 19-50, qui commente le scolion dans un chapitre intitulé de façon très significative : « Les hiérodules d'Aphrodite ».

Xénophon, ont offert avec lui le sacrifice en l'honneur d'Aphrodite. C'est pourquoi il dit :

*Ô souveraine de Chypre, ici dans ton alsos, Xénophon a conduit une troupe de cent jeunes cavales, tout à la joie d'avoir vu la réalisation de ses vœux.*

Il commença ainsi son chant :

*Jeunes filles aux hôtes nombreux, servantes de Peitho dans l'opulente Corinthe, vous qui faites fumer les gouttes jaunes d'or de l'encens pâle et souvent vous envolez par la pensée vers Aphrodite, la mère céleste des Amours, c'est à vous, sans blâme, qu'elle accorde, ô enfants, de cueillir le fruit de la douce jeunesse dans d'agréables couches. Tout ce qui se fait par nécessité est bien.*

Ayant ainsi commencé, il poursuit :

*Mais je me demande ce que vont dire les maîtres de l'Isthme en me voyant trouver un tel exorde pour un scolion doux comme le miel, dans la familiarité de femmes publiques.*

Il est clair, en effet, que, s'étant adressé aux hétaires, il se demande avec appréhension comment l'affaire apparaîtra aux Corinthiens. Mais, ayant confiance en lui, semble-t-il, il ajoute aussitôt :

*Nous savons éprouver l'or à la pierre de touche<sup>96</sup>.*

Cet événement, comme la supplication de 480, a été fréquemment mis en avant pour alléguer l'existence d'une prostitution rituelle en l'honneur de la déesse<sup>97</sup>. Xénophon aurait consacré les cinquante ou les cent<sup>98</sup> jeunes esclaves au service d'Aphrodite<sup>99</sup> en remerciement de l'accomplissement de sa demande. Or rien ne vient étayer l'affirmation que le vainqueur a offert des hétaires quand le texte dit qu'il les a amenées (ἀπάγω; ἐπάγω), car il en avait fait le vœu, et qu'il a procédé au sacrifice en leur compagnie<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> La traduction est inspirée de celle que donne H.D. SAFFREY, *art. cit.* (n. 4), p. 366-367.

<sup>97</sup> Cf. en dernier lieu Violaine VANOYEKE, *La prostitution en Grèce et à Rome*, Paris, 1990, p. 29-31.

<sup>98</sup> Sur le nombre de courtisanes, cf. B.A. VAN GRONINGEN, *op. cit.* (n. 95), p. 41-43 et C. CALAME, *Entre rapports de parentés et relations civiques : Aphrodite l'Hétaire au banquet politique des hétaires*, in *Aux sources de la puissance. Sociabilité et parenté*, Rouen, 1989, p. 110, n. 8.

<sup>99</sup> Cf. entre autres P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920, p. 94-95; F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, II : *Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί*, Wiesbaden, 1960, p. 156.

<sup>100</sup> D'un point de vue littéraire, le choix des mots opéré par Pindare n'est pas innocent et devait faire surgir dans l'esprit de ses auditeurs l'image des animaux menés au sacrifice. Le verbe ἀπάγω, dans un sens « technique », peut faire référence au paiement d'un tribut ou à la conduite d'une théorie, tandis que le verbe ἐπάγω ne connaît pas d'usage régulier dans le culte (B.A. VAN GRONINGEN, *op. cit.* [n. 95], p. 44-46). – On lira aussi la brève analyse du scolion par C. CALAME, *art. cit.* (n. 98), p. 104-105. Il y souligne la parenté du vocabulaire utilisé par Pindare et le vocabulaire technique de l'éducation à Sparte et en Crète, encore intimement liée au système de l'éducation tribale. Il reconnaît cependant que « les courtisanes ne peuvent être assimilées à des initiées ».

En outre, les deux situations rapprochées par Athénée, ou sa source, sont loin d'être identiques, hormis leurs caractères public et privé. En 480, les femmes se mettent à prier la déesse et εὔχομαι évoque dans ce cas une prière votive<sup>101</sup> : la déesse est invoquée, la demande concerne la survivance de la communauté, la promesse étant implicite : en cas de salut, la continuité du culte pourra être assurée et la solidarité entre la déesse et ses fidèles, renouvelée<sup>102</sup>. L'épigramme de Simonide, quelle que soit la forme qu'on adopte, est particulièrement éloquente à cet égard : la déesse n'a pas permis qu'une acropole grecque tombe aux mains des Mèdes. Peut-être une promesse concrète venait-elle s'ajouter à ce contrat implicite entre la divinité et les suppliantes : la consécration du *pinax* et des *eikones* en serait dès lors la réalisation matérielle. La prière à la déesse s'est certainement prolongée dans des sacrifices : καὶ ταύτας προσεύχεσθαι τῇ θεῷ καὶ ὕστερον ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς παρῆναι, nous rapporte Athénée quand il parle de l'ancienne coutume corinthienne. Comme l'écrit J. Rudhardt<sup>103</sup>, « par l'invocation et les rites qui la renforcent, l'homme mobilise la puissance religieuse, il sollicite l'attention, la présence des dieux avec lesquels il entre en communication; (la prière) s'inscrit dans une action au succès de laquelle elle doit contribuer ». Le texte d'Athénée comporte le substantif ἱκετεία. On peut en déduire, puisqu'il évoque alors la coutume sur un plan général, que le περὶ μεγάλων renvoie aux moments où « la patrie est en danger »<sup>104</sup>.

Dans le cas de Xénophon de Corinthe, les hétaires sont chargées d'exprimer la gratitude, la reconnaissance du vainqueur. Leur prière et les sacrifices qui l'accompagnent s'inscrivent dans une démarche d'action de grâce pour la réalisation d'un vœu. Outre le passage d'un cas d'intérêt public à celui d'un particulier, Athénée nous présente deux prières différentes, même si elles sont prononcées par la même catégorie de fidèles de la déesse. Et le *scolion* de Pindare ne fait nullement référence, non plus, à des hiérodules<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Sur les différentes sortes de prières recouvertes par ce terme, cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 189; Danièle AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992, p. 199-253 et 503-505.

<sup>102</sup> J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 101), p. 197. – Cf. LYSIAS, *Oraison funèbre*, II, 39, évoquant l'attitude des combattants à Salamine : Ποῖαι δ' οὐχ ἱκετεῖαι θεῶν ἐγένοντο ἢ θυσῶν ἀναμνήσεις... « Que de supplications ils adressent aux dieux, que de sacrifices ils leur rappellent ! ».

<sup>103</sup> J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 101), p. 201.

<sup>104</sup> Cf., en dernier lieu, G. FREYBURGER, *Supplication grecque et supplication romaine*, in *Latomus*, 47 (1988), p. 501-525, avec la bibliographie antérieure, p. 501, n. 2-8 et D. AUBRIOT, *op. cit.* (n. 101).

<sup>105</sup> L'embarras de Pindare à l'égard des femmes publiques a été interprété de façon diamétralement opposée par H.D. SAFFREY *art. cit.* (n. 4), p. 368, qui ne croit pas à la sacralité de la prostitution à Corinthe (il fut en cela précédé par H. CONZELMANN, *Korinth und die Mädchen der Aphrodite*, in *NAWG* [1967], p. 245-261) et se demande pourquoi Pindare se serait senti obligé d'excuser auprès des autorités locales sa familiarité avec des ξυναῖς γυναιξί si elles avaient été consacrées, et par J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 399, n. 3, qui interprète cet embarras comme la confirmation du caractère sacré de la prostitution dans la cité.

La nature du tribut de Xénophon de Corinthe à Aphrodite – qui n'est donc pas une «dédicace» – se laisse percevoir au travers d'une ambiguïté du texte d'Athénée. En effet, il introduit le *scolion* de Pindare en soulignant qu'il fut chanté lors du sacrifice (τὸ παρὰ τὴν θυσίαν ἄσθέν), mais il affirme tout aussitôt que Pindare s'adresse aux hétaires qui *participèrent* au sacrifice en compagnie de l'olympionice (συνέθυσαν). Il est clair que le *scolion* n'a pas été récité au cours du sacrifice dans le sanctuaire; il ne s'agit pas d'une récitation liturgique, mais bien d'une «espèce de chanson»<sup>106</sup> exécutée lors du banquet qui a suivi la célébration culturelle, à laquelle Pindare fait peut-être directement référence (αἶ τε τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκρη θυμιάτε). On peut donc penser que le vœu de Xénophon concernait à la fois un sacrifice d'action de grâce et un banquet sous l'égide d'Aphrodite, peut-être dans une dépendance du sanctuaire prévue à cet effet<sup>107</sup>. À cet égard, ajoutons que le «sacrifice» à Aphrodite doit sans doute être entendu à la fois comme la démarche proprement culturelle dans son sanctuaire et les «honneurs» rendus par les convives aux hétaires «amenées» par Xénophon.

La pratique du banquet en compagnie de courtisanes à l'occasion de fêtes religieuses est largement répandue et l'on ne s'y attardera pas dans sa généralité<sup>108</sup>. Ce qui semble particulier dans le cas de Corinthe, c'est le rapport direct qu'établit une «ancienne coutume» entre l'exaucement d'un vœu formulé à Aphrodite et la tenue d'un banquet dans – ou plutôt à côté de – son sanctuaire. Mais rien ne permet d'affirmer que les courtisanes engagées dans cette sorte de contrat passé avec la déesse lui étaient particulièrement consacrées – au sens technique du terme. Si Pindare les qualifie joliment d'ἀμφίπολοι Πειθοῦς, c'est au même titre qu'Athénée, évoquant le procès de Phryné, courtisane notoire, en fait une ὑποφήτιν καὶ ζάκορον Ἀφροδίτης, «interprète et sacristine d'Aphrodite»<sup>109</sup>.

### 4.3. Le témoignage de Strabon

Mais le débat n'en est pas clos pour autant et il nous faut analyser attentivement un passage de Strabon qui vient s'insérer dans un bref rappel de l'histoire de la cité et des conditions qui ont contribué à sa prospérité.

τό τε τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρξεν ὥστε πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἐκέκτητο ἑταίρας, ἃς ἀνετίθεσαν τῇ θεῷ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες. καὶ διὰ ταύτας οὖν πολυωχλεῖτο ἡ πόλις καὶ ἐπλουτίζετο· οἱ γὰρ

<sup>106</sup> B.A. VAN GRONINGEN, *op. cit.* (n. 95), p. 14-15.

<sup>107</sup> Cf. *supra*, p. 95, à propos du banquet organisé par Périandre dans l'*hestiatorion* voisin du sanctuaire d'Aphrodite, dont c'était la fête.

<sup>108</sup> Cf. surtout C. CALAME, *art. cit.* (n. 98); *ID.*, *I Greci e l'Eros*, Bari, 1992, p. 82-87.

<sup>109</sup> ATHÉNÉE, XIII, 591a. – Sur les ἀμφίπολοι et l'acception tantôt profane, tantôt religieuse du terme, cf. St. HILLER, "A-PI-QUO-RO AMPHIPOLOI", in *Minos*, 20-22 (1987), p. 239-255.

ναύκληροι ῥαδίως ἐξανηλίσκοντο, καὶ διὰ τοῦτο ἡ παροιμία φησὶν «οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς»<sup>110</sup>.

Le sanctuaire d'Aphrodite était tellement riche qu'il possédait plus de mille esclaves sacrées à titre de courtisanes qu'avaient dédiées à la déesse tant des hommes que des femmes. C'est donc grâce à elles que la cité comptait une foule nombreuse et s'enrichissait; en effet, les patrons de navires s'y ruinaient facilement et c'est la raison pour laquelle le proverbe prétend qu'«il n'est pas donné à tout homme de faire la traversée vers Corinthe».

L'emploi de l'aoriste ὑπῆρξεν laisse entendre que les faits rapportés par le Géographe ne lui sont pas contemporains. Ils doivent dès lors émaner de l'une de ses sources<sup>111</sup>. Nulle part dans ce passage il n'est fait référence au temple de l'Acrocorinthe. Strabon utilise simplement le terme générique τὸ Ἀφροδίτης ἱερόν et, quand il en arrive à sa description personnelle des lieux, aucune référence n'est faite aux développements précédents, preuve de la disparité de son information, tantôt livresque, tantôt personnelle. Il évoque, au moment de sa visite, un ναίδιον Ἀφροδίτης<sup>112</sup>; un petit temple d'Aphrodite fait piètre figure auprès du sanctuaire d'Aphrodite regorgeant de richesses. Il est donc probable que Strabon, pas plus que Pausanias, n'a constaté la pratique de la prostitution sacrée. Il n'en reste pas moins que son témoignage continue d'alimenter la réflexion, d'autant qu'au livre XII, dans sa description de Comana du Pont, il écrit<sup>113</sup> :

Comana jouit donc d'une population nombreuse. Elle est aussi une place de marché importante pour les populations qui viennent d'Arménie. On s'y

<sup>110</sup> STRABON, VIII, 6, 21 (C378-379). Le passage est cité, en abrégé, par EUSTATHE, *ad Il.*, II, 570 (290).

<sup>111</sup> Dans ce cas-ci, la source en question est peut-être le commentaire d'Apollodore au *Catalogue des Vaisseaux* d'Homère, Apollodore se fondant éventuellement sur Éphore : cf. R. BALADIÉ, *Strabon. Géographie, livre VIII*, Paris, 1978 (C.U.F.), notice p. 26-27.

<sup>112</sup> Cf. *supra*, p. 101.

<sup>113</sup> STRABON, XII, 3, 36 (C559) : Τὰ μὲν οὖν Κόμανα εὐανδρεῖ καὶ ἔστιν ἐμπόριον τοῖς ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας ἀξιόλογον· συνέρχονται δὲ κατὰ τὰς ἐξόδους τῆς θεοῦ πανταχόθεν ἕκ τε τῶν πόλεων καὶ τῆς χώρας ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξὶν ἐπὶ τὴν εορτήν· καὶ ἄλλοι δὲ κατ' εὐχὴν αἰεὶ τινες ἐπιδημοῦσι θυσίας ἐπιτελοῦντες τῇ θεῇ. καὶ εἰσὶν ἀβροδίαιτοι οἱ ἐνοικοῦντες, καὶ οἰνόφυτα τὰ κτήματα αὐτῶν ἔστι πάντα, καὶ πλῆθος γυναικῶν τῶν ἐργαζομένων ἀπὸ τοῦ σώματος, ὧν αἱ πλείους εἰσὶν ἱεραὶ. τρόπον γὰρ δὴ τινὰ μικρὰ Κόρινθος ἔστιν ἡ πόλις· καὶ γὰρ ἐκεῖ διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐταίρων, αἱ τῆς Ἀφροδίτης ἦσαν ἱεραὶ, πολλὸς ἦν ὁ ἐπιδημῶν καὶ ἐνεορτάζων τῷ τόπῳ· οἱ δ' ἐμπορικοὶ καὶ στρατιωτικοὶ τελέως ἐξανηλίσκοντο, ὥστ' ἐπ' αὐτῶν καὶ παροιμίαν ἐκπεσεῖν τοιαύτην· οὐ παντὸς ἀνδρὸς εἰς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς (trad. R. Baladié). – D'après le Géographe, Comana du Pont a été fondée à partir de Comana en Cappadoce (XII, 3, 32) et est vouée à la même déesse que sa métropole. En 2, 3, il décrit «le sanctuaire d'Enyo connu là-bas sous le nom de <sanctuaire de> Mâ» qui comprend un personnel servile, masculin et féminin, de plus de 6000 unités quand Strabon le visite. L'organisation du sanctuaire semble remonter à la période hittite (XIV<sup>e</sup> s.). Cf. A. ARCHI, *Città sacre d'Asia Minore : il problema del Laoi e l'antefatto Ittita*, in *PP*, 30 (1975), p. 329-344, surtout p. 329-330; P. DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden, 1982, p. 163 et p. 384, n. 7.

rassemble de partout aux « exodes » de la déesse [il s'agit de la déesse Mā<sup>114</sup>], citadins et campagnards, les hommes aussi bien que les femmes pour participer à la fête. D'autres s'y fixent pour toujours, par obéissance à un vœu, et y accomplissent des sacrifices à la déesse. Ses habitants vivent dans le luxe, toutes leurs terres sont plantées de vignes, et un grand nombre de femmes y font commerce de leur corps, dont la plupart sont consacrées à la déesse. À certains égards, en effet, cette ville est une petite Corinthe, puisque, à Corinthe, le grand nombre de prostituées, qui étaient consacrées à Aphrodite, provoquaient un déplacement considérable de population et donnaient lieu sur place à de multiples fêtes. Les marchands et les soldats y dépensaient si bien tout leur argent qu'il en était résulté à leur propos ce proverbe : « Il n'est pas donné à tout homme de faire la traversée vers Corinthe ».

La comparaison porte sur deux points : la prospérité des habitants et la dévotion pour la déesse du lieu, à laquelle sont consacrées des femmes qui se prostituent. Si Strabon est sans nul doute un témoin de choix pour la situation de Comana – il est originaire de la région<sup>115</sup> –, la présentation de la situation corinthienne s'alimente évidemment à la même source que la description déjà commentée ci-dessus<sup>116</sup>. Les faits qu'il rapporte tant au livre VIII qu'au livre XII tournent à chaque fois autour de la justification du proverbe qui veut que le voyage à Corinthe ne soit pas à la portée du premier venu. Hormis les utilisations oratoires de la sentence sans aucun rapport avec les courtisanes de Corinthe<sup>117</sup>, on retrouve des tentatives pour en expliquer le sens chez des auteurs tardifs. Hésychios accorde à Aristophane la paternité de la citation et la justifie en invoquant la fascination exercée par les hétaires sur les étrangers qui abordent à Corinthe<sup>118</sup>. Photios, la *Souda* et Apostolios fournissent tous trois le même argument : la navigation vers Corinthe n'est pas donnée à tout homme à cause des hétaires qui ont formulé des vœux à Aphrodite en faveur des Grecs, dit-on, pendant une guerre importante, à moins que ce ne soit à cause de la difficulté de la traversée en bateau, ou encore de la nécessité d'être riche pour fréquenter ces nombreuses hétaires<sup>119</sup>. Cette dernière

<sup>114</sup> Déesse nationale de la Cappadoce, cf. A. SEYRIG, *Une déesse anatolienne*, in *AK*, 13 (1970), p. 76-78.

<sup>115</sup> Cf. F. LASSERRE, *Strabon. Géographie, livre XII*, Paris, 1981 (*C.U.F.*), p. 4, 24.

<sup>116</sup> Comme le fait justement remarquer H.D. SAFFREY, *art. cit.* (n. 4), p. 365, n. 21, Strabon utilise l'indicatif présent quand il parle de Comana et passe à l'imparfait pour décrire le cas corinthien.

<sup>117</sup> Ainsi HORACE, *Ep.*, I, 17, 36, qui donne le proverbe en version latine : *non cuius homini contingit adire Corinthum* et ÆLIUS ARISTIDE, *Or.*, XL, 508 Dindorf (I, p. 755).

<sup>118</sup> HÉSYCHIOS, *s.v.* οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς (Latte, II, p. 795)· Ἀριστοφάνης (fr. 928 Kassel-Austin [*PCG*, III, 2, p. 416-417], ἐπεὶ δοκεῖ τοῖς ἐς Κόρινθον εἰσπλέουσι ξένοις χαλεπή τις ἡ πόλις εἶναι, διὰ τὴν τῶν ἑταιρῶν γοητείαν. Kock classe le proverbe dans les *adespota* (fr. 600 [*CAF*, III, p. 516]), n'accordant sans doute pas foi à la paternité d'Aristophane.

<sup>119</sup> PHOTIOS (Naber, II, p. 37), *Souda* (Adler, III, p. 588-589), APOSTOLIOS (XIII, 60 Leutsch [p. 591]), *s.v.* οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς· διὰ τὸ τὰς ἑταίρας ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων



constatation se retrouve chez Zénobe et Diogénien, qui évoquent une contribution réclamée par les courtisanes aux étrangers qui débarquaient<sup>120</sup>. Les vœux des hétaires font évidemment référence à la supplication de 480 qui semble avoir frappé les esprits, mais n'a rien à voir avec notre proverbe. Quant à la traversée difficile, peut-être assiste-t-on à une confusion avec le proverbe qui concerne le cap Malée, également cité par Strabon<sup>121</sup>. C'est enfin le caractère onéreux de la fréquentation des courtisanes qui retiendra l'attention car l'âpreté au gain de ces femmes est un *topos* littéraire largement exploité<sup>122</sup>. Corinthe, cité doublement portuaire, a dû concentrer sur elle, par le nombre de ses prostituées<sup>123</sup>, cette avidité devenue proverbiale. Une étude récente a montré que la comédie moyenne, principalement, avait accumulé les références aux prostituées de Corinthe et que, en tenant compte de l'état fragmentaire de notre documentation, ce *topos* fut confiné à la période allant de 380 à 320 avant J.-C.<sup>124</sup> Aucune de ces considérations ne parle en faveur d'une sacralité particulière des hétaires de Corinthe. Reste le témoignage de Strabon. Mais avant de poursuivre, il convient de préciser ce que l'on a coutume d'appeler « prostitution sacrée ».

#### 4.3.1. Prostitution sacrée et profane

Comme nous l'avons déjà vu, Corinthe était réputée pour la beauté et la vie fastueuse de ses courtisanes. Mais il faut s'entendre sur les réalités qu'un tel mot recouvre. En effet, il existait dans l'Antiquité plusieurs catégories de prostituées. Au bas de l'échelle, se trouvaient les prostituées « officielles », placées par l'État dans des maisons closes, et dont l'exemple le plus connu – à défaut d'être bien connu – est celui des esclaves affectées par Solon à la glorieuse tâche de réfréner les ardeurs des jeunes gens à l'égard des femmes « honnêtes »<sup>125</sup>. À un niveau supérieur, se situaient les prostituées attachées à

εὐξασθαι, φασίν, ἐν τῷ μεγάλῳ πολέμῳ τῇ Ἀφροδίτῃ· ἢ διὰ τὸ δυσείσβολον εἶναι τὸν πλοῦν· ἢ ἐπεὶ πολλοὶ ἦσαν ἑταῖροι καὶ τῶν πλουσίων μόνων (μόνων : *Souda*) ὁ πλοῦς.

<sup>120</sup> ZÉNOBE, V, 37 Leutsch-Schneidewin (p. 135) : Κόρινθος πολλὰς εἶχεν ἑταίρας καὶ πολυτελεῖς, αἱ τοὺς ἀφικομένους τῶν ξένων ἐδασμολόγουν, τὰ ἐφόδια αὐτῶν ἀναλαμβάνουσαι. Διὰ γοῦν τοῦτο ἐπὶ τῶν τρυφᾶν βουλομένων [ἀπόρων] εἰρησθαι τὴν παροιμίαν. DIOGÉNIEN, VII, 16 Leutsch-Schneidewin (p. 289) : ἡ Κόρινθος πολλὰς εἶχεν ἑταίρας, αἱ τοὺς ἀφικομένους ἐδασμολόγουν.

<sup>121</sup> STRABON, VIII, 6, 20 (C377-378) : Μαλέας δὲ κάμψας ἐπιλάθου τῶν οἴκαδε, « Si tu doubles le cap Malée, ne pense plus à ton foyer » (trad. R. Baladié). Cette confusion est d'autant plus probable qu'Aphrodite protège aussi la navigation.

<sup>122</sup> E.g. ARISTOPH., *Ploutos*, 149-152; *Anth. Pal.*, V, 16, 30, 31, 159, 161, 217, 240; DION CHRYS., *Oratio*, VI, 17; HORACE, *Ep.*, I, 6, 38; AULU GELLE, *Nutis attiques*, I, 8.

<sup>123</sup> PLUT., *Mor.*, 767e, fait référence, semble-t-il, à une grande armée de courtisanes (<τῶν ἑταιρῶν> στρατὸν). STÉPH. BYZ., s.v. Κόρινθος (Meineke, p. 373-374)· (...) καὶ κορινθιάζομαι τὸ ἑταιρεῖν, ἀπὸ τῶν ἐν Κορίνθῳ ἑταιρῶν, ἢ τὸ μαστροπεύειν. Ἀριστοφάνης Κωκάλῳ (fr. 370 Kassel-Austin [PCG, III, 2, p. 206]) ; HÉSYCHIUS, s.v. κορινθιάζειν (Latte, II, p. 512).

<sup>124</sup> W.S. ANDERSON, *Corinth and Comedy*, in *Corinthiaca. Studies in honor of Darrell A. Amyx*, Columbia, 1986, p. 44-49.

<sup>125</sup> Cf. *supra*, p. 28.

un proxénète particulier (πορνοβοσκός) qui pouvait également compter parmi sa « marchandise » des courtisanes élégantes et recherchées, dont la condition était moins déplorable lorsqu'elles étaient libres et indépendantes. Enfin, certaines prostituées faisaient office de musiciennes, danseuses, etc., et pouvaient être louées par l'intermédiaire d'un « protecteur » ou s'adonner librement à leurs activités lucratives<sup>126</sup>. La situation athénienne est la moins mal connue, et quand on parle de prostitution antique, il ne s'agit le plus souvent que de la généralisation des données athéniennes. Ainsi sur la question des taxes, qui n'est pas sans importance pour juger de l'intérêt qu'avait un État à fermer les yeux sur ces pratiques – ou à s'en adjuger le contrôle –, on sait qu'Athènes connaissait, au moins au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., un πορνικός τέλος prélevé chaque année sous l'autorité du Conseil<sup>127</sup>. Peut-être les astynomes et les agoranomes jouaient-ils un rôle dans ce contexte, étant donné que les premiers fixaient le salaire demandé par les musiciennes<sup>128</sup> et les seconds celui des courtisanes<sup>129</sup>. Les magistrats de Cos prélevaient un impôt similaire<sup>130</sup>.

À Corinthe, hormis les généralités déjà évoquées, on a peu de précisions sur le statut des prostituées. Les célèbres Laïs font partie de ces quelques courtisanes de haut vol, indépendantes et riches. Mais la majorité des femmes vouées à monnayer leurs charmes, que ce soit dans les ports ou dans la cité, connaissaient sans doute un sort moins enviable<sup>131</sup>. Seules quelques données très fragmentaires sont conservées à ce sujet. Une glose d'Hésychios nous apprend que certaines prostituées de Corinthe étaient enfermées, cloîtrées<sup>132</sup>, ce qui n'est pas sans rappeler la mesure attribuée à Solon dans la cité d'Athènes. Peut-être s'agit-il également de « prostituées d'État », qui ne constitueraient effectivement qu'une partie des courtisanes de la cité (ἑταῖραί τινας). Quant aux « maquerelles » corinthiennes, le tyran Périandre, d'après un

<sup>126</sup> Sur tout ceci, lire l'article *Meretrices*, ancien mais encore suggestif, d'O. NAVARRE, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. ant.*, III, 2 (1904), p. 1823-1834. Voir également R. FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce*, Paris, 1960; V. VANOYEKE, *op. cit.* (n. 97).

<sup>127</sup> ESCHINE, *C. Tim.*, 119-120.

<sup>128</sup> ARISTOTE, *Const. Ath.*, 50, 2 : la location des joueuses de flûte, de lyre et de cithare ne peut excéder deux drachmes. De surcroît, ces magistrats ont à trancher les conflits qui surgiraient pour l'obtention des services de ces dames.

<sup>129</sup> *Souda*, s.v. διάγραμμα (Adler, I, p. 54)· τὸ μίσθωμα· διέγραφον γὰρ οἱ ἀγορανόμοι, ὅσον ἔδει λαμβάνειν τὴν ἑταίραν ἐκάστην, « le salaire; car les agoranomes établissaient quel prix demandait chaque courtisane ».

<sup>130</sup> Th. REINACH, *L'impôt sur les courtisanes à Cos*, in *REG*, 5 (1892), p. 99-102. Cf. aussi P. DEBORD, *op. cit.* (n. 113), p. 198-199 et p. 410, n. 133.

<sup>131</sup> Un *topos* littéraire concernant la prostitution repose sur la différence entre les courtisanes élégantes et ruineuses pour les fils de famille et les prostituées de maisons closes que l'on obtient pour peu d'argent et que l'on abandonne sans remords, cf. ATHÉNÉE, XIII, 568d-569c.

<sup>132</sup> HÉSYCHIUS, s.v. κατάκλειστοί (Latte, II, p. 426)· ἐν Κορίνθῳ ἑταῖραί τινας.

fragment d'Aristote, les aurait purement et simplement jetées... à la mer<sup>133</sup>. E. Will a choisi de classer cette anecdote parmi les «allégations qui dépassent l'entendement»<sup>134</sup>. D'autres, qui admettent sans réserve l'existence de la prostitution sacrée, estiment que la mesure visait à supprimer la concurrence privée en ce domaine<sup>135</sup>.

Étant donné les affabulations brodées autour du personnage de Périandre et de sa tyrannie – quelles que soient les réalités qui peuvent en être l'origine –, il serait naïf d'intégrer sans précaution une telle pièce au dossier de la prostitution à Corinthe. Cependant, les témoignages disponibles sont trop peu nombreux pour que l'on ne tâche pas d'en extraire, dans la mesure du possible, un maximum d'informations. Périandre, «ni injuste, ni excessif», aurait «haï les méchants» et de ce fait précipité à la mer «toutes les corruptrices, les entremetteuses<sup>136</sup>». Un tel tableau mérite *a priori* aussi peu de crédit que les noirceurs dont on accuse le tyran. Mais le fait d'avoir prétendument jeté les entremetteuses à la mer constitue peut-être la version romancée de décisions réelles prises à l'encontre de ces «maquerelles»; cela ne préjuge nullement d'une quelconque réprobation d'ordre moral. On peut tout aussi bien concevoir la mesure comme la suppression des intermédiaires entre une source de profit non négligeable et la perception d'un pourcentage par l'État, surtout si des maisons closes (κατάκλειστοι) étaient effectivement sous l'autorité du pouvoir public.

L'enfermement des courtisanes, attesté par une glose d'Hésychios, ne signifie nullement leur localisation dans un temple où se prostitueraient des femmes consacrées, pas plus que la mesure de Périandre ne met en évidence une concurrence entre des prostituées sacrées et des prostituées profanes.

La prostitution devient sacrée lorsqu'elle est organiquement attachée à un sanctuaire et à sa divinité<sup>137</sup>. Le nom et la pratique sont immanquablement associés, pour les Grecs, à une certaine image de l'Orient véhiculée dans la littérature et qu'ont reprise en la stigmatisant les Pères de l'Église. Dans un tel contexte, on peut relever deux types de prostitution sacrée : la prostitution pré-nuptiale ou ponctuelle, et la prostitution régulière<sup>138</sup>. La première, que l'on rencontre notamment à Chypre, servait selon certains auteurs anciens à

<sup>133</sup> ARISTOTE, fr. 611, 20 Rose : (...) καὶ τῷ μῆτι ἄδικος μῆτι ὑβριστῆς εἶναι, μισοπόνηρος δέ, τὰς δὲ προαγωγὰς πάσας κατεπόντισε.

<sup>134</sup> E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 514-515, même s'il émet une réserve ironique à la note 3.

<sup>135</sup> J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 197.

<sup>136</sup> Cf. n. 129. On s'attendrait à trouver προαγωγούς, comme chez ESCHINE, *C. Tim.* (I), 184.

<sup>137</sup> Il convient tout d'abord de préciser, même si une telle considération relève de l'évidence, que le terme «hiérodoule», si souvent utilisé pour désigner les prostituées sacrées, ne signifie rien d'autre qu'«esclave sacré».

<sup>138</sup> Sur ce qui suit, voir les pages très claires de J. RUDHARDT, *Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d'Aphrodite*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975, p. 122-124.

constituer une dot aux filles<sup>139</sup>, selon d'autres à réparer une faute ancienne<sup>140</sup>. En termes de mentalité religieuse, on interprétera plutôt une telle pratique comme une offrande de la virginité, sorte de « prémices » du corps, pour trois raisons<sup>141</sup>, sans doute très mêlées : s'attirer les faveurs de la divinité, participer à ses vertus fécondantes par une sorte d'analogie « sympathique », faciliter le passage d'un cercle familial clos à un contexte de relations interfamiliales dont le mariage est la clé principale<sup>142</sup>. Le second type de prostitution sacrée est le fait d'un personnel sacerdotal spécialisé, souvent asservi<sup>143</sup>. Les objectifs sont sensiblement les mêmes que les deux premiers évoqués ci-dessus; il s'agit d'implorer la divinité pour la fécondité, tant de la terre que des hommes, par une sorte de principe analogique mettant en œuvre une magie sympathique. Les prostituées sacrées étaient une manifestation, sur le plan humain, de la puissance divine, mais il ne faudrait pas négliger l'impact économique de telles pratiques : les sanctuaires auxquels on les associait étaient célèbres pour leur prospérité<sup>144</sup>.

Il faut cependant souligner que, hormis quelques cas peu douteux, les informations dont on dispose sur le sujet dans le monde oriental sont loin d'être claires; les textes invoqués sont le plus souvent fragmentaires, voire contradictoires, et quand ils sont explicites, ils sont tardifs et émanent souvent de la littérature apologétique chrétienne, dont l'interprétation réclame la plus grande prudence<sup>145</sup>.

<sup>139</sup> JUSTIN, XVIII, 5, 4; en Lydie, HDT., I, 93. Peut-être les mêmes buts sont-ils sous-entendus chez STRABON, XI, 14, 16 (C532-533).

<sup>140</sup> CLÉARQUE, fr. 43a Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, III [1948], p. 22), cité par ATHÉNÉE, XII, 516b.

<sup>141</sup> Voir les remarques de J.G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, London, 1907<sup>2</sup>, p. 32-37, 50-54, que l'on ne suivra cependant pas dans sa référence à un « communisme sexuel » originel.

<sup>142</sup> Sur cette hypothèse séduisante, cf. J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 138), p. 122-123; dans une perspective ancrée davantage sur la notion de sacrifice, cf. W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983, p. 62-63. J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 141), rejette une telle explication en arguant de son incompatibilité avec la prostitution des femmes mûres ou des « professionnelles ». Il semble que divers types d'explication peuvent intervenir en fonction de la catégorie de personnes qui s'adonnent à la prostitution sacrée. – Cf. aussi H. HERTER, *Die Ursprünge des Aphroditekultes*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 70. – Une autre forme de prostitution ponctuelle trouve une illustration dans la description, par HÉRODOTE, I, 199, d'une coutume en usage à Babylone. Une fois dans leur vie, les femmes du pays doivent se rendre au temple d'Aphrodite, se livrer à un inconnu et faire l'offrande à la déesse de l'argent gagné à cette occasion.

<sup>143</sup> Cf. P. DEBORD, *op. cit.* (n. 113), p. 96-97 : « À noter que dans la mentalité commune, les notions d'esclave sacrée et de prostituée sacrée semblent assez facilement confondues comme en témoigne le roman d'Achille Tatiüs [*Leucippe et Clitophon*, VII, 13] où la fréquentation du sanctuaire d'Artémis à Éphèse est interdite aux femmes libres ».

<sup>144</sup> Le passage de STRABON sur Comana du Pont (cf. *supra* n. 113) est très clair, et le fait qu'il justifie l'épithète d'opulente attribuée à Corinthe par l'activité des esclaves sacrées courtisanes, est révélateur à cet égard, quelle que soit la réalité de cette institution dans la cité de l'Isthme.

<sup>145</sup> Sur ces réserves, cf. E.M. YAMAOUCHI, *Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion*, in *Orient and Occident. Essays Presented to Cyrus H. Gordon*, Neukirchen-Vlyen, 1973,

\*

D'un point de vue religieux, Aphrodite est la divinité par excellence à laquelle s'adressait la « corporation » des prostituées, dont la source de revenus était les *aphrodisia*. Un tel vocabulaire n'est pas sans susciter parfois des confusions. Ainsi, un Aphrodision peut être un bâtiment. Dans certains cas, il s'agit clairement d'un temple de la déesse<sup>146</sup>, tout comme Héraion désigne le sanctuaire d'Héra ou Artémision celui d'Artémis. D'autres occurrences sont moins claires. Prenons deux exemples, d'autant plus intéressants pour notre propos qu'on a pu les confronter à la situation corinthienne en matière de prostitution. Il s'agit tout d'abord d'une inscription de Cos énumérant une série de sources de taxes pour l'État, parmi lesquelles figure le mot « Aphrodision »<sup>147</sup>. On connaît l'existence d'un culte d'Aphrodite dans l'île, mais il semble peu vraisemblable que le temple comme tel soit taxé. Une hypothèse plausible fait de l'Aphrodision le terme désignant, dans ce cas précis, une « maison close »<sup>148</sup>. Un autre exemple<sup>149</sup> est donné par le *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*<sup>150</sup>. Il s'agit d'une circulaire de Ptolémée Évergète II, Cléopâtre II et Cléopâtre III, émanant des archives administratives de Tebtynis. Elle « vise à garantir à un certain sanctuaire l'application d'une ordonnance relative à la protection des revenus des temples (...) » et date de l'année 140/139 avant J.-C. Entre autres sujets de litige, les prêtres d'une divinité indéterminée et du culte dynastique réclament<sup>151</sup> :

... au sujet des profits retirés de ce que l'on appelle les *aphrodisia* et, d'une façon générale, au sujet de tous les versements effectués au bénéfice d'un type quelconque de revenu qui soit porté au compte du temple.

p. 213-222. Cf. aussi D. ARNAUD, *La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique ?*, in *RHR*, 92 (1973), p. 111-115. À titre de comparaison, on lira l'article de R.A. MCNEAL, *The Brides of Babylon : Herodotus I. 196*, in *Historia*, 37 (1988), p. 54-71, qui analyse la coutume de mettre les filles à marier aux enchères qu'Hérodote prête aux Babyloniens. – Pour un rassemblement commode des données, voir W. KORNFELD, art. *Prostitution sacrée*, in *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. VIII (1972), col. 1356-1374; W. FAUTH, *Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum*, in *JbAC*, 31 (1988), p. 24-39. Cf. aussi M. TORELLI, *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP*, 32 (1977), p. 429-433, et Bonnie MACLACHLAN, *Sacred Prostitution and Aphrodite*, in *SR*, 21 (1992), p. 145-162.

<sup>146</sup> Cf. *supra*, p. 90-91, l'Aphrodision de l'agora de Mégare. – HÉSYCHIOS, s.v. Ἀφροδίσιον (Latte, I, p. 296)· Ἀφροδίτης ἀγαλμα...

<sup>147</sup> Cf. P. DEBORD, *op. cit.* (n. 113), p. 198-199 et p. 410-411, n. 133.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> Cité par J.B. SALMON *op. cit.* (n. 1), p. 63, n. 68, afin de présenter une mesure comparable à celle de Périandre concernant les « maquerelles » : *supra*, n. 133.

<sup>150</sup> Marie-Thérèse LINGER (éd.), *C. Ord. Ptol.*, Bruxelles, 1982<sup>2</sup> [1964], n° 47, p. 111-117.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 47, l. 17-19 : καὶ τὰ ἐκ τῶν ἐπικαλουμένων ἀφροδισίων καὶ καθόλου τῶν πιπτόντων / εἰς ε. [.] Ἰον ἀναγράφεται πρόσδοτον (trad. M.-Th. Linger).

et déplorent que certains

... installant sans leur autorisation des *aphrodisia*, ils entreprennent de <lacune> sous prétexte de collectes pour la déesse...<sup>152</sup>

De telles doléances sous-entendent que les *aphrodisia* en question étaient des maisons de prostitution attachées au sanctuaire et dont les revenus, en tout ou en partie, étaient versés aux prêtres. L'interprétation la plus souvent adoptée fait de la mystérieuse déesse une Aphrodite-Astarté syrienne qui aurait apporté avec elle la prostitution sacrée en Égypte<sup>153</sup>. C'est une possibilité, mais la lacune du papyrus et l'isolement du témoignage rendent hypothétique toute affirmation en ce sens. Toujours est-il que l'aval des prêtres apparaît comme une condition préalable à l'ouverture de ce genre d'établissement; tout indépendant s'installant sans en référer à qui de droit fait une concurrence illégale aux dépendances du temple.

Avant de chercher dans une telle situation, peut-être liée à la déesse syrienne, un éventuel parallèle avec la situation corinthienne, une mise au point supplémentaire s'impose. En effet, un des arguments en faveur de l'existence de la prostitution sacrée à Corinthe a longtemps puisé sa force dans l'importance supposée des influences phéniciennes à haute époque dans la cité de l'Isthme. Dans cette perspective, l'Aphrodite de l'Acrocorinthe devenait purement et simplement une importation étrangère<sup>154</sup>.

#### 4.3.2. Qu'en est-il des influences orientales à Corinthe?

La «phénicomanie» née au XIX<sup>e</sup> siècle fut incontestablement popularisée, dans le monde des hellénistes, par les travaux de Victor Bérard<sup>155</sup>. Corinthe a d'autant moins échappé à cette mode<sup>156</sup> que la prostitution sacrée, profondément étrangère aux mœurs grecques, y devait être la meilleure preuve d'une influence extérieure. Parmi les maigres indices invoqués en faveur d'une

<sup>152</sup> *Ibid.*, I, 25-27 : κ[αὶ καθι]σταμένους ἄνευ τῆς αὐτῶν / γ[ινώμη]ς ἀφροδίσια [ἔ. 6. 8.] ὑποδέχασθαι χάριν τοῦ / λογιεύειν τὰ καθήκοντα τῆι θεᾷ... (trad. M.-Th. Lenger).

<sup>153</sup> F.W.F. VON BISSING, *Aphrodision*, in *RbM*, 92 (1943-1944), p. 375-381; W. FAUTH, *art. cit.* (n. 145), p. 33

<sup>154</sup> Par ex., E. CURTIUS, *Studien zur Geschichte von Korinth*, in *Hermes*, 10 (1876), p. 215-243; L. PRELLER, C. ROBERT, *Theogonie und Götter*, Berlin, 1894<sup>4</sup>, p. 347-350; L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, II, Oxford, 1896, p. 668; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München, 1906, p. 133; M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 376-377.

<sup>155</sup> Corinne BONNET m'a permis de consulter la première version d'une étude en cours intitulée *Recherches sur les Phéniciens en Grèce* à paraître. Cf. aussi M. GRAS, P. ROUILLARD, J. TEDIDOR, *L'univers phénicien*, Paris, 1989, p. 25-52.

<sup>156</sup> E. MAAS, *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth*, Berlin, 1902, a interprété le culte de Méléicerte-Palaemon en ce sens, mais ne souffle mot, dans son petit ouvrage, du culte d'Aphrodite. Cf. aussi les affirmations de R. Zimmermann dans un compte rendu de la dissertation inaugurale de G. VITALIS (*Die Entwicklung der Sage von der Rückkehr der Herakliden*), dans la *Philologische Wochenschrift*, 51 (1931), c. 1417-1426, surtout 1419-1420.

présence phénicienne dans la région de l'Isthme, l'épiclèse Φοινίκη qualifiant Athéna<sup>157</sup>, de même qu'une colline Φοινίκαιον<sup>158</sup> et un mois du même nom<sup>159</sup>, apparaissaient comme des arguments à ne pas négliger, mais susceptibles d'interprétations diverses, et même divergentes.

En 1942, S. Dow reprenait l'analyse de l'inscription comprenant le mois Φοινίκαιος<sup>160</sup>. Plutôt que de voir une influence du nom désignant les Phéniciens, il était, à son avis, tout aussi concevable d'admettre à la base de ces termes corinthiens une même racine grecque φοινικ-, sans qu'une quelconque interférence doive être invoquée entre les différents composés. En 1948, T.J. Dunbabin, dans un article sur la haute histoire de Corinthe<sup>161</sup>, émettait les plus nettes réserves sur l'éventualité d'une installation sémitique. Tout en ne minimisant pas l'impact des relations commerciales sur un certain nombre de conceptions, il écrivait : « The appearance of Corinth, in material things, is completely Greek ».

La recherche en ces matières fait maintenant preuve d'une grande prudence, en privilégiant les traces matérielles laissées par les Anciens plus que des traditions littéraires souvent tardives, ambiguës et contradictoires pour poser les jalons en vue d'une synthèse cohérente des relations entre les Grecs et leurs voisins<sup>162</sup>. Et il faut bien reconnaître que Corinthe offre peu d'éléments en faveur d'une influence orientale particulière, notamment en ce qui concerne Aphrodite. Les archéologues américains ont bien retrouvé un tesson inscrit au nom d'Astarté, mais le lieu de découverte semble dépendre d'un bâtiment à vocation commerciale. Le propriétaire doit avoir été un importateur de vins de l'Égée et de poissons, en relation avec des pêcheurs d'Afrique du nord – le bâtiment renfermait quelque deux tonnes d'amphores puniques en morceaux<sup>163</sup>. On ne peut prétendre, au vu de cette inscription, que l'Aphrodite de Corinthe est une Astarté orientale. Tout au plus peut-on supposer que l'on est en présence d'une manifestation de dévotion privée, émanant – qui sait? – de marchands étrangers qui auraient interprété la déesse grecque de Corinthe en fonction de l'Astarté de leur patrie, comme c'est le cas dans bon

<sup>157</sup> Schol. LYCOPHRON, *Alex.*, 658.

<sup>158</sup> STÉPH. BYZ., *s.v.* (Meineke, p. 668).

<sup>159</sup> B.D. MERITT, *Corinth VIII/1 : Greek Inscriptions 1896-1927*, Cambridge, 1931, p. 1-2, n° 1-2.

<sup>160</sup> S. DOW, *Corinthiaca. 1 : The Month Phoimikaos*, in *AJA*, 46 (1942), p. 69-72.

<sup>161</sup> T.J. DUNBABIN, *art. cit.* (n. 1), p. 59-69, surtout p. 66. Cf. aussi *ID.*, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, London, 1957, p. 49-54, surtout p. 51-52 où la prostitution sacrée à Corinthe est le seul élément concédé à l'influence phénicienne.

<sup>162</sup> Par ex. J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade*, London, 1980<sup>3</sup> [1964], et la brève synthèse de W. RÖLLIG, *Asia Minor as a bridge between East and West: the role of the Phoenicians and Aramaeans in the transfer of culture, in Greece between East and West: 10th-8th Centuries BC*, Mainz, 1992, p. 94-102. Pour Corinthe, on lira le bref résumé de J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 146-147.

<sup>163</sup> C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 12-14.

nombre de cités cosmopolites où les interprétations iront toujours en s'accroissant. On a également mis au jour dans la cité une « plaque d'Astarté », c'est-à-dire une plaquette en terre d'origine syrienne, plate au dos et portant en relief une figure féminine nue se tenant les seins<sup>164</sup>. Datant du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., la pièce est isolée et donc difficile à interpréter. Le type iconographique sera adapté par les Grecs pour représenter leur Aphrodite, mais la déesse sera alors habillée, le nu n'apparaissant de façon déterminante qu'au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>165</sup>

Il convient de rapprocher cette trouvaille d'une autre pièce, découverte à l'Héraion de Pérachora<sup>166</sup>. Il s'agit d'une plaque du même type, datant du premier quart du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., portant au dos une représentation de Pégase et d'un chien, et sur le devant celle d'une femme barbue (?), vêtue d'une sorte de péplos, tenant ses seins des deux mains et émergeant d'une sorte de « sac ». Humfry Payne, l'éditeur de la pièce, la mit immédiatement en rapport avec le mythe hésiodique de la naissance d'Aphrodite, émergeant du sexe tranché d'Ouranos. Quant à la barbe, il la met en relation avec le caractère bisexué de la déesse, attesté à Chypre<sup>167</sup>. La « plaque d'Astarté » trouvée à Corinthe est sans doute une importation<sup>168</sup>, tandis que celle de Pérachora, étant donné la présence de Pégase au revers, fut apparemment fabriquée à Corinthe. Peut-être un artisan d'origine orientale (Phénicien ?, Chypriote ?) aura-t-il placé dos à dos un motif de son pays d'origine et une figure locale emblématique<sup>169</sup>; la pièce aura ensuite été dédiée dans le sanctuaire d'Héra. Le motif de la naissance d'Aphrodite représenté ici montre à suffisance que des influences orientales ont dû jouer dans l'élaboration du mythe repris par Hésiode, et qu'Aphrodite n'était pas Cypris sans raison. Mais il y a une marge entre un rapport limité entre des divinités aux prérogatives similaires dans des aires culturelles différentes, et un emprunt pur et simple.

<sup>164</sup> J. BOARDMAN, *op. cit.* (n. 162), p. 76, fig. 72; C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 13, fig. 1B. Cf. aussi, sur le type en général, T.J. DUNBABIN, *op. cit.* (n. 161), p. 51, qui cite P.J. RIIS, *The Syrian Astarte Plaques and their Western Connections*, in *Berytus*, 9 (1949), p. 69-90.

<sup>165</sup> T.J. DUNBABIN, *op. cit.* (n. 161), p. 51; Stefanie BÖHME, *Die »Nackte Göttin«*, Mainz, 1990, p. 101-102, et *passim*.

<sup>166</sup> Sur l'histoire du sanctuaire, on lira la mise au point de J.B. SALMON, *The Heraeum of Perachora and the Early History of Corinth and Megara*, in *ABSA*, 67 (1972), p. 159-204.

<sup>167</sup> H. PAYNE, *Perachora, The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia. 1 : Architecture, Bronzes, Terracottas*, Oxford, 1940, p. 231-232, pl. 102, n° 183a. Cf. aussi E. WILL, *op. cit.* (n. 1), p. 229-231; P.J. RIIS, *art. cit.* (n. 164), pl. XIX, fig. 1; W. SALE, *Aphrodite in the Theogony*, in *TAPhA*, 92 (1961), p. 508-521, surtout p. 515; C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 14.

<sup>168</sup> J. BOARDMAN, *op. cit.* (n. 162), p. 76. Quelques doutes sont émis par C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, *art. cit.* (n. 11), p. 19, n. 30.

<sup>169</sup> H. PAYNE, *op. cit.* (n. 167), p. 231-232, fait simplement état de la facture corinthienne, reconnaissable à la terre utilisée et au motif de Pégase. – Sur l'installation de groupes d'artisans orientaux spécialisés, notamment dans le Péloponnèse, cf. Corinne BONNET, *Recherches sur les Phéniciens en Grèce*, à paraître.



Adoption et adaptation sont deux processus très différents<sup>170</sup>. Et il est audacieux de supposer que les Bacchiades auraient instauré le culte de la déesse dans la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., après l'avoir emprunté à une cité puissante et admirée du Proche-Orient ou de Chypre, afin de donner une assise politique au synécisme des bourgades de la Corinthie<sup>171</sup>.

Seule la prostitution sacrée, si étrangère à la Grèce, pourrait être alléguée à l'appui d'un emprunt de la déesse de l'Acrocorinthe à l'Orient «de toutes les luxures». Revenons-y un instant avant de conclure.

#### 4.3.3. Strabon, VIII, 20, 6 : *testis unus, testis nullus* ?

C'est par l'énoncé de ce principe que le Père Saffrey terminait sa mise en question de la prostitution sacrée à Corinthe. Reconnaissons que son application pour l'étude de l'Antiquité condamnerait plus d'une fois l'historien au silence. Il serait d'autant plus regrettable de rejeter ce texte d'un revers de main que le parallèle établi par le Géographe avec la situation de Comana du Pont fournit la clé du témoignage sur Corinthe. En effet, Strabon connaissait bien la pratique de la prostitution sacrée en Asie Mineure. Au moment de décrire le sanctuaire de Comana, il aura voulu éclairer la pratique locale de la prostitution sacrée en établissant un parallèle avec des informations familières aux Grecs. La comparaison était censée atténuer l'exotisme de l'usage asiatique. Étant donné la prostitution à Corinthe et la réputation de lieu de débauche qui caractérisait la cité<sup>172</sup>, le parallèle était tentant. Il n'en reste pas moins que Strabon s'est fondé sur une source, même s'il l'a interprétée en fonction de données qui lui étaient familières. Cette source, largement indéterminée, évoquait vraisemblablement l'«antique coutume» rapportée par Athénée d'amener le plus grand nombre possible de courtisanes auprès de la déesse, à l'initiative de la cité à titre officiel ou à celle de particuliers. Le *scolion* de Pindare évoque de jeunes femmes (κορῶν, νεάνιδες, παῖδες) et la jeunesse est sans doute un critère de sélection des courtisanes «amenées» au sanctuaire, à titre occasionnel. Strabon a usé d'un vocabulaire technique (ιεροδούλους... ἀνετίθεσαν) pour évoquer cette pratique, conformément à son expérience personnelle. Mais aucun autre auteur ne parle d'une consécration<sup>173</sup>.

<sup>170</sup> Cf. mon article *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, in *Studia Phoentia V : Phoentia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, Leuven, 1987, p. 145-156.

<sup>171</sup> C.K. WILLIAMS II, *Corinth and the Cult of Aphrodite*, art. cit. (n. 11), p. 19. Il écrit notamment que J. Boardman «suggère qu'Aphrodite fut importée au début de la période orientalisante, dans le premier quart du septième siècle av. J.-C. par un contact entre les Corinthiens et les Syriens du Nord». Or Boardman parle uniquement de l'importation de la «plaque d'Astarté» et nullement du culte.

<sup>172</sup> Cf. les exemples présentés par H.D. SAFFREY, art. cit. (n. 4), p. 372-373.

<sup>173</sup> On aurait pu penser à la pratique, bien attestée en différents lieux, de l'affranchissement par consécration; dans cette hypothèse, les prostituées affranchies auraient été en quelque sorte

Il reste un dernier document à analyser. D. Musti et M. Torelli, dans leur récente édition de la *Périégèse* de Pausanias, invoquent un témoignage épigraphique qui ôterait au texte de Strabon son caractère unique. Il s'agit d'une inscription de la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. provenant du théâtre de Corinthe et attribuant un siège à des *korai*<sup>174</sup>. Pour ces deux auteurs, partisans du caractère oriental de la déesse de l'Acrocorinthe et convaincus de la réalité de la prostitution sacrée<sup>175</sup>, ces *korai* seraient les hiérodules de la déesse. Si cette inscription se réfère bien aux jeunes femmes plaisamment décrites par Pindare dans son *scolion*, on peut se demander si l'antique coutume corinthienne mettant en scène des courtisanes ne concernait pas une catégorie déterminée de ces ξυνὰ γυναικέσ dont Claude Calame a souligné le statut intermédiaire, en relation avec certaines pratiques initiatiques<sup>176</sup>.

Même si l'argument *a silentio* doit être manié avec prudence, le caractère fondamentalement grec de l'« antique coutume » corinthienne permet de comprendre pourquoi un auteur comme Hérodote, parlant d'une part de la

---

ἱερὰ Ἀφροδίτης (cf. F. SOKOLOWSKI, *The Real Meaning of Sacral Manumission*, in *HTbR*, 47 [1954], p. 173-181; F. BÖMER, *op. cit.* [n. 99], *passim*; P. DEBORD, *L'esclavage sacré : état de la question*, in *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 1973, p. 135-150; Fanoula PAPAZOGLOU, *Affranchissement par consécration et hiérodule*, in *ZAnt*, 31 [1981], p. 171-179; G. MADDOLI, *Manomissioni sacre in Eraclea Lucana* (SEG XXX, 1162-1170), in *PP*, 227 [1986], p. 99-107). Mais les fouilles de Corinthe n'ont livré aucune attestation d'un tel usage.

<sup>174</sup> Κορφαί : SEG, XI, 145. Ed. T.L. SHEAR, *Excavations in the Theatre District and Tombs of Corinth in 1929*, in *AJA*, 33 (1929), p. 521-522 (il mentionne un bord de cymbale en bronze éditée en 1876 et de provenance inconnue portant également la forme dialectale au génitif pluriel; il ne serait pas invraisemblable qu'il soit corinthien). Cf. F.J. DE WAELE, art. *Korinthos*, in *RE*, Suppl. VI (1935), col. 191; O.A.W. DILKE, *The Greek Theatre Cavea : Addenda*, in *ABSA*, 43 (1948), p. 273; S.S. WEINBERG, in *Hesperia*, 18 (1949), p. 152-153; L. JEFFEREY, *op. cit.* (n. 45), p. 132, n° 39. – PLATON, *Rép.*, 404d, déconseillait déjà à un jeune homme voulant conserver une bonne santé de prendre pour maîtresse une jeune Corinthienne (Κορινθίαν κόρη). En 1964, une hypothèse intéressante – même si elle est totalement invérifiable – a été émise pour expliquer le nom de Léokoreion attribué à un bâtiment de l'agora d'Athènes : un tel nom ne rappellerait pas le souvenir des filles mythiques du héros Léos, mais désignerait tout simplement le lieu des « filles de tout le monde », une maison close, donc, peut-être du type de celles dont la fondation était attribuée à Solon. Si cette hypothèse est exacte, les *korai* corinthiennes trouvent un parallèle à Athènes, sans qu'il ait jamais été question de prostitution sacrée dans la cité de Périclès. Il faut cependant supposer que certaines *korai* de Corinthe avaient une dignité particulière pour se voir réserver une place au théâtre, d'autant plus que la section de la *cavea* dont émane la pierre en question comprenait sans doute les meilleures places du théâtre (T.L. SHEAR, in *AJA*, 35 [1929], p. 521-522).

<sup>175</sup> On ne peut que souligner les erreurs, concernant Corinthe, de l'article de M. TORELLI auquel ils renvoient : *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP*, 32 (1977), p. 431 : à Corinthe, Aphrodite porterait les épithètes *Mélainis* – en effet, au Craneion –, *Ourania* et *Peitho* (l'article de la *RE* sur Aphrodite commet une telle confusion). Le *scolion* de Pindare désigne de fait Aphrodite comme mère céleste des Amours et les hétaires comme servantes de Peitho. Peut-on vraiment déduire des épithètes cultuelles de tels procédés littéraires ? – En ce qui concerne *Ourania*, qu'on me permette de mettre ainsi en doute une hypothèse que j'avais formulée, après d'autres, dans un article sur Aphrodite *Ourania* et *Pandemos* à Athènes (in *AC*, 56 [1988], p. 149). Torelli parle aussi de quelque deux mille hiérodules du temps de Strabon.

<sup>176</sup> C. CALAME, *art. cit.* (n. 98).

prostitution sacrée en Orient, et d'autre part des dynasties corinthiennes, ne souffle mot d'une quelconque prostitution sacrée de type oriental à Corinthe. Parce qu'elle n'y a tout simplement jamais existé<sup>177</sup>.

## Conclusion

On peut se demander, au vu du nombre et de la localisation des cultes de la déesse dans la cité, si Aphrodite doit être considérée comme la divinité principale de Corinthe. Le Père Saffrey, dans son souci de dénier tout caractère sacré à la prostitution corinthienne, a, dans la même foulée, ôté à la déesse le titre de divinité poliade que sa localisation sur l'acropole lui avait fréquemment permis de recevoir sous la plume des interprètes. Il se fonde pour cela sur le peu d'attestations de la déesse dans le monnayage de la cité et sur l'analyse de quelques textes littéraires effectivement peu significatifs<sup>178</sup>. Si la figure féminine qui apparaît dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle sur les monnaies est bien Aphrodite et non la nymphe Pirène, il convient cependant de nuancer les affirmations du Père Saffrey. En effet, sans rivaliser avec le type de Pégase et d'Athéna, présent dès les premières émissions monétaires archaïques, l'«Aphrodite» est attestée pendant toute l'époque classique<sup>179</sup>. Si le monnayage ne permet pas d'affirmer qu'Aphrodite était la divinité poliade de Corinthe, on ne peut pas prétendre en tout cas qu'il *prouve* qu'elle ne l'était pas<sup>180</sup>.

Les traditions mythiques de la cité, nous l'avons vu<sup>181</sup>, évoquent le conflit intervenu entre Poséidon et Hélios pour la possession du territoire. Relégué dans la région de l'Isthme, Poséidon laissa l'Acrocorinthe au dieu Soleil, qui la

<sup>177</sup> Nous pourrions reprendre, pour commenter le cas corinthien, ce que Daniel Arnaud disait naguère sur le passage d'Hérodote relatif à la prostitution sacrée à Babylone (I, 199) : « la 'prostitution sacrée' est devenue actuellement *un mythe historiographique*, c'est-à-dire une affirmation répétée de manuel en manuel, et même quelquefois dans des articles techniques mais dont la preuve reste à charge du lecteur, par un renversement des habitudes académiques ». D. ARNAUD, *art. cit.* (n. 145), p. 111. – C. CALAME, *art. cit.* (n. 98), p. 106-107, dénonce quant à lui brièvement le « fantôme de la prostitution sacrée » à Corinthe. – Bonnie MACLACHLAN (*art. cit.* [n. 145]) a dernièrement voulu réhabiliter le concept de « prostitution sacrée » en parcourant rapidement l'ensemble du corpus classique qui évoque cette pratique, de même que certaines autres traditions comme l'épopée de Gilgamesh. Mais une telle étude, qui met très justement en évidence la puissance religieuse potentielle de la relation sexuelle dans la mentalité grecque, confond traditions mythiques, événements pseudo-historiques et histoire.

<sup>178</sup> H.D. SAFFREY, *art. cit.* (n. 4).

<sup>179</sup> Sur les questions monétaires à Corinthe, cf. C.M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London, 1976, p. 78-88; J.B. SALMON, *op. cit.* (n. 1), p. 170-174. – Voici les diverses occurrences de l'«Aphrodite» répertoriées, pour les époques archaïque et classique, chez E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines* : 2e partie, tome I (des origines aux Guerres médiques), Paris, 1907, p. 806-807, n° 1176-1177; 2e partie, tome III (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles), Paris, 1914, p. 394, n° 472-474; p. 399, n° 487-488; p. 411, n° 511-513; p. 418, n° 527; p. 419, n° 536; p. 423, n° 554; p. 426, n° 556; p. 427, n° 562; 565-566; p. 430, n° 571, 575; p. 431, n° 577, 579-581; p. 438, n° 591, 596.

<sup>180</sup> H.D. SAFFREY, *art. cit.* (n. 4), p. 369, qui reprend ainsi une expression de Wilamowitz.

<sup>181</sup> Cf. *supra*, p. 94.

céda à Aphrodite. La présence d'Hélios sur la citadelle, dans le temple de la déesse, reflétait sans doute cette « cession » de propriété. Au total, il semble assez vain de vouloir désigner à tout prix, dans un cas aussi complexe que celui de Corinthe, la divinité générique de la cité. Aphrodite a des titres pour prétendre à la reconnaissance d'une place importante, dont le recours à sa protection à la veille de Salamine n'est pas le moindre. Mais si le titre de divinité poliade peut lui être accordé, c'est parce qu'elle surplombait la cité du haut de l'acropole et non parce qu'elle occupait l'avant-scène de la vie religieuse corinthienne comme Athéna pouvait le faire à Athènes.

Depuis le VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au moins, Aphrodite était honorée sur l'Acrocorinthe. On peut légitimement supposer que l'origine de son culte corinthien remonte plus haut dans le temps, mais en l'absence de tout indice matériel, avec pour seuls arguments la vraisemblance et un mythe de répartition des *τιμαί* divines où la déesse fait figure d'élément ajouté, il est impossible d'être plus précis.

Les témoignages des différents lieux de culte dans la cité et ses environs dessinent l'image d'un culte essentiellement honoré par des femmes, qu'elles soient libres ou esclaves, épouses ou courtisanes. Il faut néanmoins se méfier des déformations nées du véritable écran qu'ont formé les prostituées entre les autres fidèles de la déesse corinthienne et notre volonté de comprendre.

Pour clore ce chapitre sur la question du caractère sacré de la prostitution, on donnera la parole à Louis Robert. À propos des colombes d'Aphrodite à Aphrodisias en Carie, il avait naguère critiqué l'édition, dans les *Lois sacrées d'Asie Mineure*<sup>182</sup>, d'une inscription intitulée « Décret relatif aux pigeons sacrés de la déesse »<sup>183</sup>. L'éditeur considérait en effet que l'interdiction de capturer des pigeons consistait à protéger une catégorie particulièrement sacrée de pigeons. Or, écrivait L. Robert, « il n'y a pas dans la ville 'des pigeons sacrés' et d'autres qui ne le sont pas. Tous les pigeons dans la ville sont considérés comme appartenant à Aphrodite »<sup>184</sup>. C'est une conclusion également valable concernant la prostitution à Corinthe : il n'y a pas dans la cité des prostituées sacrées et d'autres qui ne le sont pas; toutes les prostituées sont des fidèles de la déesse et requièrent sa protection.

<sup>182</sup> LSAM, n° 86.

<sup>183</sup> L. ROBERT, *Les colombes d'Aphrodisias et d'Ascalon*, in JS (1971), p. 91-97.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 95.



## Chapitre IV

### Sicyone

Quittant Corinthe pour se rendre à Sicyone, Pausanias a dû traverser la plaine d'Asopie, largement réputée pour sa fertilité<sup>1</sup>. Devenue proverbiale, la douceur de vivre à Sicyone n'est sans doute pas étrangère au propos de Callimaque qui en fait «le séjour des Bienheureux»<sup>2</sup> et Pausanias, même s'il ne mentionne pas les ressources de l'endroit, confirme le témoignage en énumérant, avec force détails pour certains, les différents lieux de culte de la cité. Le panthéon sicyonien est incontestablement riche et comporte maints traits particuliers : double culte d'Héraclès, héroïque et divin<sup>3</sup>, supplication à Apollon et Artémis<sup>4</sup>, procession nocturne pour Dionysos<sup>5</sup> ne sont que quelques exemples.

#### 1. Un épisode de l'histoire de la cité

Avant d'étudier ce que Pausanias nous apprend du culte local d'Aphrodite, il convient de prêter quelque attention à un épisode de l'histoire de la cité. En 303 avant notre ère, Démétrios Poliorcète détruisit l'ancienne Sicyone pour la reconstruire en un lieu plus aisé à fortifier<sup>6</sup>. Or le témoignage de Pausanias manifeste une certaine incohérence lorsque l'on cherche à établir la localisation des deux sites successifs.

---

<sup>1</sup> ZÉNOBE, III, 57 Leutsch-Schneidewin (p. 70) : Εἴη μοι τὰ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος · ἐπὶ τῶν τὰ κάλλιστα καὶ λυσιτελέστατα ἑαυτοῖς εὐχομένων. Ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τὰ μεταξὺ τούτων τῶν πόλεων εὐφορώτατα χωρία. Pour de nombreuses autres références, cf. G. LIPPOLD, art. *Sikyon*, in *RE*, II A 2 (1923), c. 2529-2530; Ch.H. SKALET, *Ancient Sicyon with a prosopographia Sicyonia*, Baltimore, 1928, p. 41; Audrey GRIFFIN, *Sikyon*, Oxford, 1982, p. 29, n. 1; J.B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford, 1984, p. 22.

<sup>2</sup> CALLIM., fr. 119 Pfeiffer (I, p. 134), cité par schol. PIND., *Ném.*, IX, 123b : μακάρων ἔδρανον. Cf. J.-P. VERNANT, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in *La cuisine du sacrifice en Grèce ancienne*, Paris, 1979, p. 72-73.

<sup>3</sup> PAUS., II, 10, 1. Cf. e.g. Annie VERBANCK-PIÉRARD, *Le double culte d'Héraklès : légende ou réalité ?*, in *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 1989, p. 43-64.

<sup>4</sup> PAUS., II, 7, 7-9.

<sup>5</sup> PAUS., II, 7, 5-6.

<sup>6</sup> PLUT., *Dém.*, 25, 3; PAUS., II, 7, 1. Cf. A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 5, 23-24.

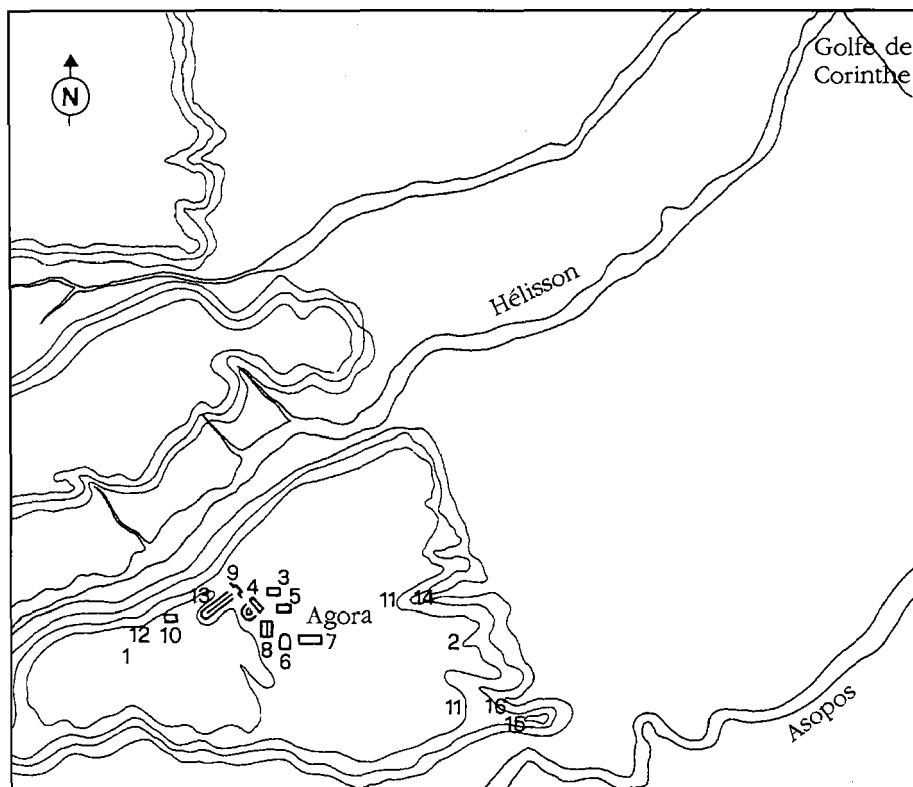


Fig. 7. Plan de la cité (d'après D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* [n. 19], p. LXII)

- |                           |                 |                               |
|---------------------------|-----------------|-------------------------------|
| 1. Acropole hellénistique | 6. Bouleuterion | 11. Traces des murs           |
| 2. Basilique              | 7. Portique     | 12. Porte (?)                 |
| 3. Thermes romains        | 8. Gymnase      | 13. Porte vers l'acropole (?) |
| 4. Théâtre                | 9. Stade        | 14. Source (?)                |
| 5. Temple archaïque       | 10. Édifice (?) | 15. Site de l'âge du Bronze   |

Le territoire de la cité se situe le long du golfe de Corinthe, entre les rivières Héliston et Asopos. À quatre kilomètres du littoral environ, un plateau triangulaire s'élève de la plaine sur une longueur de quelque deux kilomètres et demi, et comporte deux niveaux, la partie la plus élevée étant située dans la moitié ouest (cf. ci-dessus). La ville hellénistique, qu'a visitée Pausanias, s'étendait sur la partie inférieure du plateau, la partie supérieure lui servant d'acropole. Au début de la description de la cité, la formulation du texte de Pausanias laisse penser que la nouvelle Sicyone s'est implantée sur le site de l'ancienne acropole<sup>7</sup>. En effet, le Périégète a vu le sanctuaire de Peitho sur l'agora hellénistique, tout en rapportant qu'il aurait été fondé sur la citadelle

<sup>7</sup> PAUS., II, 7, 1.

antique<sup>8</sup>. Or, au moment de rappeler l'origine de la cité, il situe le temple d'Athéna sur l'antique acropole<sup>9</sup>, alors que sa visite à ce sanctuaire et à ceux qui l'entourent l'emmène manifestement en dehors du cœur de la ville hellénistique<sup>10</sup>.

Audrey Griffin a très bien posé le problème, tout en essayant d'y apporter une solution<sup>11</sup>. Le plateau inférieur de Sicyone comprend, en contrebas de son extrémité sud-est, un éperon qui semble avoir connu une occupation depuis l'âge du Bronze<sup>12</sup> et dont la position facilite la fortification. Il semble bien que la cité archaïque et classique se situait dans la plaine au pied du plateau en son côté sud, l'éperon rocheux qui la surplombe servant d'acropole. Cette localisation n'est pas incompatible avec l'emplacement de certains sanctuaires archaïques sur le plateau inférieur, comme semblent l'attester les restes d'un temple de cette époque<sup>13</sup>. De surcroît, l'hypothèse de Griffin est loin d'être incompatible avec la première notice de Pausanias sur la destruction par Démétrios : τῆ πάλαι ποτὲ ἀκροπόλει προσώκισε τὴν νῦν πόλιν<sup>14</sup>. Le verbe indique davantage une idée de proximité que de superposition.

## 2. Le texte de Pausanias

La visite de Pausanias à Sicyone se divise en trois grandes parties : l'acropole et l'agora hellénistiques<sup>15</sup>, un noyau culturel malaisé à localiser<sup>16</sup>, l'ancienne acropole<sup>17</sup>. C'est en quittant le gymnase de l'agora<sup>18</sup> que notre guide prend le chemin des sanctuaires d'Asclépios et d'Aphrodite, pour revenir ensuite au gymnase<sup>19</sup>. Les sanctuaires en question se trouvent donc en dehors

<sup>8</sup> PAUS., II, 7, 7-8.

<sup>9</sup> PAUS., II, 5, 6.

<sup>10</sup> PAUS., II, 11, 1.

<sup>11</sup> A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 23-24. – Ch.-H. SKALET, *op. cit.* (n. 1), p. 2 et p. 10 est pour le moins confus sur ce problème.

<sup>12</sup> A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 22.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 10-11 et 23.

<sup>14</sup> PAUS., II, 7, 1.

<sup>15</sup> PAUS., II, 7, 5-10, 1.

<sup>16</sup> PAUS., II, 10, 1-6.

<sup>17</sup> PAUS., II, 11, 1-2.

<sup>18</sup> Les restes de l'édifice ont été entièrement dégagés par les fouilles de A.K. Orlandos; cf. G. ROUX, *Pausanias en Corinthe (Livre II, 1 à 15)*, Paris, 1958, p. 149-152.

<sup>19</sup> Se pose le problème de l'identité du premier gymnase « près de l'agora » que cite PAUSANIAS, II, 10, 1, et du gymnase dit « de Cleinias » qu'il décrit après sa visite au sanctuaire d'Aphrodite (II, 10, 7). G. ROUX, *op. cit.* (n. 18), p. 151-152, défend cette identité, alors que D. MUSTI et M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro II : La Corinzia e l'Argolide*, Napoli, 1986, p. 249-250 et 251-252, maintiennent l'altérité, non seulement parce que Pausanias décrit des statues différentes dans chacune de ses notices, mais aussi parce que, en quittant le



du cœur de la cité hellénistique. Voici ce que dit Pausanias après sa visite du sanctuaire d'Asclépios<sup>20</sup> :

δι' αὐτοῦ δὲ ἄλλο ἐστὶν Ἀφροδίτης ἱερόν<sup>21</sup>. ἐν δὲ αὐτῷ πρῶτον ἄγαλμά ἐστιν Ἀντιόπης· εἶναι γὰρ οἱ τοὺς παῖδας Σικυωνίους καὶ δι' ἐκείνους ἐθέλουσι καὶ αὐτὴν Ἀντιόπην προσήκειν σφίσι. Μετὰ τοῦτο ἤδη τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερόν. Ἐσίασι μὲν δὴ ἐς αὐτὸ γυνή τε νεωκόρος, ἥ μῆκετι θέμις παρ' ἄνδρα φοιτῆσαι, καὶ παρθένος ἱερωσύνην ἐπέτειον ἔχουσα· λουτροφόρον τὴν παρθένον ὀνομάζουσι· τοῖς δὲ ἄλλοις κατὰ ταῦτά καὶ ὄραν ἀπὸ τῆς ἐσόδου τὴν θεὸν καὶ αὐτόθεν προσεύχεσθαι. Τὸ μὲν δὴ ἄγαλμα καθήμενον Κάναχος Σικυώνιος ἐποίησεν, ὃς καὶ τὸν ἐν Διδύμοις τοῖς Μιλησίων καὶ Θηβαίων τὸν Ἰσμήνιον εἰργάσατο Ἀπόλλωνα· πεποῖται δὲ ἐκ τε χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος, φέρουσα ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πόλον, τῶν χειρῶν δὲ ἔχει τῇ μὲν μήκωνα, τῇ δὲ ἐτέρᾳ μῆλον. Τῶν δὲ ἱερείων τοὺς μηροὺς θύουσι πλὴν ὕων, τᾶλλα δὲ ἀρκεύθου ξύλοις καθαγίζουσι, καιομένοις δὲ ὁμοῦ τοῖς μηροῖς φύλλον τοῦ παιδέρωτος συγκαθαγίζουσιν. Ἔνεστι δὲ ὁ παιδέρως ἐν ὑπαίθρῳ τοῦ περιβόλου πόα, φύεται δὲ ἀλλαχόθι οὐδαμοῦ γῆς, οὔτε ἄλλης οὔτε τῆς Σικυωνίας. Τὰ δὲ οἱ φύλλα ἐλάσσονα ἢ φηγοῦ, μείζονα δὲ ἐστὶν ἢ πρίνου, σχῆμα δὲ σφισιν οἶον τοῖς τῆς δρυός· καὶ τὸ μὲν ὑπομελαίνει, τὸ δὲ ἕτερον λευκόν ἐστι· φύλλοις δ' ἂν λεύκης μάλιστα εἰκάζεις τὴν χροιάν. Ἀπὸ τούτων δὲ ἀνιούσιν ἐς τὸ γυμνάσιον, ....

En travers de cette enceinte [celle d'Asclépios], il existe un autre sanctuaire, consacré à Aphrodite. La première statue que l'on y voit est une statue d'Antiope : en effet, les gens de Sicyone disent que ses enfants sont Sicyoniens et que, par eux, Antiope elle-même leur est apparentée. Tout de suite après celle-ci se trouve le sanctuaire d'Aphrodite : l'entrée en est réservée à une femme *néocore*, à qui il n'est plus permis de s'unir à un homme, et à une vierge dont le sacerdoce est annuel : la jeune fille porte le nom de *loutrophore*. Pour les autres sans distinction, c'est depuis l'entrée qu'il est permis de voir la

gymnase « de Cleinias », il se rend à la porte Sacrée, en dehors de l'agora (cf. aussi A. GRIFFIN, *op. cit.* [n. 1], p. 21, n. 29). L'archéologie n'est d'aucun secours sur ce point, une seule structure ayant été mise au jour. On peut simplement constater que l'époque de fondation du gymnase dégagé correspond aux dates de Cleinias, père d'Aratos (première moitié du III<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Cf. A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 19.

<sup>20</sup> PAUS., II, 10, 4-6 (trad. de G. ROUX, *op. cit.* [n. 18], p. 66, modifiée).

<sup>21</sup> J'ai ici conservé la leçon des manuscrits, comme le préconise G. ROUX, *op. cit.* (n. 18), p. 11, mais sans adopter sa traduction : « Jouxant ». *Contra*, M.H. ROCHA-PEREIRA (Teubner) de même que D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 19) : (πέραν δὲ) [δι'] αὐτοῦ [δὲ] ἄλλος ἐστὶν Ἀφροδίτης ἱερός, que les Italiens traduisent « Al di là di esso ce n'è un altro, sacro ad Afrodite ». D'un point de vue strictement topographique, le sens reste le même, quelle que soit la leçon adoptée. – Anne SAVELKOUL, dans une recherche sur *Les néocores. Diversité et évolution de la charge sacerdotale* (mémoire de licence présenté à l'Université de Liège), 1985, p. 120-122, préconise de traduire διὰ suivi du génitif par la préposition « en travers de », l'adjectif ἄλλο venant souligner l'altérité du sanctuaire d'Aphrodite. « Parlant du sanctuaire, Pausanias voulait dire qu'il n'avait rien à voir avec un domaine sacré dont il traversait pourtant l'enceinte ». Même s'il est difficile de concevoir comment se présentait la disposition des lieux, j'ai adopté cette traduction.

déesse et de lui adresser des prières. La statue en position assise a été réalisée par Canachos de Sicyone, qui a également exécuté l'Apollon de Didymes des Milésiens et l'Apollon *Isménios* de Thèbes. Elle est faite d'or et d'ivoire, portant sur la tête un *polos*, tenant un pavot d'une main et de l'autre une pomme. Ils offrent en sacrifice les cuisses des victimes, à l'exception des porcs, et ils brûlent le reste sur des bois de genévrier; et tandis que les cuisses se consomment, ils ajoutent à l'offrande une feuille de *paidéros*. Le *paidéros* est une herbe qui pousse dans la partie à ciel ouvert de l'enclos; elle ne pousse nulle part ailleurs sur terre, ni à Sicyone, ni ailleurs. Ses feuilles sont plus petites que celles du chêne à glands, plus grandes que celles du chêne vert et leur forme s'apparente à celle des feuilles du chêne. Un des côtés de la feuille est foncé, l'autre clair. C'est aux feuilles du peuplier blanc que l'on pourrait le mieux comparer leur couleur. En remontant vers le gymnase...

La richesse de la notation de Pausanias impose une analyse systématique du passage, d'autant qu'il fournit ainsi un témoignage unique sur le culte de la déesse à Sicyone. Ni l'archéologie, ni l'épigraphie ne viennent éclairer cette description. Peut-être le témoignage des monnaies pourra-t-il être invoqué; nous y reviendrons.

### 3. Localisation et datation

Quelle que soit la leçon adoptée pour le début du texte de Pausanias, le Périégète a noté la proximité immédiate d'Asclépios et d'Aphrodite en leurs sanctuaires respectifs, un peu en dehors du cœur de la cité hellénistique. Il est tout à fait impossible de choisir tel endroit plutôt que tel autre pour déterminer la localisation de ce noyau culturel. Tout au plus fera-t-on quelques hypothèses.

Lorsque Pausanias parle du gymnase de l'agora, il y mentionne un Héraclès en marbre, œuvre de Scopas<sup>22</sup>. Ensuite, il indique l'existence d'un sanctuaire d'Héraclès *ἐτέρωθι*, dont le nom générique est *Παιδιζή* et dont le rituel comprend un sacrifice mi-héroïque et mi-divin. Après cette notice, il semble reprendre le cours de sa description : *ἐντεῦθεν ἐστὶν ὁδὸς ἐς ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ*. On considère généralement que sa description reprend à partir du gymnase, l'excursus sur Héraclès étant imposé par un rapprochement d'idées et non par un déplacement effectif<sup>23</sup>. Si l'on estime que le gymnase de l'agora et celui de Cleinias sont un seul et même édifice, le chemin qui mène aux deux sanctuaires devait légèrement descendre, puisqu'il est nécessaire de « remonter » (*ἀνιῶσιν*) vers le gymnase après la visite. Il est exclu de placer ces sanctuaires sur la partie supérieure, auquel cas il aurait fallu « descendre » pour revenir au gymnase. C'est donc vraisemblablement sur le plateau

<sup>22</sup> PAUS., II, 10, 1.

<sup>23</sup> Cf. G. ROUX, *op. cit.* (n. 18), p. 151-152 : il y a rupture de l'ordre topographique.

inférieur que se situait le sanctuaire d'Aphrodite. L'indication d'une remontée vers le gymnase pourrait faire penser à une localisation dans la plaine, mais quand Pausanias quittera le plateau pour situer les sanctuaires logés sur ses flancs<sup>24</sup>, il l'exprimera clairement. De surcroît, il n'existe que quelques possibilités de passage vers la plaine, les flancs nord et sud étant assez escarpés – avec peut-être une entrée au nord vers l'acropole hellénistique, ce qui ne nous convient pas – et le flanc ouest, qui comprend vraisemblablement la porte Sacrée, étant visité par la suite<sup>25</sup>.

Il est indispensable d'associer les problèmes de chronologie à ces réflexions topographiques, étant donné les bouleversements du début de l'époque hellénistique. La tradition locale veut qu'Asclépios soit arrivé d'Épidaure sous la forme d'un serpent, sur un char attelé de mules<sup>26</sup>, ce qui ne fait pas, sans doute, remonter son culte plus haut que la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>27</sup> L'enclos sacré du dieu comprend un édifice divisé en deux salles, un portique et l'Asclépieion proprement dit<sup>28</sup>. Il est intéressant de noter que la salle du fond du premier bâtiment, consacré à Apollon *Karneios*, est accessible aux seuls prêtres, prescription que nous retrouverons pour l'Aphrodite voisine. La statue de culte de l'Asclépieion, en or et en ivoire, représente le dieu un sceptre dans une main et dans l'autre « le fruit d'un pin cultivé » (πίτυος καρπὸν τῆς ἡμέρου). La statue est l'œuvre de Calamis, nous dit Pausanias. S'il s'agit de Calamis l'Ancien, elle remonte à la moitié du V<sup>e</sup> siècle environ. Si le jeune Calamis en est l'auteur, on peut la dater de la fin du siècle<sup>29</sup>. Le culte est lié à la vitalité et à la fécondité, comme il ressort d'une étude de la dévotion à Asclépios dans le Péloponnèse<sup>30</sup>. Il n'est de surcroît pas improbable que le jeune dieu guérisseur soit venu ici se greffer sur un culte préexistant d'Apollon<sup>31</sup>. Or Pausanias a rencontré un sanctuaire désaffecté d'Apollon *Karneios*<sup>32</sup> dans la descente de l'ancienne acropole vers

<sup>24</sup> PAUS., II, 11, 2.

<sup>25</sup> Cf. les notations topographiques de A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 6-7.

<sup>26</sup> PAUS., II, 10, 3.

<sup>27</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 19), p. 250; Christa BENEDUM, *Asklepios und Demeter*, in *JDAI*, 101 (1986), p. 143-145.

<sup>28</sup> PAUS., II, 10, 2-3.

<sup>29</sup> N. PAPACHATZIS, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις*, II, Athènes, 1976<sup>2</sup>, p. 107-108; G. ROUX, *op. cit.* (n. 18), p. 155-156, se prononce en faveur du sculpteur le plus jeune tandis que D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 19), p. 250-251, maintiennent l'alternative. B. HOLTZMANN, art. *Asclepios*, in *LIMC*, II 1 (1984), p. 890, souligne qu'aucun écho de cette statue ne nous est parvenu, et renvoie à J. DÖRIG, *Kalamisstudien*, in *JDAI*, 80 (1965), p. 263.

<sup>30</sup> C. BENEDUM, *art. cit.* (n. 27), p. 144 *et passim*.

<sup>31</sup> P. ODELBERG, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia*, Uppsala, 1896, p. 96-97; G. ROUX, *op. cit.* (n. 18), p. 153-154.

<sup>32</sup> Il semble que le culte soit particulièrement vénérable, si l'on en croit une généalogie mythique de la cité – tardive il est vrai – qui accorde aux prêtres du dieu les clés du pouvoir pendant les 33 années qui ont précédé l'invasion dorienne. Cf. e.g. G. ROUX, *op. cit.* (n. 18), p. 133.

la plaine<sup>33</sup>; dès lors, soit il existait deux sanctuaires du dieu, dont un était localisé dans le péribole d'Asclépios, soit, au moment du transfert de la cité, Apollon s'est en quelque sorte «réfugié» dans le sanctuaire d'Asclépios qui, lui, aurait conservé son emplacement sur le plateau. La première solution parle en faveur d'une occupation de ce lieu de culte antérieure au V<sup>e</sup> siècle et à l'arrivée d'Asclépios; la seconde fait du dieu médecin le premier occupant<sup>34</sup>.

Pour la datation du culte d'Aphrodite, nous possédons un *terminus ante quem* ferme en la personne de Canachos de Sicyone, le maître d'œuvre de la statue de culte de la déesse, dont on s'accorde généralement à placer l'activité autour de 500 avant notre ère<sup>35</sup>. Il est cependant possible d'aller plus loin. Un aryballe sicyonien découvert à Thèbes et publié pour la première fois en 1904<sup>36</sup> présente une décoration dont le caractère religieux fut d'emblée reconnu. Mais c'est à F.K. Johansen que revient le mérite d'avoir fourni une interprétation du motif<sup>37</sup>.



Fig. 8. Aryballe sicyonien (d'après F.K. JOHANSEN, *op. cit.* [n. 37], pl. XX, 1b)

<sup>33</sup> PAUS., II, 11, 2.

<sup>34</sup> Sur les relations entre Apollon et Asclépios, on lira les remarques générales de R. MARTIN et H. METZGER, « La personnalité d'Asclépios », in *La religion grecque*, Paris, 1976, p. 77-78, 92-94, 99, 107-108.

<sup>35</sup> G. LIPPOLD, art. *Kanachos*, in *RE*, X, 2 (1919), c. 1846-1848; Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture, I : L'époque archaïque*, Paris, 1935, p. 490-492; A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 115-119; D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 19), p. 251 : il est abusif de parler de « restitution » de la statue sur des monnaies de la cité quand la déesse y apparaît dans le type « Médicis », debout et drapée jusqu'aux hanches. Cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, Chicago, 1964 [1885-1887], p. 30, pl. H, fig. XV, XVI.

<sup>36</sup> P. GARDNER, *Vases added to the Ashmolean Museum*, in *JHS*, 24 (1904), p. 294-296, n° 504.

<sup>37</sup> F.K. JOHANSEN, *Les vases sicyoniens*, Paris, 1923, p. 141-143 et pl. XX.

Il propose de reconnaître dans la figure féminine centrale portant lance et bouclier l'image du *xoanon* d'Athéna dont le temple – consécration d'Épopeus – était situé sur l'ancienne acropole<sup>38</sup>. La taille réduite de la femme à sa droite, ainsi que ses bras levés, la désignent comme une orante. Les deux cavaliers de part et d'autre du groupe central seraient les Dioscures<sup>39</sup>. Reste le personnage à la gauche d'Athéna. La robe longue qu'il porte parle en faveur d'une femme dont la taille, identique à celle d'Athéna, fait penser à une déesse<sup>40</sup>. Elle porte une haute coiffe évoquant ce que l'on a coutume d'appeler un *polos*, et tient dans la main une sorte de fruit (objet rond avec un trait vertical central et deux traits obliques latéraux qui partent du sommet). Comparant cette « déesse » à la description de la statue de Canachos par Pausanias, Johansen l'identifie à l'Aphrodite de Sicyone dont l'aryballe représenterait l'ancienne statue de culte. Une figurine féminine en bronze, trouvée à Sicyone et malheureusement perdue aujourd'hui, la reproduirait également<sup>41</sup>. Or des rapprochements stylistiques autorisent à dater cette statuette du dernier quart du VII<sup>e</sup> siècle, tandis que la chronologie des vases sicyoniens protocorinthiens permet de situer l'aryballe en question aux environs de 725, c'est-à-dire un siècle avant la statuette et deux siècles avant Canachos. Ces différents éléments permettraient d'inscrire au VIII<sup>e</sup> siècle le *terminus ante quem* de l'origine du culte d'Aphrodite sur le site de Sicyone. Voyons à présent quelle description Pausanias fournit de la statue en question.

#### 4. La statue de culte

L'utilisation de matières précieuses dans la confection de la statue la rendait particulièrement prestigieuse, tout comme celle d'Asclépios, également chryséléphantine, dans le temple voisin. Même si Pausanias ne mentionne pas explicitement de *ναός*, on peut légitimement supposer qu'un tel chef-d'œuvre ne se trouvait pas à l'air libre. Le mot générique d'*ἱερόν*, que le Périégète emploie à deux reprises dans sa description<sup>42</sup>, devait désigner d'une part l'enceinte sacrée dans son ensemble, d'autre part le temple proprement dit. La statue est en position assise et trois éléments retiennent l'attention : le *polos*, le pavot et la pomme.

<sup>38</sup> PAUS., II, 5, 6.

<sup>39</sup> Cf. PAUS., II, 7, 5.

<sup>40</sup> F.K. Johansen interprète l'espèce de barbe comme un allongement du menton, typique du style géométrique.

<sup>41</sup> L'aspect dédalique, le *polos*, les avant-bras tendus sont autant d'indices à prendre en compte. Les attributs étaient cependant absents (perdus ?). À comparer à une statuette découverte dans le sanctuaire d'Athéna *Chalkiotos* à Sparte : G. DICKINS, in *ABSA*, 13 (1906-1907), p. 149-150.

<sup>42</sup> Dans le cas où l'on maintient la leçon δι' αὐτοῦ δὲ ἄλλο ἐστὶν Ἀφροδίτης ἱερόν en II, 10, 4. De toute façon, il s'agit d'un περίβολος (II, 10, 6).

#### 4.1. Le *polos*

Le mot *πόλος* est, d'après P. Chantraine<sup>43</sup>, «un terme technique qui se rattache à l'idée de 'tourner' dans diverses conditions : axe de la sphère céleste, extrémité de cet axe, d'où 'firmament', centre de l'aire, sphère du cadran solaire». Dans le sens de coiffe particulière d'une déesse, le mot se trouve à trois reprises chez Pausanias. La Tyché de Smyrne, réalisée par le sculpteur Boupalos (± 530 avant J.-C.) qu'évoque le visiteur du sanctuaire de la déesse à Pharai en Messénie portant le *polos* sur la tête<sup>44</sup>, de même que l'Athéna *Polias* d'Érythrées<sup>45</sup> et l'Aphrodite de Sicyone. Il n'existe nulle part ailleurs de mention du *polos* dans ce sens. Le mot est pourtant entré dans la terminologie archéologique et désigne une couronne cylindrique plus ou moins haute selon les cas. Si l'on en croit Carl Robert<sup>46</sup>, cette manière de nommer la couronne de la Tyché de Boupalos trouverait son origine dans une interprétation erronée de l'épithète *φερéπολιν* attribuée à la déesse par Pindare<sup>47</sup>. Un commentateur du poète aurait expliqué la coiffe de la statue par l'image de la voûte céleste, le *polos*. Peut-être les rosettes souvent représentées sur les couronnes des statues du VI<sup>e</sup> siècle lui ont-elles suggéré l'image des étoiles et donc fait surgir la comparaison avec le *polos*, le firmament. Pausanias aurait dès lors fait montre de son érudition en appliquant le terme à deux autres reprises. C. Robert conclut en souhaitant voir disparaître le terme de la terminologie usuelle. Il n'a guère été entendu. Sans entrer ici dans le débat sur l'opportunité d'utiliser un tel mot, on pourra regretter l'absence de consensus concernant la réalité qu'il recouvre<sup>48</sup>.

Si l'on se reporte aux remarques de P. Chantraine – qui n'évoque pas la coiffe quand il définit le terme –, la notion de cylindre peut éventuellement justifier l'usage de *polos* dans la description d'une couronne. Quant à la voûte céleste, c'est un autre problème. Or, en l'absence d'une quelconque épiclèse dans la description de Pausanias, on a souvent déduit de ce *polos* la qualité d'*Ourania* qui serait ici attribuée à la déesse<sup>49</sup> et de là même son origine

<sup>43</sup> P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 877-878, s.v. *πέλομαι*.

<sup>44</sup> PAUS. IV, 30, 6.

<sup>45</sup> PAUS., VII, 5, 9.

<sup>46</sup> *Archäologische Miscellen: Polos*, in *Sitzungsberichte der königlich-Bayerischen Akad. der Wiss. Philos.-philol. & hist. Klasse*, 1916, 2, p. 14-20. Il s'agit d'une critique du travail de V.K. MÜLLER, *Der Polos, die griechische Götterkrone*, Berlin, 1915.

<sup>47</sup> Cf. aussi, pour la paternité de cette épithète, PLUT., *Fortune des Romains*, 10 (*Mor.*, 322c).

<sup>48</sup> Un seul exemple : dans l'article *Aphrodite* du *LIMC*, II (1984), certaines statues manifestement coiffées du « *polos* » apparaissent comme telles dans la description, d'autres pas, sans raison apparente : par ex. les n° 54, 61, 63, 66, 79, 130.

<sup>49</sup> L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, II, Oxford, 1896, p. 679-680 que reprend Ch. SKALET, *op. cit.* (n. 1), p. 99-100. Citons encore Ch. PICARD, *op. cit.* (n. 35), p. 490 : « influencée par l'Astarté corinthienne, cette déesse, assise, chrysiléphantine, avait le *calathos* (*sic*) en tête comme une orientale... »

orientale. Étant donné les remarques qui précèdent, cela semble tout à fait abusif.

#### 4.2. La pomme<sup>50</sup>

Le mot μήλον qu'utilise Pausanias pour nommer le fruit que tend la déesse à ses fidèles désigne avant tout un «fruit rond». Ce terme, que l'on traduit habituellement par «pomme», peut évoquer d'autres fruits, parmi lesquels figure le coing. Symbole érotique et amoureux, la «pomme», quelle qu'elle soit, est fréquemment associée à Aphrodite dans la littérature, mais apparaît également dans les cérémonies de mariage, à Athènes, pour favoriser le premier rapprochement des époux<sup>51</sup>. Dans le cadre du culte de Sicyone, cette analogie a son importance, comme nous allons le voir bientôt.

La «pomme» d'Aphrodite, tout autant que la pomme de pin que tient la statue d'Asclépios dans le sanctuaire voisin, n'est pas sans relation non plus avec la fécondité et la fertilité<sup>52</sup>. La communauté de signification des deux fruits est telle qu'il n'est décidément pas incongru de voir dans la proximité d'Aphrodite et du dieu guérisseur plus qu'un voisinage accidentel.

#### 4.3. Le pavot

Le pavot, que la déesse tendait de l'autre main, s'inscrit en perspective d'une réalité locale particulière. En effet, le nom μήκων, «pavot», a servi à la formation d'un des anciens noms de Sicyone, Mékôné, dont Pausanias ne parle pas, mais dont Strabon, notamment, a conservé le souvenir<sup>53</sup>. Or tout lecteur d'Hésiode ne peut manquer, à l'évocation de ce nom, de voir surgir l'image de la crise cosmogonique qui, dans la *Théogonie*, se situe à Mékôné<sup>54</sup> et consacre la rupture définitive entre les dieux et les hommes et l'élaboration des modalités de leur relation nouvelle. C'est donc à Sicyone que se voient réparties les sphères respectives du divin et de l'humain. Sans doute la fertilité du lieu a-t-elle contribué à y localiser le temps de la douce promiscuité entre les dieux et les créatures humaines.

D'après l'*Etymologicon Magnum*, c'est à Sicyone que Déméter aurait découvert le pavot et cet épisode serait à l'origine de son nom de «ville du

<sup>50</sup> On développera le thème plus avant : cf. *infra*, p. 410-412.

<sup>51</sup> Cf. *infra*, p. 411.

<sup>52</sup> C. BENEDUM, *art. cit.* (n. 27), p. 144 et n. 44.

<sup>53</sup> PAUS., II, 5, 6 : il mentionne simplement le nom d'Aigialeia. STRABON, VIII, 25 (C382). Cf. également STÉPH. BYZ., *s.v.* Σικυών (Meineke, p. 569) : ἡ δ' αὐτὴ ἐκλήθη καὶ Μηκώνη καὶ Τελχινία; *schol. vetera in HOM., Il.*, XV, 21 Dindorf (IV [1877], p. 75); *Etym. Magnum*, *s.v.* Μηκώνη (Gaisdorf, 583, 55); EUSTATHE, *ad. Il.*, II, 572 (291, 23-38); *schol. PIND., Ném.*, IX, 123b. Cf. A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 4-5.

<sup>54</sup> V. 535-536.

pavot»<sup>55</sup>. Une chronique de fouilles de la fin du siècle dernier signale l'abondance du pavot sauvage sur le plateau où l'ancienne cité était construite<sup>56</sup>, ce qui a peut-être, dès la plus haute antiquité, influencé le choix du nom «mythique» de la cité<sup>57</sup>. Mais, même si Déméter découvre le pavot à Sicyone, c'est Aphrodite qui le tend à ses fidèles, dans la même perspective, semble-t-il, que la pomme. Il s'agit de symboles – dont un, en tout cas, se réfère à une réalité locale – de la fertilité et de la fécondité dont la déesse assume ainsi la responsabilité.

Pour le pavot, tout autant que pour la «pomme», un rapprochement avec des coutumes athéniennes est intéressant dans la mesure où les nouveaux mariés y étaient couronnés de myrte et de pavot<sup>58</sup>.

Les représentations d'Aphrodite trônant sont assez rares<sup>59</sup>. Les seuls exemples conservés appartiennent à des œuvres mineures (statuettes, reliefs) qui ne nous permettent pas de nous faire une idée plus précise du travail de Canachos<sup>60</sup>. L'impression d'ensemble devait sans aucun doute inspirer le respect, la position assise exprimant une conception très hiératique du divin, que venait encore rehausser l'emploi de matières précieuses.

## 5. Les desservantes du sanctuaire

La notation de Pausanias sur ce point est à la fois précise et incomplète. Deux femmes honorent la déesse : une γυνή, qui, dès l'entrée dans sa charge de *néocore*, doit rester chaste, et une παρθένος<sup>61</sup>, qui assume la prêtrise annuelle et porte le titre de λοντροφόρος. On ignore qu'elle était la durée de la néocorie, même si l'on peut présumer qu'elle ne devait pas être annuelle; en effet, dans ce cas, Pausanias n'aurait pas, sans doute, manqué d'assimiler les deux charges sur ce plan. Il ne s'agit donc nullement de deux vierges, comme

<sup>55</sup> *Etym. Magnum*, s.v. Μηκώνη (Gaisdorf, 583, 55). Callimaque, dans l'hymne à Déméter, lui fait prendre les traits de sa prêtresse portant couronne et pavots (v. 43-44).

<sup>56</sup> W.J. MCMURTY, *Excavations at the Theatre of Sikyon, I : General Report of the Excavations*, in *AJA*, 5 (1889), p. 268 : «abundant growth of wild puppies, which still, at the present day, are scattered over the plateau upon which the old city was built».

<sup>57</sup> Le nom de Sicyone provient peut-être de σίκυος, «concombre», cf. Ch. SKALET, *op. cit.* (n. 1), p. 31 et 43, n. 9.

<sup>58</sup> ARISTOPH., *Oiseaux*, 159-161.

<sup>59</sup> A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), p. 90.

<sup>60</sup> Par ex. la «Dame au fuseau» du Louvre, figure féminine assise tenant une colombe de la main gauche et une sorte de fleur ou de fruit de la droite. Ch. PICARD, in *MMAI*, 32 (1932), p. 21-32, a jadis suggéré qu'il pourrait s'agir d'une représentation d'Aphrodite. Cf. A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 59), p. 89, n° 808.

<sup>61</sup> Le vieil ouvrage de E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910, fournit un catalogue commode, mais peu d'interprétations (pour Sicyone, voir p. 98).



on l'a écrit parfois<sup>62</sup>, mais de deux femmes qui se situent respectivement en amont et en aval de la sexualité; l'une n'a pas encore connu d'homme, l'autre ne le peut plus, du moins pendant la durée de son service.

Contrairement à d'autres cas où il est plus explicite sur l'étiologie de telles prescriptions<sup>63</sup>, Pausanias n'explique rien et l'analogie est le seul recours pour comprendre le cas de Sicyone. Claude Calame, dans son ouvrage sur *Les chœurs de jeunes filles dans la Grèce archaïque*, et Pierre Brulé, dans sa thèse sur *La religion des filles à Athènes*, ont déjà largement balisé ce genre de démarche et fournissent un cadre de réflexion approprié. P. Brulé s'est notamment interrogé sur les âges de la vie féminine et ses transitions<sup>64</sup>. Une vie de femme est pensée en fonction de trois qualités : « de fille, d'épouse-mère, de vieille », et l'on posera la question de savoir si le passage d'une à l'autre tient du biologique ou du social<sup>65</sup>. Pour répondre, l'auteur étudie, avec une grande acuité, « le social appréhendé dans sa dimension religieuse ». Dès lors interviennent les règles sacerdotales qui offrent un terrain fécond à l'investigation. Un des problèmes qu'il soulève est parfaitement adapté au cas de Sicyone : « Dans le rapport au sacré, est-ce le mariage, donc l'homme, qui compte, ou la pureté ? ». Dans une perspective très sociologique, il met d'abord en évidence le caractère social des prescriptions, et donc le rapport à l'homme. Tout en admettant cette interprétation, il n'en faut pas pour autant négliger l'impératif de pureté qui commande à l'abstention de relations sexuelles. La virginité, tout comme la chasteté, est un « état de pureté proprement religieux »<sup>66</sup>, mais c'est la qualité de loutrophore<sup>67</sup> de la prêtresse qui nous permettra de préciser la signification de cette prescription.

<sup>62</sup> P. ODELBURG, *op. cit.* (n. 31), p. 68.

<sup>63</sup> Patras : VII, 18, 11 et 19, 1; Orchomène : VIII, 5, 11-12. Cf. P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 347-349. – Cf. aussi K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, London, 1989, p. 130-133.

<sup>64</sup> P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 63), p. 335-378.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>66</sup> L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952, p. 65 : il parle de la chasteté.

<sup>67</sup> On connaît deux autres loutrophores, hormis celle de Sicyone, mais elles apparaissent dans des inscriptions tardives (époque romaine) provenant d'Asie mineure. À Milet, la prêtresse d'Artémis Boulaia était en même temps hydrophore d'Artémis *Pythié* et loutrophore des Cabires (O. RIEMANN, *Inscriptions grecques provenant du recueil de Cyriaque d'Ancône*, in *BCH*, 1 [1877], p. 287-288, n° 64). À Bargylia en Carie, c'est une loutrophore d'Artémis *Ktindyas* qui est honorée par le *dêmos* (G. COUSIN, Ch. DIEHL, *Inscriptions de lasos et de Bargylia*, in *BCH*, 13 [1889], p. 37-38). Aucune indication ne permet de préciser quelle réalité culturelle se cache derrière le nom et il est dès lors impossible de procéder à un quelconque rapprochement avec Sicyone. Cf. L. ROBERT, in *RPb* (1929), p. 132; *RA* (1935), fasc. 2, p. 160. – Quelques réflexions sur la loutrophore de Sicyone sont à paraître dans *L'eau, la santé, la maladie dans le monde grec*, *BCH Suppl.* 28 (1994).

### 5.1. La loutrophore

Le mot λουτροφόρον<sup>68</sup> désigne, d'après une glose du *Lexique* de Photios, le vase servant à transporter l'eau d'un bain, tandis que le λουτροφόρος est celui ou celle qui remplit cet office<sup>69</sup>. Une autre note du même auteur permet de préciser qu'il s'agit en l'occurrence du bain nuptial<sup>70</sup> des fiancés, dont l'eau était puisée à la fontaine athénienne *Ennéakrounos*. Le λουτροφόρον était en outre un cadeau traditionnel pour les mariages et une décoration funèbre réservée aux tombes des célibataires<sup>71</sup>. Harpocraton<sup>72</sup> – commentant un passage de Démosthène qui s'appuie sur la présence d'un(e) λουτροφόρος sur la tombe d'un citoyen pour préciser son état civil<sup>73</sup> – évoquait également le bain nuptial des fiancés. Un enfant mâle de la proche famille se chargeait de transporter l'eau puisée à la fontaine Ennéacrounos – l'ancienne Callirhoé<sup>74</sup> –, le loutrophore funéraire étant une statue de l'enfant portant une hydrie<sup>75</sup>. L'archéologie a permis de préciser que le (la) loutrophore sur les tombes était le vase et non la statue d'un jeune garçon ou d'une jeune fille qui le transporte<sup>76</sup>. R. Ginouvès tente d'expliquer cette « tradition fautive » par des « rapprochements mal interprétés » avec « des personnes auxquelles étaient confiées des fonctions religieuses bien déterminées », comme la loutrophore de Sicyone<sup>77</sup>. Il semble plutôt que les enfants qui transportaient l'eau du bain portaient effectivement le nom de loutrophores, et que cette dénomination a pu entraîner une confusion. Remarquons que les termes composés en -φόρος désignent habituellement les porteurs humains (δαφνηφόρος, κανηφόρος etc.). Le mot loutrophore convient donc mieux, *a priori*, à une personne qu'à un

<sup>68</sup> La référence sur le sujet est le bel ouvrage de R. GINOUVÈS, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962, p. 257-261 et 267-282.

<sup>69</sup> PHOTIOS, s.v. λουτροφόρον (Naber, I, p. 394)· τὸ ἀγγεῖον οἶον ἢ ὑδρία· καὶ λουτροφόρος ὁ φέρων ἢ ἡ φέρουσα τὸ λουτρόν.

<sup>70</sup> S.v. λουτρά (Nader, p. 394)· ἔθος ἐστὶ κομίζειν ἐπὶ ζευγος ταῖς γαμουμέναις καὶ τοῖς γαμοῦσιν· ἔφερον δὲ τὸ μὲν παλαιὸν ἀπὸ τῆς Ἐννεακρούνου λεγομένης κρήνης ὕδωρ· νῦν παντόθεν λουτροφόρους εἰς τοὺς γάμους ἔπεμπον· καὶ λουτροφόρον ἐπετίθεσαν τοῖς ἀγάμοις ἐπὶ τῶν ταφῶν.

<sup>71</sup> R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 257-261. Cf. aussi Marjorie in 't VELD, *De ontijdige dood. Loutrophoroi als graftekens*, in *Hermeneus*, 63 (1991), p. 20-27.

<sup>72</sup> S.v. λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν (Dindorf [1854], I, p. 195)· ἔθος ἦν τοῖς γαμοῦσι λουτρά μεταπέμπεσθαι ἑαυτοῖς κατὰ τὴν τοῦ γάμου ἡμέραν, ἔπεμπον δ' ἐπὶ ταῦτα τὸν ἐγγύτατα γένους παῖδα ἄρρενα, καὶ οὗτοι ἐλουτροφόρον. ἔθος δὲ ἦν καὶ τῶν ἀγάμων ἀποθανόντων λουτροφόρον ἐπὶ τὸ μνήμα ἐφίστασθαι· τοῦτο δὲ ἦν καὶς ὑδρίαν ἔχων. ... ὅτι δὲ τὰ λουτρά ἐκόμιζον ἐκ τῆς νῦν μὲν Ἐννεακρούνου καλουμένης κρήνης, πρότερον δὲ Καλλιρρόης, Φιλοστέφανος ἐν τῷ περὶ κρηνῶν φησί. Μέμνηται δὲ τοῦ ἔθους οἱ κωμικοί. *Idem* dans la *Souda*, s.v. λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν (Adler, III, p. 286).

<sup>73</sup> DÉM., *Contre Léocharès*, 18.

<sup>74</sup> Cf. THUC., II, 15, 5.

<sup>75</sup> POLLUX, *Onomasticon*, VIII, 66 (Bethe, II, p. 123-124), parle de la statue d'une *koré*.

<sup>76</sup> H. NACHOD, art. *Lutrophoros*, in *RE*, XIII, 2 (1927), c. 2098-2101.

<sup>77</sup> R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 257 et n. 6.

objet, et le nom semble être essentiellement lié à l'idée de mariage<sup>78</sup>, du moins à Athènes, seule cité dont nous parlent les lexicographes sur le sujet. On peut supposer que le nom a d'abord désigné « celui qui porte l'eau du bain » avant de se rapporter à « l'objet dans lequel on transporte l'eau du bain ».

La signification du rite dépasse largement la simple mesure d'hygiène. L'eau du bain nuptial, dans les cités pour lesquelles une mention du rite nous a été conservée, devait provenir d'une fontaine ou d'un fleuve particulier : l'Isménos à Thèbes<sup>79</sup>, le Scamandre à Troie<sup>80</sup>, la fontaine Callirhoé à Athènes<sup>81</sup>, ce qui laisse déjà penser que les vertus d'une eau particulière étaient prises en considération. Une scholie aux *Phéniciennes* d'Euripide éclaire la signification du rite : « les fiancés d'autrefois avaient la coutume de se laver au bord des fleuves de leur pays et de s'asperger le corps de toutes parts, en prenant à titre symbolique de l'eau des fleuves et des sources, tandis qu'ils priaient pour avoir des enfants; l'eau est en effet propre à donner la vie et propice à la génération »<sup>82</sup>. Ce sont donc les vertus fécondantes de l'eau qui entrent en ligne de compte : tout comme un fleuve fertilise un territoire, il favorise la fécondité des humains<sup>83</sup>.

Les bains de divinités dans le mythe et de statues<sup>84</sup> dans le rite relèvent d'une symbolique analogue. Outre les impératifs d'un nettoyage pur et simple, le bain d'une statue confère à la divinité qu'elle représente une nouvelle jeunesse en augmentant sa « puissance créatrice »<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> Le fait que la présence du vase sur une tombe évoque immédiatement la qualité de célibataire du mort est la meilleure indication de ce « monopole », puisque c'est probablement dans l'optique d'une sorte de compensation, à travers la mort, de la privation du mariage que fonctionnait la loutrophore funéraire. Cf. R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 257-258, avec les différentes théories avancées pour l'interprétation du symbole, et l'exposé d'une recherche en cours de Rose-Marie MOESCH, *Le mariage et la mort sur les loutrophores*, in *Annali. Sezione di archeologia e storia antica. Dipartimento di studi del mondo classico e del mediterraneo antico. 10. Sez. tematica : La parola, l'immagine, la tomba. Atti del colloquio internazionale di Capri*, Napoli, Istituto universitario orientale, 1988, p. 117-139.

<sup>79</sup> EUR., *Phén.*, 347-348.

<sup>80</sup> ESCHINE, *Lettres*, X, 3.

<sup>81</sup> Cf. *supra* n. 74.

<sup>82</sup> Schol. EUR., *Phén.*, 347 : ... ειώθησαν δὲ οἱ νυμφῖοι τὸ παλαιὸν ἀπολούεσθαι ἐπὶ τοῖς ἐγχωρίοις ποταμοῖς καὶ περιρραίνεσθαι λαμβάνοντες ὕδωρ τῶν ποταμῶν καὶ πηγῶν συμβολικῶς παιδοποιῖαν εὐχόμενοι, ἐπεὶ ζῶποιδόν τὸ ὕδωρ καὶ γόνιμον (trad. J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, p. 100). – Cf. L. MOULINIER, *op. cit.* (n. 66), p. 64.

<sup>83</sup> Cf. R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 282, 420-422, qui a très bien développé ce thème avec différents exemples. Sur les eaux fécondes, cf. A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, p. 7-9, 219-222.

<sup>84</sup> Par ex. : CALLIM., *Bain de Pallas*; PHOTIOS, *s.v. Καλλυντήρια* (Naber, I, p. 308-309); HÉSYCHIUS, *s.v. Πλυντήρια* (Schmidt, III, p. 348). Cf. P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 63) p. 105-110.

<sup>85</sup> R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 295.

Revenons à présent à Sicyone. On ignore tout du rituel qui aurait pu motiver la qualité de loutrophore de la prêtresse. Plusieurs hypothèses peuvent être faites en fonction de l'exemple des autres cités évoquées. Le nom évoque inmanquablement l'idée d'un bain. La statue de culte décrite par Pausanias se prêterait mal à la pratique de l'immersion dans l'eau d'un fleuve comme c'est le cas pendant certaines cérémonies en d'autres lieux. Cependant, le fait que la prêtresse « apporte l'eau du bain » s'explique peut-être par un entretien de la statue chrysléphantine, comme c'est le cas, par exemple, pour la précieuse statue de Zeus à Olympie, entretenue par le φαίδροντής, descendant de Phidias<sup>86</sup>. Mais là où s'est conservé le souvenir de tels « nettoyages » dans le sanctuaire, ce n'est pas nécessairement un personnel proprement religieux qui est mis à contribution : à Athènes, par exemple, ce sont les astynomes qui doivent se charger de « laver les statues » du sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos*<sup>87</sup>; à Calaurie, des épimélètes doivent « rendre les statues propres »<sup>88</sup>.

À Sicyone, non seulement il s'agit d'une charge religieuse, mais, de surcroît, elle incombe à la prêtresse. R. Ginouvès suppose que l'interdit qui pèse sur l'entrée du sanctuaire pour les fidèles est à mettre en rapport avec la toilette de la statue que l'on ne pouvait regarder. Or, si le texte de Pausanias évoque bien l'interdiction d'entrer dans le sanctuaire, il n'est nullement fait mention d'un tabou concernant la statue; au contraire, « il est permis de voir la déesse et de lui adresser des prières depuis l'entrée »<sup>89</sup>. W. Burkert a également cherché à expliquer les causes de l'interdit : la déesse de la sexualité ne pouvait être approchée librement que par ceux qui sont exclus de ses œuvres<sup>90</sup>. C'est la pureté du lieu qui serait dès lors mise en évidence, et non une quelconque performance de rites mystérieux.

On peut cependant aller plus loin. Nous avons vu à quel point l'idée du bain lié à la loutrophore était dépendante des cérémonies du mariage. Dès lors, on peut se demander si le bain de l'Aphrodite de Sicyone n'était pas en relation avec l'idée de mariage<sup>91</sup>, la déesse de la fertilité patronnant aussi la fécondité des humains. Le fait que la prêtresse est *parthénos* et que son sacerdoce est annuel laisse penser qu'elle assume dans sa charge un statut pré-conjugal. Il est tentant d'imaginer qu'elle assumait aussi, le temps d'un rite malheureusement indéterminé, le statut de *nymphé*, juste avant sa sortie de charge. Cette hypothèse est invérifiable, reconnaissons-le. Mais l'étude de

<sup>86</sup> PAUS., V, 14, 5. Cf. R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 283.

<sup>87</sup> IG, II<sup>2</sup>, 659, l. 26 : λοῦσαι τὰ ἔδη.

<sup>88</sup> IG, IV, 840 : τὰς τε εἰκόνας καθαρὰς / ποιεῖν. – Sur le sujet, cf. R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 283-284 et note 2 avec d'autres exemples.

<sup>89</sup> Cf. *supra*, p. 132-133.

<sup>90</sup> W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard, 1985, p. 98.

<sup>91</sup> Il est difficile d'estimer à quel moment exactement intervenait le bain nuptial : R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 68), p. 268-272.

P. Brulé sur les prescriptions sacerdotales liées aux *parthénoi* – il est vrai dans les cultes d'Athéna et d'Artémis<sup>92</sup> – a ouvert une voie qu'il nous a semblé intéressant d'évoquer. On objectera peut-être que ce qui se conçoit aisément pour des déesses vierges est *a priori* moins évident pour Aphrodite. Néanmoins, nous verrons par la suite que, dans d'autres lieux, la déesse patronne clairement la jeune fille dans le mariage<sup>93</sup>. De surcroît, l'élément aquatique est intimement lié à la fécondité dispensée par Aphrodite : née de l'écume, elle est en maints endroits en étroite connexion avec la mer, les fleuves ou les sources<sup>94</sup>.

L'eau apparaît donc comme un élément constitutif de ce culte. Une fois encore, les rapprochements avec Asclépios s'imposent, car le rôle des sources, fleuves et autres fontaines est largement attesté dans le culte du dieu protecteur et guérisseur, de même que dans les pratiques mantiques caractéristiques du culte d'Apollon, illustre prédécesseur d'Asclépios en de nombreux lieux<sup>95</sup>. Les installations mêmes des sanctuaires du dieu invitent à mettre en évidence le rôle déterminant de l'eau dans ses cultes. L'absence de toute trace matérielle du culte à Sicyone ne facilite pas la tâche de l'interprète, mais ce que l'on connaît du sanctuaire par le témoignage de Pausanias invite à procéder par analogie. Que ce soit à Gortys d'Arcadie, à Corinthe, à Athènes, à Pergame, à Épidaure enfin, on a retrouvé des structures aménagées pour l'utilisation de l'eau, que ce soit celle d'une source vive ou d'un fleuve<sup>96</sup>. L'importance de l'eau, tant dans le culte d'Asclépios que dans celui d'Aphrodite, doit avoir déterminé la localisation de ce noyau de culte à Sicyone. Le territoire de la cité est arrosé par deux fleuves, l'Asopos au sud-est et l'Hélisson au nord-ouest, mais une situation sur leur rive impliquerait que Pausanias, pour les visiter, a dû descendre du plateau, ce qui semble peu probable comme nous l'avons vu. On penchera plutôt en faveur d'un point d'eau situé sur le plateau, en un endroit malheureusement indéterminé.

## 5.2. La néocore

La charge de néocore varie dans le temps et selon les lieux. Elle se traduit le plus souvent par une sorte d'intendance qui va de l'entretien du temple aux tâches sacrificielles en passant par la conservation des archives et la trésorerie<sup>97</sup>. Dans le cas de Sicyone, la chasteté imposée à la γυνή néocore semble

<sup>92</sup> POLYEN, *Stratag.*, VIII, 59; PAUS., III, 18, 4; VII, 18, 11; 19, 1; 22, 8; 26, 5; VIII, 5, 11-12.

<sup>93</sup> Cf. *infra*, p. 421-426.

<sup>94</sup> Cf. *infra*, p. 417-418, 433-437, 439.

<sup>95</sup> Cf. R. MARTIN, H. METZGER, *op. cit.* (n. 34), p. 69-109, surtout p. 71-72.

<sup>96</sup> *Ibid.* – Cf. aussi G. ROUX, *L'architecture de l'Argolide aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s. av. J.-C.*, Paris, 1961 (*BEFAR*, 199), p. 70, et de nombreuses communications dans les Actes du colloque *L'eau, la santé, la maladie dans le monde grec*, *BCH Suppl.* 28 (1994), à paraître.

<sup>97</sup> Sur le sujet, cf. A. SAVELKOUL, *op. cit.* (n. 21), *passim*.

être l'exact répondant, pour la femme mûre, de la virginité caractéristique de la παρθένος. On peut dès lors penser que la néocore, tout en étant subordonnée à la prêtresse, assure la permanence du service – viager? –, tandis que les loutrophores se succèdent chaque année.

La structure des âges des desservantes n'est pas sans rappeler les prescriptions sacerdotales en vigueur dans le culte de Sosipolis (littéralement « Sauveur de la cité ») à Élis, une ancienne divinité locale honorée dans le sanctuaire d'Ilithye *Olympia* au pied du Cronion. La déesse reçoit les services d'une prêtresse annuelle, tandis qu'une vieille femme (πρεσβύτις), vivant dans la chasteté, s'occupe de Sosipolis à qui elle porte le bain (λουτρά τε ἐσφέρει τῷ θεῷ) et des gâteaux mêlés de miel. Les παρθένοι et les γυναῖκες honorent seules ces divinités, mais il leur est interdit d'entrer dans la partie réservée au dieu<sup>98</sup>. Tant à Élis qu'à Sicyone, la femme dans les différents stades de son existence est liée à un culte qui possède un lien très fort avec les questions de la naissance et de la petite enfance, de même qu'avec le monde chthonien. En effet, Sosipolis était un bébé que sa mère plaça, à la suite d'un rêve, entre l'armée de ses compatriotes éléens et celle d'invasisseurs arcadiens. À l'approche des ennemis, le bébé se transforma en serpent et rentra sous terre, mettant l'armée arcadienne en déroute. À cet endroit s'élève le sanctuaire d'Ilithye et de Sosipolis. Et tout près, Pausanias a vu un sanctuaire d'Aphrodite *Ourania*<sup>99</sup>, ce qui relève encore une fois moins de la coïncidence que d'une communauté d'intérêts.

## 6. Le sacrifice

### 6.1. Le rituel

Le rituel sacrificiel, dont Pausanias décrit à grands traits la procédure, exclut le porc du nombre des victimes. Nous reviendrons sur cet interdit, qui s'inscrit manifestement dans le cadre des prescriptions locales très strictes en matière de pureté rituelle<sup>100</sup>. Le Périégète précise que les cuisses sont sacrifiées – θύειν –, puis il précise que le reste de l'animal (τᾶλλα) se consume sur des bois de genévrier tandis qu'aux cuisses en train de brûler, on ajoute une feuille de παιδέρωσ, plante strictement indigène, au dire du visiteur, puisqu'elle ne pousserait nulle part ailleurs que dans l'enclous d'Aphrodite à Sicyone.

En général, Pausanias ne prend la peine de décrire que des pratiques sacrificielles sortant de la norme. Ainsi, toujours à Sicyone, il souligne la singularité du rite destiné à Héraclès, qui mêle les caractères divins et héroïques :

<sup>98</sup> PAUS., VI, 20, 2-5. Cf. W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983 [or. all. 1972], p. 102-103; P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 63), p. 61, 353.

<sup>99</sup> PAUS., VI, 20, 6. Cf. *infra*, p. 230-231.

<sup>100</sup> Cf. *infra*, p. 388-392.

«après avoir brûlé les cuisses [des agneaux] sur l'autel, ils consomment une partie des morceaux de viande comme celle d'une victime consacrée à un dieu<sup>101</sup>, et l'autre partie, ils la consacrent comme à un héros»<sup>102</sup>. Ce sont donc également des curiosités qui doivent avoir retenu son attention dans la description des honneurs rendus à Aphrodite.

L'interdit du porc, l'usage de bois de genévrier et de *paidéros* sont autant de particularités locales qui peuvent justifier un tel excursus. À la lecture du texte, néanmoins, on ne peut se départir de l'impression que les modes de cuisson de la viande animale sont tout aussi peu habituels. Dans le sacrifice olympien traditionnel, les cuisses de la victime étaient brûlées en l'honneur du dieu et le reste était rôti en vue d'une consommation par les fidèles<sup>103</sup>. Or, si Pausanias parle bien de la destruction des cuisses pour l'Aphrodite de Sicyone (τοὺς μηροὺς θύουσι), le reste (τᾶλλα), dit-il, était brûlé sur des bois de genévrier (τᾶλλα δὲ ἀρκεύθου ξύλοις καθαγίζουσι), ce qui semble impliquer une destruction complète de l'animal. Ce sacrifice devait alors intégrer, autour d'une même victime, un rituel olympien, au cours duquel la divinité était censée se repaître de l'odeur qui montait jusqu'à elle, et un rituel chthonien, caractérisé par une destruction complète<sup>104</sup>.

Si cette interprétation est correcte<sup>105</sup>, la répartition des végétaux entre les deux parties du sacrifice est curieuse puisque le genévrier, dont les vertus aromatiques sont bien connues<sup>106</sup>, faisait partie du rituel chthonien, quand on l'attendrait plutôt dans les volutes parfumées de l'offrande olympienne. Mais qu'en est-il du mystérieux *paidéros*?

## 6.2. Le *paidéros*

Pausanias utilise l'expression φύλλον τοῦ παιδέρωτος quand il évoque son adjonction au feu sacrificiel, et le terme πόα quand il parle de sa croissance dans le péribole. Πόα est un générique désignant l'herbe ou la verdure en général, mais on conçoit mal qu'il puisse s'appliquer à un arbre. Il s'agit donc

<sup>101</sup> Cf. schol. HOM., *Od.*, XI, 23 (Dindorf, II [1855], p. 480) : ἱερῆια· οὐκ ὀρθῶς· ἐπὶ γὰρ νεκρῶν τόμια καὶ ἔντομα. ἐπὶ δὲ θεῶν ἱερεῖα. Sur le verbe ἐντέμνειν, cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte*, Genève, 1958, p. 285-286.

<sup>102</sup> PAUS., II, 10, 1 : τοὺς μηροὺς ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καύσαντες τὰ μὲν ἐσθίουσιν ὡς ἀπὸ ἱερείου, τὰ δὲ ὡς ἥρωι τῶν κρεῶν ἐναγίζουσιν,

<sup>103</sup> Sur le sacrifice olympien, cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 101), p. 253-265; W. BURKERT, *Greek Religion, op. cit.* (n. 90), p. 55-59; Louise BRUIT-ZAIDMAN, Pauline SCHMITT-PANTEL, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1991<sup>2</sup> [1990], p. 20-24.

<sup>104</sup> Cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 101), p. 236-238. Sur le verbe καθαγίζειν, cf. aussi J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 202-204.

<sup>105</sup> Cf. M. DETIENNE, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989, p. 185.

<sup>106</sup> DIOSCORIDE (I, 103) dit que ses fumigations font fuir les animaux sauvages. Cf. F. PFISTER, art. *Rauchopfer*, in *RE*, I A 1 (1914), c. 270. – Sur Aphrodite et les aromates, cf. M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], p. 117-138 et *passim*.

vraisemblablement d'une plante basse dont les feuilles, nous dit Pausanias, ont la forme de celles du chêne et la couleur, contrastée d'une face à l'autre, de celles du peuplier blanc. Même si le chêne constitue une référence apparemment commode dans la description, le texte n'autorise nullement à identifier le *paidéros* à un chêne<sup>107</sup>.

Les catégories botaniques de l'antiquité étant assez floues, il est difficile de trouver des correspondances avec les nomenclatures modernes<sup>108</sup>. Le *De materia medica* de Dioscoride (I<sup>er</sup> siècle après J.-C.) mentionne le *paidéros* comme un des noms de l'acanthé<sup>109</sup>, ce que vient confirmer un passage de l'*Histoire naturelle* de Pline qui, cependant, en fait un correspondant grec du cerfeuil dans une autre notice<sup>110</sup>.

Il existe deux sortes d'acanthé : l'*acanthus mollis* dont les feuilles sont sinuées, inermes, cordiformes, tandis que l'*acanthus spinosus* présente des feuilles profondément et régulièrement découpées, chaque division étant terminée par une épine. L'acanthé s'élève à une hauteur d'un mètre environ; les fleurs de l'acanthé molle sont blanches ou roses, tandis que celles de l'épineuse sont pourprées<sup>111</sup>. C'est l'acanthé molle que Pline appelle *paidéros*, tout en vantant ses qualités décoratives pour les jardins. Il semble qu'il faille renoncer à cette identification, si l'on tient compte des notations de Pausanias. En effet, si la taille de la feuille de *paidéros* est effectivement intermédiaire entre la feuille du chêne vert (φηγός) et celle du chêne à glands (πρίνος), comme l'affirme Pausanias – encore faut-il être sûr de ce qu'il entend par φηγός et πρίνος –, il ne peut s'agir de l'acanthé car ses feuilles sont très grandes, beaucoup plus grandes même que celles du chêne à glands, qui constitue pourtant la limite supérieure de la comparaison. De surcroît, la feuille d'acanthé n'est pas particulièrement contrastée<sup>112</sup>. Par contre, l'aubépine présente des caractéristiques conformes à la description du Périégète : ses feuilles sont largement découpées, cotonneuses, blanchâtres en dessous et d'un vert foncé sur le dessus. Ses fleurs sont particulièrement odorantes et

<sup>107</sup> P. ex. J. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, II, London, 1913, p. 68, *quercus coccifera*; LIDDELL-SCOTT-JONES, s.v. παιδέρος, *quercus ilex*.

<sup>108</sup> Cf. R. STRÖMBERG, *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg, 1940, p. 17.

<sup>109</sup> DIOSC., III, 17 (19).

<sup>110</sup> PLINE, *Hist. Nat.*, XXII, 76 : *quod aliqui paederos uocant...* et XIX, 170 : *caerifolium, quod paederota Graeci uocant...* – Le flottement de la classification de Pline se retrouve au chapitre XXXVII car, si l'opale, « à cause de son extraordinaire beauté, a souvent été appelée *paederos* » (84 : *Hanc gemmam propter eximiam gratiam plerique appellauere paederota*), certaines améthystes sont appelées tantôt *paederotes*, tantôt *antérotés* ou encore « paupière de Vénus » (123 : *tales aliqui malunt paederotas uocare, alii anterotas, multi Veneris genam*).

<sup>111</sup> V. HEURSEL-DE MEESTER, *Archéologie végétale des simples*, Ypres, 1912, p. 13.

<sup>112</sup> Je tiens à remercier vivement M. Vincent Demoulin, botaniste à l'Université de Liège, qui a accepté de me renseigner sur ces données. – J. MURR, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck, 1890, p. 202, tout en admettant que l'acanthé pourrait convenir, propose d'identifier plutôt le *paidéros* avec une composacée chardonnière.



rappellent celles du myrte, plante intimement liée à Aphrodite<sup>113</sup>. L'aubépine, l'alisier, le « buisson ardent » sont des arbustes à fruits ronds et rouges brunâtres<sup>114</sup> appartenant à la famille des rosacées. À lire les classifications approximatives de Théophraste sur ces différentes espèces<sup>115</sup>, rien ne s'oppose à situer le *paidéros* dans la famille des rosacées, la présence d'épines pouvant expliquer l'attribution, par Pline et Dioscoride, du nom à une acanthacée, plante épineuse. Quant au caractère strictement local de la plante décrite par Pausanias, il parlerait en faveur d'une aubépine particulière, le *crataegus azarolus*, endémique en Crète, mais seulement naturalisé en d'autres endroits<sup>116</sup>. Bien plus, le fruit rond et rouge n'était peut-être pas sans relation avec l'attribut de la statue de Canachos que Pausanias désigne du nom générique de *μηλον*, « fruit rond ». Compte tenu de la ressemblance de la plante avec le myrte, généralement considéré comme la plante aromatique privilégiée d'Aphrodite<sup>117</sup>, il n'est guère étonnant qu'une de ces feuilles soit associée au sacrifice en l'honneur de la déesse<sup>118</sup>. La couleur contrastée, claire et sombre, de la feuille jetée dans le feu sacrificiel signifie peut-être, elle aussi, l'ambivalence du sacrifice, à la fois olympien et chthonien.

<sup>113</sup> Cette suggestion m'a aimablement été communiquée, dans une lettre du 27 août 1990, par le professeur Hellmut Baumann, éminent spécialiste de la flore de Grèce ancienne (cf. son ouvrage *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur*, München, 1986<sup>2</sup> [1982] où il ne mentionne pas le *paidéros*). – Sur Aphrodite et le myrte, cf. HDT, I, 131-132; DIOD. SIC., I, 17, 5; PLUT., *Numa*, 19, 2; *Marcellus*, 22, 6; *Mor.*, 268e; ATHÉNÉE, IX, 375f; PAUS., III, 22, 11-12; V, 13, 7; VI, 24, 6-7; CORNUTUS, *Théol. gr.*, 24; HÉSYCHIOS, s.v. *μύρτος* (Latte, II, p. 687) · ἡ μυρρίνη· καὶ τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον· οἱ δὲ τὸ σχῆμα τῆς γυναικός. Cf. *infra*, p. 412-414.

<sup>114</sup> Cette couleur permettrait peut-être d'expliquer d'autres témoignages concernant le *paidéros*. On sait en effet par ATHÉNÉE, XII, 542d; XIII, 568c, et ALCIPHON, *Lettres*, IV, 6, 4, que ce terme pouvait désigner un fard coloré utilisé en cosmétique. Il est douteux qu'un tel fard ait pu être extrait du fruit en question, mais la couleur de celui-ci a pu jouer en faveur d'une telle identification. D'autant que PLINE, *Hist. Nat.*, XVI, 120, appelle *crataegus* (du nom de l'aubépine, donc) la graine écarlate du chêne kermès utilisée pour fabriquer une teinture vermillon (cf. le commentaire de Suzanne AMIGUES aux *Recherches sur les Plantes* de THÉOPHRASTE dans la *Collection des Universités de France* [1989], p. 180, n. 5). B. GRILLET, *Les femmes et les fards dans l'antiquité grecque*, Lyon, 1975, p. 45-47, parle du *paidéros* comme d'un fard dont la couleur est extraite « d'une sorte d'acanthé ». Cf. aussi HÉSYCHIOS, s.v. *παιδέρω*s (Schmidt, III, p. 254) · οἱ μὲν σφραγίδος ὄνομα, οἱ δὲ ἀλείμματος· οἱ δὲ μύρου εἶδος, « *paidéros* : pour les uns, c'est le nom d'une pierre précieuse, pour les autres, celui d'une sorte d'onguent; pour d'autres encore, c'est une sorte d'huile parfumée ».

<sup>115</sup> THÉOPHRATE, *Rech. plantes*, III, 12, 5; 15, 6. DIOSCORIDE, I, 123 : Περὶ Ὁξυακάνθης, décrit le « buisson ardent » comme une sorte de poirier sauvage, mais plus petit et plus épineux, dont le fruit ressemble à celui du myrte, rond, rouge.

<sup>116</sup> Suggestion de Hellmut Baumann (cf. *supra* n. 113).

<sup>117</sup> Cf. J. MURR, *op. cit.* (n. 112), p. 84-89.

<sup>118</sup> M. DETIENNE, *Vie quotidienne...*, *op. cit.* (n. 105), p. 185, semble penser que la comparaison des feuilles du *paidéros* avec celles du peuplier blanc que l'on trouve chez Pausanias est un indice supplémentaire du caractère partiellement chthonien du sacrifice vu que le peuplier blanc était un arbre infernal. Il faut remarquer cependant que la feuille de *paidéros* est ajoutée à la partie olympienne du sacrifice.

Le *paidéros* apparaît encore dans une note d'Athénée. Lorsqu'il insiste sur la diversité des noms attribués aux acteurs qui, à Sparte, portent le nom de δεικηλισταί et dont les représentations comiques préfigurent la naissance de la comédie, il appelle φαλλοφόροι ceux de Sicyone<sup>119</sup>. De plus, un extrait de l'ouvrage *Sur les Péans* de Sémos de Délos (IIe s. avant J.-C.) décrit l'accoutrement des ἀντοκάβδαλοι, celui des ἰθύφαλλοι – autres noms des bouffons en question – et celui des φαλλοφόροι qui, dit-il, « ne portent pas de masque, mais se ceignent d'un προπόλιον fait de thym et de *paidéros* et posent dessus une couronne touffue de violettes et de lierre »<sup>120</sup>. Il est séduisant de rapprocher les deux notations et de considérer les porteurs de *paidéros* sur (ou le long de) la tête comme des phallophores de Sicyone<sup>121</sup>. De surcroît, le προπόλιον en question était également composé d'ἔρπυλλος, thym sauvage dont Théophraste dit qu'il pousse dans les montagnes et est planté à Sicyone, tandis que celui de l'Hymette se retrouve à Athènes<sup>122</sup>. On fera donc l'hypothèse que le προπόλιον des phallophores sicyoniens trouvait son origine dans les productions du cru, la couronne de lierre et de violettes se superposant comme attribut plus traditionnel des sectateurs de Dionysos<sup>123</sup> dont on connaît un culte à Sicyone<sup>124</sup>.

La statue de culte principale était en or et en ivoire tandis que les Bacchantes de sa suite étaient en marbre, mais il existait d'autres statues, gardées en secret (ἐν ἀπορρήτῳ), que les Sicyoniens transportaient de nuit, une fois l'an, du *Cosmétérion* au Dionysion à la lueur des torches et au son des hymnes locaux (ὕμνων ἐπιχωρίων). L.R. Farnell<sup>125</sup> avait déjà relevé l'élément orgiastique présent dans ce culte car, lorsque Pausanias précise, à propos des Bacchantes, ταύτας τὰς γυναῖκας ἱεράς εἶναι καὶ Διονύσῳ μαίνεσθαι λέγουσιν, il fait sans doute référence à une tradition locale<sup>126</sup>, et montre aussi qu'il était courant de considérer les suivantes du dieu comme frappées de folie, au même titre que les femmes rebelles à son culte. Les phallophores sicyoniens s'inscrivaient sans doute dans un tel contexte cultuel, peut-être même dans le cadre de la procession annuelle en l'honneur du dieu. Le caractère local des hymnes renvoie à un passé archaïque, lorsque Clisthène, le tyran sicyonien « argophobe » a substitué les chœurs de Dionysos aux performances en

<sup>119</sup> ATHÉNÉE, XIV, 621f : Σικυώνιοι μὲν γὰρ φαλλοφόρους αὐτοὺς καλοῦσιν.

<sup>120</sup> *ID.*, XIV, 622c : οἱ δὲ φαλλοφόροι, φησὶν, προσωπεῖον μὲν οὐ λαμβάνουσιν, προπόλιον δ' ἐξ ἔρπυλλου περιτιθέμενοι καὶ παιδέρωτος ἐπάνω τούτου ἐπιτίθενται στέφανον δασὸν ἴων καὶ κίττου. Προπόλιον est un *hapax* parfois corrigé en προσκόπιον.

<sup>121</sup> Cf. A. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 1962<sup>2</sup>, p. 137, 141.

<sup>122</sup> THÉOPHRASTE, *Rech. plantes*, VI, 7, 2. Cf. J. MURR, *op. cit.* (n. 112), p. 196 n. 4.

<sup>123</sup> J. MURR, *op. cit.* (n. 112), p. 142, pour le lierre et p. 264, pour les violettes.

<sup>124</sup> PAUS., II, 7, 5-6.

<sup>125</sup> L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford, 1909, p. 154, 241-242

<sup>126</sup> Comme l'emploi de λέγουσιν tend à le faire penser : cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 19), p. 249.

l'honneur d'Adraste<sup>127</sup>, ce qui pourrait faire remonter cette utilisation particulière du *paidéros* au VI<sup>e</sup> siècle au moins. Il est en tout cas intéressant de noter qu'une plante provenant du péribole de la déesse servait d'ornement dans un contexte dionysiaque<sup>128</sup>. Mais si l'on ajoute que la poétesse Praxilla de Sicyone fait de Dionysos Bacchos le fils d'Aphrodite<sup>129</sup>, on peut se demander si la tradition locale n'a pas mis ces deux divinités en relation encore davantage que par l'ornement d'une couronne, le temps d'une procession.

Le nom de *paidéros* attribué à une aubépine qui croît dans l'enclos sacré d'Aphrodite ne relève pas du hasard<sup>130</sup>. L'intercession de la déesse dans l'union des humains y est clairement évoquée. Présentant des produits du terroir dans le type iconographique de sa statue de culte, la déesse contribue également à la reproduction de ses habitants, fécondité solidaire d'un statut matrimonial qu'elle protège, comme le laisse deviner le nom de sa prêtresse.

## 6. Une statue d'Antiope

Pausanias mentionne, à l'entrée du sanctuaire d'Aphrodite, une statue d'Antiope et il précise que les enfants de l'héroïne étaient sicyoniens<sup>131</sup>. Voici l'histoire que rapporte le visiteur. Antiope, fille de Nyctée roi de Thèbes, était renommée pour sa beauté. Épopéus, originaire de Thessalie et roi de Sicyone, enlève la jeune femme, affront que les Thébains s'empressent de venger en levant une armée contre la cité du ravisseur. Les deux rois sont également blessés mais Épopéus est vainqueur. Après sa mort, son successeur rend Antiope qui accouche de Zéthos et d'Amphion sur le chemin qui la conduit à Thèbes<sup>132</sup>. À première vue, la beauté de la jeune femme et le parcours qui la mène de l'enlèvement à la maternité suffiraient à justifier sa place dans le sanctuaire d'Aphrodite, mais l'analyse qu'a naguère menée W. Burkert sur le couple qu'elle forme avec Épopéus<sup>133</sup> invite à pousser plus loin l'investigation.

<sup>127</sup> HDT., V, 67, 5. Cf. T.B.L. WEBSTER, *The Greek Chorus*, Londres, 1970, p. 67-70, surtout 69 note 3.

<sup>128</sup> Le myrte était également prisé par le dieu, cf. J. MURR, *op. cit.* (n. 112), p. 89-90.

<sup>129</sup> PRAXILLA, fr. 6 Page (*PMG*, p. 389), cité par HÉSYCHIUS, *s.v.* Βάκχου Διώνης (Latte, I, p. 309).

<sup>130</sup> On ne suivra pas A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain, 1959, p. 203, qui voit dans le nom de la plante une référence à la pédérastie – M. DETIENNE, *Vie quotidienne...*, *op. cit.* (n. 105), p. 185, le traduit comme « l'amour passionné d'un corps ».

<sup>131</sup> PAUS., II, 10, 4.

<sup>132</sup> PAUS., II, 6, 1-4. – Sur l'ensemble des éléments de la légende d'Antiope dans une perspective historique, cf. F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 194-198.

<sup>133</sup> W. BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.* (n. 90), p. 185-190.

À Sicyone, on montrait le tombeau d'Épopeus dans l'enceinte du temple d'Athéna que le roi avait fondé sur l'acropole de la cité<sup>134</sup>, tout près de l'autel de la déesse. Le souverain, vainqueur mais mortellement blessé, constituerait, avec Athéna, le pôle masculin de l'existence, caractérisée par la guerre et la violence, tandis qu'Antiope, dans le sanctuaire d'Aphrodite, mettrait en évidence la sphère féminine créatrice de vie. Une telle polarité féminin-masculin est en harmonie avec le culte que l'on a tenté de reconstituer.

## 7. Sicyone et l'île de Chypre

La colombe est l'emblème de Sicyone dès les plus anciennes émissions monétaires de la cité, à savoir dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>135</sup> Vu la prédilection d'Aphrodite pour cet oiseau<sup>136</sup>, la déesse se trouve sans aucun doute évoquée de cette manière, ce qui fournit un témoignage indirect et précieux de l'importance de son culte à Sicyone.

Plusieurs villes ont frappé monnaie au type de la colombe et L. Lacroix a très judicieusement rapproché le témoignage sicyonien des émissions chypriotes présentant également la colombe. Nous reviendrons bien entendu sur l'importance de l'île pour comprendre l'image grecque d'Aphrodite, mais un témoignage de Stéphane de Byzance évoquant un rapport entre l'île et Sicyone s'impose à l'analyse dès à présent. Le géographe rapporte qu'un certain Golgos, à la tête d'immigrants sicyoniens, aurait fondé la ville de Chypre qui porte désormais le nom de Golgoi<sup>137</sup>. E. Gjerstad a depuis longtemps dénié toute historicité à cette colonisation<sup>138</sup> en émettant l'hypothèse que le lien entre les deux villes passait peut-être par le culte d'Aphrodite que l'on y pratiquait<sup>139</sup>. Avant lui, G. Lippold avait suggéré que l'importation de cuivre était peut-être à l'origine de cette légende, étant donné que le travail du métal était l'industrie principale de la cité à l'époque

<sup>134</sup> Cf. *supra*, p. 131, 136.

<sup>135</sup> Le développement qui suit doit beaucoup à l'article de L. LACROIX, *Quelques aspects de la numismatique sicyonienne*, in *RBN*, 110 (1964), p. 5-52, surtout p. 6-12. Cf. aussi Ch. SELTMAN, *Greek Coins*, London, 1955<sup>2</sup> [1933], p. 162-163 et 256; C.M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London, 1976, p. 99.

<sup>136</sup> Il existe de nombreux témoignages sur ce point. Par ex. : APOLLON. RHODES., *Argon.*, III, 558-559; schol. ARISTOPH., *Patx*, 40; APOLLOD., 244 F 114 Jacoby (*FGH*, II B, p. 1075); DIOD. SIC., II, 4, 3; PLUT., *Mor.*, 379d; ÉLIEN, *Nat. anim.*, IV, 2; CORNUTUS, *Théol. gr.*, 24; NONNOS, *Dion.*, XIII, 60-62. – D'un point de vue rituel, cf. *infra*, p. 415-417. – Sur l'emblème en numismatique, cf. K WELZ, *Die Tauben der Aphrodite*, in *GNS*, 9 (1959), p. 33-37.

<sup>137</sup> STÉPH. BYZ., s.v. Γολγοί (Meineke, p. 210)· πόλις Κύπρου, ἀπὸ Γόλγου τοῦ ἡγησαμένου τῆς Σικωνίων ἀποικίας.

<sup>138</sup> E. GJERSTAD, *The Colonization of Cyprus in Greek Legend*, in *Opuscula Archaeologica*, 3 (1944), p. 121.

<sup>139</sup> PAUS., VIII, 5, 2, témoigne de l'ancienneté du culte d'Aphrodite à Golgoi. Cf. *infra*, p. 324-325.

archaïque<sup>140</sup>. De surcroît, un des noms mythiques de Sicyone, Telchinia<sup>141</sup>, qui fait référence aux Telchines, artisans métallurgistes, se place dans une même perspective, d'autant plus intéressante que ces « démons » étaient notamment localisés en Crète, à Rhodes et à Chypre<sup>142</sup>. L'historicité des faits est moins intéressante que la projection qu'ils fournissent d'une sensibilité mythique particulière mettant en relation Sicyone et l'un des hauts lieux de culte d'Aphrodite.

## Conclusion

Le témoignage de Pausanias constitue une donnée isolée pour étudier le culte d'Aphrodite à Sicyone, mais le caractère circonstancié de sa description permet de s'en faire une idée assez précise. L'origine de la déesse en ce lieu remonte peut-être au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, mais il faut attendre la fin du VI<sup>e</sup> siècle, et l'apparition de la statue chrysléphantine de Canachos, pour avoir des certitudes en cette matière. On ne peut prétendre que les données du culte sont restées inchangées depuis cette époque jusqu'au moment où le visiteur nous livre le compte rendu de son investigation curieuse. On fera néanmoins le pari d'une certaine continuité du rituel, parallèlement à la conservation attentive du chef-d'œuvre de Canachos.

Le culte, tout particulièrement sensible aux impératifs de pureté rituelle, semble avoir été concerné par les mariages; outre le nom de la prêtresse, λουτροφόρος, la pomme et le pavot étaient, à Athènes, liés aux cérémonies nuptiales, et l'analogie entre les deux cités semble raisonnable. Les liens de la déesse avec la fécondité et la fertilité apparaissent dans l'ambiguïté du sacrifice qui lui était adressé. Les fumées odorantes devaient l'atteindre dans le monde d'en haut, mais l'holocauste du reste de la victime laisse entendre que ses pouvoirs se manifestaient tout autant depuis le monde d'en bas. Tout à la fois ouranienne et chthonienne, l'Aphrodite de Sicyone devait, en outre, être en relation avec le culte local de Dionysos. Quant à la colombe représentée sur le monnayage de la cité, elle symbolisait la bienveillance de la déesse pour ses habitants.

<sup>140</sup> G. LIPPOLD, art. *Sikyon*, in *RE*, II A 2 (1923), c. 2530. Hypothèse reprise par A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 31-32.

<sup>141</sup> STÉPH. BYZ., s.v. Σικυών (Meineke, p. 569); EUSTATHE, *Ad. Il.*, II, 572 (291, 23-38).

<sup>142</sup> Cf. A. GRIFFIN, *op. cit.* (n. 1), p. 4-5; 92.

## Chapitre V

### Argos

L'Argolide vit sous le patronage d'Héra, mais c'est Apollon qui semble bien être la divinité principale de l'Argos visitée par Pausanias. La cité offre quelques attestations de la présence d'Aphrodite qui invitent à poser la question du partage des prérogatives divines au cœur du mariage, tout autant que celle de la place de la déesse dans la représentation des rôles féminin et masculin.

#### 1. Aphrodite *Niképhoros*

Dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios*, le voyageur mentionne deux *xoana*, un d'Hermès, qui serait l'œuvre d'Épios, l'architecte mythique du fameux cheval de Troie<sup>1</sup>, l'autre d'Aphrodite, dédié par la Danaïde Hypermnestre. La source de Pausanias précise que la jeune femme a procédé à cette action de grâce après que le tribunal des Argiens l'eut acquittée dans le procès intenté contre elle par son père. Il l'avait traînée en justice parce que, seule parmi ses cinquante filles, elle avait épargné son époux. Cette victoire judiciaire expliquerait l'épiclèse *Niképhoros* portée par la déesse<sup>2</sup>.

Une telle épiclèse, hors de tout contexte étiologique, invite à interpréter les prérogatives d'Aphrodite dans un cadre au moins autant guerrier que juridique. Cependant, la référence aux Danaïdes invite à nuancer cette impression première car le cycle mythique qui les met en scène constitue un vaste discours sur l'institution matrimoniale<sup>3</sup> dans laquelle la déesse est partie prenante. De surcroît, en un autre endroit de la cité, la même Hypermnestre aurait dédié, pour les mêmes raisons, une statue à Artémis *Peitho*<sup>4</sup>, consé-

---

<sup>1</sup> PAUS., I, 23, 8. Cf. Florence D. BENNETT, *Primitive Wooden Statues which Pausanias Saw in Greece*, in *CW*, 10 (1916-1917), p. 83.

<sup>2</sup> PAUS., II, 19, 6.

<sup>3</sup> F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984, p. 49.

<sup>4</sup> PAUS., II, 21, 1. Cf. mon article *Les cultes de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne*, in *RHR*, 208 (1991), p. 395-413.

cratation qui accentue encore la référence au mariage au sein duquel Artémis et Peitho interviennent<sup>5</sup>.

La tragédie d'Eschyle *Les Suppliantes*, dont l'action se déroule à Argos aux temps reculés de la royauté de Pélasgos, constitue une très belle illustration du thème. Artémis et Aphrodite se voient sans cesse affrontées dans les prières des Danaïdes, mais devaient probablement se réconcilier, dans les parties perdues de la trilogie, en la personne d'Hypermnestre acceptant le mariage et donc le passage harmonieux du monde d'Artémis à celui d'Aphrodite<sup>6</sup>.

Le voisinage d'Hermès dans le temple d'Apollon n'est sans doute pas indifférent car le dieu remplit un rôle non négligeable dans le cadre des mariages<sup>7</sup>. Quant au contexte juridique qui accueille l'intervention bénéfique d'Aphrodite, il représente une autre institution importante au sein d'une communauté civile. Nous verrons qu'un autre culte argien d'Aphrodite y est peut-être lié<sup>8</sup>. Compte tenu de ces divers éléments, il est douteux que la déesse ait été guerrière en ce lieu. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur cette question<sup>9</sup>.

## 2. Le sanctuaire de l'agora

Après le théâtre, au pied de la Larissa, l'acropole principale d'Argos, Pausanias a visité un sanctuaire d'Aphrodite, pour lequel on dispose d'informations archéologiques relativement précises. Envisageons tout d'abord les traditions attachées au sanctuaire.

### 2.1. Les textes

Au-delà du théâtre, se trouve un sanctuaire d'Aphrodite, et en avant du temple une stèle gravée représentant Télésilla, qui a écrit des chants lyriques. Ces livres-là sont jetés à ses pieds et elle-même regarde un casque qu'elle tient à la main et qu'elle s'apprête à mettre sur la tête. Télésilla était, pour une autre

<sup>5</sup> E.g. PLUT., *Mor.*, 264b. Cf. M. DETIENNE, J.-P. DARMON, art. *Puissances du mariage*, in *Dict. des mythologies*, II, éd. par Y. BONNEFOY, Paris, 1981, p. 65-73. Cf. *infra*, p. 421.

<sup>6</sup> ESCH., *Danaïdes*, fr. 44 Nauck<sup>2</sup> (p. 16), cité par ATHÉNÉE, XIII, 600b. Cf. *infra*, p. 444.

<sup>7</sup> Laurence KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1979, p. 180. – J. FLEMBERG, *Venus armata*, Stockholm, 1991, p. 22, fait l'hypothèse que ce couple divin était en relation avec les *Hybristika*; comme nous le verrons, Arès semble davantage lié à la déesse en cette occasion : cf. *infra*, p. 156-160. – D'après P. MARCHETTI, *Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos. I. Hermès et Aphrodite*, in *BCH*, 117 (1993), p. 211-223, deux carapaces de tortues retrouvées sur l'agora d'Argos auraient été liées aux *xoana* d'Hermès et d'Aphrodite. Cette hypothèse a l'avantage de permettre de localiser le sanctuaire d'Apollon *Lykios* et de faire remonter jusqu'à l'époque archaïque au moins le culte de la déesse en ce lieu.

<sup>8</sup> Cf. *infra*, p. 164, n. 76.

<sup>9</sup> Cf. *infra*, p. 452-453.

raison, renommée parmi les femmes et était honorée par-dessus tout pour sa poésie<sup>10</sup>.

Pausanias donne ensuite une explication de la présence du casque dans les mains de Télésilla et la raison de sa renommée parmi les femmes. À la suite d'une bataille désastreuse contre le roi spartiate Cléomène, un grand nombre d'Argiens furent tués et Argos se trouva privée de ses combattants mâles, à la merci d'une attaque lacédémonienne. Télésilla prit alors l'affaire en mains : elle posta les vieillards et les enfants sur les remparts et, s'étant emparée des armes laissées dans les maisons et dans les sanctuaires, elle en munit les femmes en âge de combattre. Cette armée singulière vint au devant des Spartiates et combattit sans faiblir. Les attaquants, craignant tant une victoire sans gloire qu'une défaite honteuse, finirent par abandonner la place aux femmes. La Pythie aurait annoncé cet épisode dans un oracle que, nous dit Pausanias, Hérodote a mal compris<sup>11</sup>.

L'événement rapporté par Pausanias est une relecture romanesque de la désastreuse bataille de Sépeia qui eut lieu à la fin du VI<sup>e</sup> ou au tout début du V<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup> et qui a sapé toute prétention argienne pour de nombreuses années. Hérodote et Plutarque – ce dernier paraphrasé par Polyen<sup>13</sup> – évoquent diversement les faits.

Hérodote<sup>14</sup> raconte la bataille et mentionne l'oracle ambigu donné aux Argiens : *Quand la femelle aura vaincu, chassé le mâle et gagné dans Argos la gloire, elle vaudra à maintes Argiennes, alors, d'ensanglanter ses joues. Et l'avenir dira : « Le terrible serpent tortueux a péri, terrassé par la lance »*<sup>15</sup>. Ils l'ont interprété comme un avertissement contre une ruse spartiate. Mais l'historien ne parle pas de Télésilla; il évoque seulement une prise de pouvoir par les esclaves dans la cité vidée d'hommes.

Plutarque exalte le courage des Argiennes qui, à la suite de la poétesse, auraient repoussé les rois spartiates Cléomène et Démarate après s'être

<sup>10</sup> PAUS., II, 20, 8 : ὑπὲρ δὲ τὸ θέατρον Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερόν, ἐμπροσθεν δὲ τοῦ ἔδους Τηλέσιλλα ἢ ποιήσασα τὰ ἄσματα ἐπειράσται στήλη· καὶ βιβλία μὲν ἐκεῖνα ἔρριπταὶ οἱ πρὸς τοῖς ποσίν, αὐτὴ δὲ ἐς κράνος ὄρη κατέχουσα τῇ χειρὶ καὶ ἐπιτίθεσθαι τῇ κεφαλῇ μέλλουσα. ἦν δὲ ἡ Τηλέσιλλα καὶ ἄλλως ἐν ταῖς γυναιξίν εὐδόκιμος καὶ μᾶλλον ἐτιμᾶτο ἔτι ἐπὶ τῇ ποιήσει.

<sup>11</sup> PAUS., II, 20, 8-10. – Sur Télésilla comme « poétesse-initiatrice » d'une classe d'âge, cf. K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, London, 1989, p. 102-105.

<sup>12</sup> N.G.L. HAMMOND, *A History of Greece to 332 B.C.*, Oxford, 1967<sup>2</sup> [1959], p. 196; R.A. TOMLINSON, *Argos and the Argolid*, London, 1972, p. 93-95; R. VAN COMPENOLLE, *Le mythe de la « gynécocratie-doulocratie » argienne*, in *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 356.

<sup>13</sup> POLYEN, *Stratagemata*, VIII, 33.

<sup>14</sup> HDT., VI, 76-81.

<sup>15</sup> Repris dans *Anth. Pal.*, XIV, 90 (trad. R. Aubreton).



munies des armes des sanctuaires<sup>16</sup>. Les femmes tuées dans ce glorieux combat auraient été enterrées le long de la route d'Argos<sup>17</sup> et les survivantes auraient reçu le droit d'élever, en mémoire de leur exploit, une statue ou bien un sanctuaire d'Enyalios<sup>18</sup>. En souvenir de la bataille, dont certains disent qu'elle eut lieu le premier jour du mois Hermaion, on célèbre au jour dit la fête des *Hybristika* pendant laquelle « les femmes portent les chitons et les chlamydes masculines et les hommes les péplos et les voiles des femmes »<sup>19</sup>. Un autre rite argien de travestissement est expliqué par Plutarque en fonction des suites de la bataille en question. En effet, dans la cité privée d'hommes, les citoyennes auraient épousé les meilleurs de leurs « périèques ». Et c'est le peu de respect témoigné par les épouses à leur mari, qu'elles jugeaient inférieur, qui serait à l'origine d'une loi obligeant « les femmes mariées à dormir aux côtés de leur époux en portant une barbe<sup>20</sup> ».

Ces textes invitent à poser plusieurs questions : 1) Les faits rapportés sont-ils historiques ? 2) Qu'en est-il de la « gynécocratie-doulocratie » argienne ? 3) En l'honneur de quelle(s) divinité(s) avait lieu la célébration des *Hybristika* ? 4) Pourquoi la stèle représentant Télésilla se trouvait-elle dans le sanctuaire d'Aphrodite ?

Sur le point de savoir si l'intervention de la poétesse appartient à l'histoire ou à la reconstruction pseudo-historique, il est assez facile de se prononcer. Comme l'a très bien dit R. Crahay<sup>21</sup>, « l'exploit de la poétesse est légendaire, c'est un *aition* qui exploite à la fois l'oracle cité par Hérodote<sup>22</sup> et la fête des *Hybristika* où hommes et femmes revêtaient des vêtements de l'autre sexe.

<sup>16</sup> PLUT., *Courage des femmes*, 4 (*Mor.*, 245d-f); *Apophth. lac.*, 4-5 (*Mor.*, 223b-c). La source de Plutarque est Socrate d'Argos, premier tiers du I<sup>er</sup> s. av. J.-C. (310 F 6 Jacoby [*FGrH*, III B, p. 16-17]).

<sup>17</sup> Cf. Nicole LORAU, *Les expériences de Tiréostas*, Paris, 1989, p. 280-283.

<sup>18</sup> Le texte grec dit : ταῖς δὲ σωθείσαις ὑπόμνημα τῆς ἀριστείας ἔδοσαν ἰδρύσασθαι τὸν Ἐνυάλιον (*Mor.*, 245e). W. VOLLGRAFF, *Une offrande à Enyalios*, in *BCH*, 58 (1934), p. 151, n. 8, précise qu'une telle expression peut signifier l'érection d'une statue tout autant que la fondation d'un sanctuaire.

<sup>19</sup> *Ibid.* Plutarque précise que la fête a encore lieu à son époque : μέχρι νῦν.

<sup>20</sup> PLUT., *Courage des femmes*, 4 (*Mor.*, 245f) : ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πάγωνα δεῖν ἐχοῦσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς γεγαμημένας. D'aucuns ont interprété cette notation comme la trace d'un travestissement nuptial comparable à la coutume spartiate, rapportée par le même PLUTARQUE, *Lyc.*, 15 (cf. *infra*, p. 202), de masculiniser la jeune épouse : cf., par exemple, Marie DELCOURT, *Hermaphrodite*, Paris, 1958, p. 7. Il doit s'agir d'un rite dont le sens originel aurait été perdu. M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 371-372, parle de la conjuration des démons pendant les noces.

<sup>21</sup> *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956, p. 173. Cf. aussi D.M. LEAHY, *The Spartan Defeat at Orchomenus*, in *Phoenix*, 12 (1958), p. 151, n. 29; Ph. A. STADTER, *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge, 1965, p. 45-53; F. GRAF, *Women, War, and Warlike Divinities*, in *ZPE*, 55 (1984), p. 247-248.

<sup>22</sup> Cet « oracle-devinette » trouve peut-être son origine dans un vieux poème religieux qui exalte l'inversion des valeurs et qui aurait été manipulé par Cléomène. *Ibid.*, p. 173-174. L'oracle farfelu des vers 770-780 de la *Lysistrata* d'Aristophane serait de la même veine.

De cette fête, Socrate d'Argos [la source de Plutarque<sup>23</sup>] a fait la commémoration d'un exploit guerrier».

Quant à la tradition de la prise de pouvoir par les esclaves et la situation ambiguë des femmes, si l'on se place d'un point de vue historique, on peut faire l'hypothèse que les citoyens survivants ont marié les veuves et les jeunes filles aux meilleurs des «périèques» qui sont probablement les Gymnètes, c'est-à-dire les pré-Doriens asservis<sup>24</sup>. Si l'on entend «dégager la logique des mythes»<sup>25</sup>, on verra dans ces diverses traditions l'image d'un monde renversé où les femmes prennent les armes et font la guerre, où les esclaves sont au pouvoir. Un monde où les éternels exclus arrivent à l'avant-scène, ce qui introduit le troisième problème : la signification des *Hybristika*.

Fête de la pleine lune, les *Hybristika* mettent en œuvre un travestissement intersexuel. Marie Delcourt a jadis montré que «le lien constant entre *travestissement* et *union sexuelle* doit détourner de voir dans l'échange de vêtement un simple rite de passage, signifiant, sans plus, l'agrégation des jeunes gens à la virilité totale [ce que défendait H. Jeanmaire<sup>26</sup>]. L'androgynie symbolique devait avoir une valeur positive et bénéfique : chacun des deux sexes recevant quelque chose des pouvoirs de l'autre»<sup>27</sup>. Parlant de la fête argienne, elle écrit que «le nom de la fête suggère un carnaval déchaîné, accompagné d'injures<sup>28</sup> et de propos salés»<sup>29</sup>. On se ralliera volontiers à cette analyse qui met bien en évidence le caractère d'interlude de la fête<sup>30</sup>, qui

<sup>23</sup> SOCRATE D'ARGOS, 310 F 6 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 16-17).

<sup>24</sup> R.W. HALLIDAY, *A Note on Herodotos VI. 83, and the Hybristika*, in *ABSA*, 16 (1909-1910), p. 213; R. VAN COMPERNOLLE, *art. cit.* (n. 12), p. 356-364.

<sup>25</sup> C'est le but de P. VIDAL-NAQUET, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Le chasseur noir*, Paris, 1981, p. 273-276, surtout p. 274 et n. 26.

<sup>26</sup> H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 441-443. Avant lui, W.R. HALLIDAY, *art. cit.* (n. 24), p. 212-219, interprétation acceptée par F. GRAF, *art. cit.* (n. 21), p. 250. – Cf. aussi Nancy SERWINT, *The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites*, in *AJA*, 97 (1993), p. 403-422.

<sup>27</sup> M. DELCOURT, *op. cit.* (n. 20), p. 5-27, surtout p. 27.

<sup>28</sup> Sur la puissance magique de certains gestes et de certains propos injurieux, cf. S. REINACH, *Le rire rituel*, in *Cultes, mythes, religions*, IV (1912), p. 115-121.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 21. Dix ans plus tard, Marie Delcourt reprend l'étude du thème dans l'art, cette fois, et synthétisant sa recherche antérieure, elle note : «L'échange rituel des vêtements apparaît en Grèce et à Rome dans des usages nuptiaux, dans les initiations par lesquelles les jeunes gens sont admis dans la classe nuptiale, dans des fêtes de la fertilité végétale et dans des réjouissances débridées dont le dénouement est mal connu» (*Hermaphroditea*, Bruxelles, 1966, p. 9). Selon les objectifs des interprètes de la fête argienne, l'une ou l'autre interprétation a été privilégiée. Avec W.R. HALLIDAY, *art. cit.* (n. 24), on a le meilleur exemple d'un *melting pot* de toutes ces interprétations. Sur le thème du travestissement rituel, cf. aussi A. BRELICH, *Paidés e Partbenoi*, Roma, 1969, p. 72.

<sup>30</sup> V.W. TURNER, *Le phénomène rituel*, Paris, 1990 [or. angl. 1969], p. 162 : «si l'on considère la liminarité comme un temps et un lieu de retrait hors des modes normaux de l'action sociale, on peut l'envisager comme étant virtuellement un moment de vérification des valeurs et des axiomes essentiels de la culture où elle se présente».

renverse l'ordre social pour mieux en réaffirmer la légitimité ensuite. Le nom même de la célébration, « fête des excès », montre assez ce que représentait l'inversion des rôles féminin et masculin : l'ὑβρις par excellence.

L'indication chronologique n'est peut-être pas indifférente. En effet, moment unique, jour angoissant et plein de promesses à la fois, la nouvelle lune a des vertus fécondantes et accueille volontiers la célébration des mariages. Renouveau et fécondité semblent les deux composantes de cette journée généralement faste<sup>31</sup> et doivent intervenir, d'une manière malheureusement impossible à préciser, dans la fête argienne.

F. Graf, à propos des *Hybristika*, écrit que « it would be unwise to guess who was worshipped »<sup>32</sup>. Malgré cet avertissement, tâchons d'émettre l'une ou l'autre hypothèse.

Plutarque seul parle de la fête et évoque la statue (ou le sanctuaire ?) d'Enyalios érigée par les femmes victorieuses, mais Lucien de Samosate, qui mentionne l'intervention de Télésilla en une phrase lapidaire, y voit la raison de la participation féminine au culte d'Arès à Argos<sup>33</sup>. L'inversion des rôles dans la fête des *Hybristika* n'est pas moins le signe d'un paradoxe que l'intervention des femmes dans le culte d'Arès ou d'Enyalios<sup>34</sup>. Or l'*aition* fourni par la légende de Télésilla vient justifier tant le déroulement de la fête que l'agrégation par le dieu de fidèles incongrues. Entre cette constatation et l'hypothèse que les *Hybristika* étaient notamment célébrées en l'honneur du dieu de la fureur guerrière, il n'y a qu'un pas qu'il ne semble pas imprudent de franchir<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Claire PRÉAUX, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973, p. 86-87, 99. (— M.P. NILSSON, *op. cit.* (n. 20), p. 372-373, rapporte la fête à la célébration des mariages — il méconnaît totalement la référence à Enyalios —, faisant notamment du mois Hermaion un équivalent du Gamélion athénien. Or une inscription découverte à Argos atteste l'existence d'un mois Gamos, cf. M. PIÉRART, J.-P. THALMANN, *Nouvelles inscriptions argiennes* (I), in *Études argiennes*, Paris, 1980 (*BCH suppl.*, 6), p. 259.

<sup>32</sup> F. GRAF, *art. cit.* (n. 21), p. 249.

<sup>33</sup> LUCIEN, *Amours*, 30 : ἡ Σπαρτιάταις ἀνωπλισμένη Τελέσιλλα, δι' ἣν ἐν Ἀργεὶ θεὸς ἀριθμεῖται γυναικῶν Ἄρης (cité par F. GRAF, *art. cit.* [n. 21], p. 249).

<sup>34</sup> Télès (auteur du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. : éd. O. Hense, *Teletis reliquiae*, Tübingen, 1909, p. 24, l. 11-12, 25, l. 1) rapporte l'interdiction aux femmes d'entrer dans les sanctuaires d'Enyalios.

<sup>35</sup> F. GRAF, *art. cit.* (n. 21), p. 249-250, s'y refuse; pourtant son excellente analyse, qui opère une comparaison entre la légende argienne et un épisode similaire de l'« histoire » de Tégée, invite à conclure en ce sens; F. VIAN, *La guerre des géants*, Paris, 1950, p. 280, rapporte le nom même de la fête à l'*hybris*, ressort essentiel du soldat dont le comportement est « extérieur ou supérieur à la loi » et estime que la célébration était consacrée à Enyalios. Il accepte l'interprétation de la fête comme rite de passage, tout en invitant à ne pas sous-estimer son caractère militaire (p. 280, n. 6). Voir aussi *ID.*, *La fonction guerrière dans la mythologie*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 54-57, sur Arès, et p. 59, à propos d'une collectivité militaire de Phocide, les Phlygéens dont le nom serait un synonyme local de Ὑβρισταί. — L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford, 1909, p. 405-406, relie les cas de Tégée et d'Argos à la tradition des Amazones « which was sporadic in Hellas », perspective qui doit être abandonnée.

Enyalios et Arès, Enyalios ou Arès, Arès Enyalios<sup>36</sup>. Il n'est guère aisé de trancher la question de savoir s'il convient de distinguer deux divinités, de considérer les noms comme synonymes, ou encore Enyalios comme une simple épithète d'Arès. Les Anciens ne semblent pas avoir eu eux-mêmes les idées claires<sup>37</sup>. Enyalios apparaît dans les tablettes mycéniennes et est sans doute, à l'origine, distinct d'Arès. Très tôt cependant, peut-être même avant Homère, il a pu devenir le nom cultuel d'Arès qui symbolise la violence au combat, la fureur guerrière. Et quand on rencontre Arès à l'époque classique, c'est souvent sous le nom d'Enyalios qu'il est invoqué. Le péan que les guerriers entonnent avant le combat se termine par un grand cri, explicitement conçu comme une invocation à Enyalios<sup>38</sup>. À cet égard, la version de l'intervention des femmes d'Argos que rapporte Pausanias est éclairante, car, exaltant leur courage, il souligne que les cris des Lacédémoniens ne les ont pas effrayées. Autrement dit, Enyalios n'était pas du côté spartiate.

D'un point de vue cultuel<sup>39</sup>, on connaît un seul sanctuaire d'Arès honoré avec Aphrodite, peu après la sortie nord-ouest de la ville, nous y reviendrons<sup>40</sup>. Au sommet de la Larissa, l'acropole de la cité, on a retrouvé, au milieu d'ex-voto provenant sans doute du sanctuaire d'Athéna *Polias*, une plaquette représentant d'un côté un cavalier sur sa monture et de l'autre un soldat casqué muni de sa lance<sup>41</sup>. L'inscription désigne Enyalios comme destinataire de cette offrande datable de la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. W. Vollgraff a supposé qu'il devait exister là un sanctuaire dédié au dieu – dont on n'aurait pas gardé de trace –, qui aurait été transféré, sous le nom plus « moderne » d'Arès, dans le sanctuaire hors-les-murs en compagnie d'Aphrodite<sup>42</sup>. Rien ne

<sup>36</sup> Pour Argos, précisément, R.A. TOMLINSON, *op. cit.*, (n. 12), p. 209-210, ne choisit pas entre une assimilation des cultes d'abord distincts d'Enyalios et d'Arès, et l'équivalence des deux noms. – Une autre cité d'Argolide, Hermione, connaît un culte d'Arès *Enyalios* : IG, IV, 717 (l'inscription date de l'époque de Marc-Aurèle). – Sur la figure d'Arès, cf. F. JOUAN, *Le dieu Arès. Figure rituelle et image littéraire*, in *Ritualisme et vie intérieure*, Paris, 1990, p. 125-140; P. WATHELET, *Arès chez Homère ou le dieu mal aimé*, in *LEC*, 60 (1992), p. 113-128.

<sup>37</sup> Par ex., PAUS., V, 18, 5 : la description du coffre de Cypsélos dans l'Héræum d'Olympie comprend un « Arès en armes, conduisant Aphrodite. L'inscription qui s'y rapporte est Enyalios ».

<sup>38</sup> Sur ce développement, cf. R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979, p. 113, n. 71; 118-121. Cf. aussi W. VOLLGRAFF, *art. cit.* (n. 18), p. 151-156.

<sup>39</sup> R.A. TOMLINSON, *op. cit.* (n. 12), p. 209-210.

<sup>40</sup> PAUS., II, 25, 1. Cf. *infra*, 167-169. – Naxos, en Sicile, accueillait, dès le VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., un temple d'Aphrodite, dont la fouille a mis au jour de nombreuses armes votives, non loin d'un sanctuaire d'Enyo, peut-être honorée avec Enyalios. Margherita GUARDUCCI, *Una nuova dea a Naxos in Sicilia e gli antichi legami fra la Naxos siceliota e l'omonia isola delle Cicladi*, in *MEFR*, 97 (1985), p. 7-34, surtout p. 14-19 et 23-24, a émis l'hypothèse qu'Arès devait être honoré aux côtés d'Aphrodite.

<sup>41</sup> W. VOLLGRAFF, *art. cit.* (n. 18) = *SEG*, XI, 327. Cf. Lilian JEFFEREY, *Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1990<sup>2</sup> [1961], p. 168, n° 2, et commentaire p. 156 et n. 1; elle suit Vollgraff. Cf. aussi Ph. BRUNEAU, *art. Ares*, in *LIMC*, II (1984), p. 479, n° 2.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 152. Il ne met nullement en doute l'historicité de l'intervention de Télésilla.

permet d'étayer un tel point de vue, d'autant qu'une dédicace à un dieu guerrier dans le sanctuaire d'Athéna *Polias* n'a en soi rien d'inconcevable. Les fouilles françaises ont mis au jour, à un kilomètre au nord de l'acropole de Mycènes, un important sanctuaire qu'un fragment de casque de bronze inscrit permet d'attribuer à Enyalios et dont l'origine daterait du début du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>43</sup> Il est, au vu de ces données, extrêmement périlleux, voire impossible, de déterminer à quel sanctuaire ou à quelle statue fait référence Plutarque quand il évoque la consécration des combattantes. D'autant que le relief de Télésilla, et nous en arrivons ainsi à notre quatrième question, ne se trouvait pas, comme on aurait été en droit de l'attendre, dans un sanctuaire du dieu de la fureur guerrière, mais dans celui d'Aphrodite<sup>44</sup>. Or, la légende de Télésilla est venue justifier l'intervention des femmes dans un rituel en l'honneur d'Enyalios-Arès, qui est peut-être la fête des *Hybristika*. On peut dès lors se demander si Aphrodite n'était pas liée à ce rituel qui intègre un travestissement d'ordre sexuel. Une fois encore, aucun élément vraiment déterminant ne permet d'étayer cette hypothèse<sup>45</sup>, mais on ne peut faire l'économie de la question, car les relations d'Aphrodite et d'Arès à Argos semblent étroites.

## 2.2. Les témoignages archéologiques

Le complément utilisé par Pausanias pour situer le sanctuaire de l'agora a longtemps prêté à confusion : ὑπὲρ δὲ τὸ θέατρον signifiait-il « au-dessus » ou bien « au-delà » du théâtre construit au flanc du contrefort inférieur de la Larissa? Les fouilles françaises, menées de 1967 à 1975, ont fourni des données irréfutables en faveur de la seconde possibilité, en dégagant, à l'ouest du théâtre, un sanctuaire qu'une dédicace permet d'attribuer à Aphrodite<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> G. DAUX, *Chronique des fouilles 1965. Mycènes*, in *BCH*, 90 (1966), p. 782 (= *SEG*, XXIII, 187. Cf. J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 79 [1966], p. 373, n° 190). Il mentionne également un fragment de bouclier inscrit, offrande des Argiens à l'occasion de leur victoire sur Pyrrhus (= *SEG*, XXIII, 186; XXV, 359) : *ID.*, *Chronique des fouilles 1966. Mycènes*, in *BCH*, 91 (1967), p. 653-657, avec description du sanctuaire.

<sup>44</sup> F. JACOBY, *FGrH*, IIIb [notes] (1955), p. 97, n. 90, et p. 29-30, n. 100, dans son commentaire au fragment de Socrate d'Argos (310 F 6), fait l'hypothèse que le relief a peut-être été sculpté après la mort de Pyrrhus à Argos en 271, de la main d'une femme armée d'une tuile, afin d'évoquer une tradition d'intervention féminine dans les affaires militaires de la cité.

<sup>45</sup> La fête a lieu pendant le mois d'Hermès. On connaît les relations étroites entre Aphrodite et ce dieu en général (cf. *infra*, p. 457-458) et, à Argos, on a vu que leurs *xoana* respectifs étaient voisins dans l'enceinte d'Apollon *Lyktios* (cf. *supra*, p. 153-154).

<sup>46</sup> G. DAUX, in *BCH*, 92 (1968), p. 1024-1036; 93 (1969), p. 986-1012, 95 (1971), p. 745-747; F. CROISSANT, *Note de topographie argienne. À propos d'une inscription de l'Aphrodision*, in *BCH*, 96 (1972), p. 137-154; *ID.*, in *BCH*, 97 (1973), p. 476-481; 98 (1974), p. 759-763; 99 (1975), p. 696-698. – On attend toujours la publication définitive, qui doit constituer un volume des *Études péloponnésienes*.

La plus ancienne occupation du site remonte à l'Helladique moyen<sup>47</sup>; il s'agit d'un habitat auquel a succédé, après une période d'abandon, un habitat mycénien sans doute détruit violemment. Le site ne semble plus avoir connu d'occupation jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., moment de la fondation du sanctuaire<sup>48</sup>. À défaut de disposer de la publication définitive, les rapports de fouilles permettent déjà de se faire une idée de la nature du sanctuaire et de ses phases d'activité. Le temple primitif était sans doute un simple *oikos*, auquel sont venus s'ajouter, vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, une terrasse, un péribole et un autel<sup>49</sup>. L'érection du temple classique se place vers les années 430-420. Il s'agit d'une construction comprenant une cella et un pronaos avec, peut-être, deux colonnes *in antis*. Un autel se situait à l'est de l'édifice. À une date encore indéterminée – mais avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. –, la terrasse s'est effondrée. L'activité du sanctuaire semble s'être alors réduite jusqu'à la moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Quant à la période romaine, elle fut importante dans l'histoire du sanctuaire, avant la destruction brutale de l'édifice à la fin du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>50</sup>

Les archéologues ont dégagé un important matériel votif : dans une première couche de remblai – qui semble dater de la construction du temple classique – ont été mises au jour de la céramique et des figurines de terre cuite s'échelonnant du milieu du VI<sup>e</sup> siècle à la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>51</sup>, avec notamment un stamnos attique à figures rouges qui porte une dédicace : [ἀνέ]θεκε τὰφ[ο]δ[ί]τα<sup>52</sup>; une autre couche comprenait des fragments de céramique, entre autres de nombreuses lampes et des *unguentaria* datables, au plus tôt, du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Les terres cuites de la première période sont en majorité des figurines féminines, assises ou debout, portant divers attributs, végétaux (fruits, fleurs) ou animaux (colombe, faon), «et même, exceptionnellement, arc ou bouclier»<sup>53</sup>. Les représentations animales privilégient nettement les oiseaux. Les terres cuites les plus anciennes pourraient remonter au début du VII<sup>e</sup> siècle, mais la majeure partie est à situer au VI<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>. Deux figurines retiennent l'attention : une fidèle dont les offrandes

<sup>47</sup> En 1970, un sondage limité a permis de discerner deux phases différentes au sein de la période : F. CROISSANT, in *BCH*, 95 (1971), p. 746.

<sup>48</sup> *BCH*, 93 (1969), p. 986-992.

<sup>49</sup> *BCH*, 97 (1973), p. 476-479; 98 (1974), p. 761.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 994-1009.

<sup>51</sup> *BCH*, 92 (1968), p. 1027-1029 : deux ou trois objets en métal sont aussi signalés, dont une figurine miniature en or (p. 1036, fig. 28).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 1032, fig. 15. La chronique de 1969 (p. 1004, fig. 34) reproduit sans commentaire un skyphos à figures rouges avec une dédicace gravée : τὰς Ἀφροδίτας (= *SEG*, XXXI, 317) et mentionne (p. 1005-1006) deux stèles inscrites, réemployées dans une petite plate-forme d'époque romaine : 1° Νίκεον Ἀφροδίται (= *SEG*, XXIX, 358); 2° Νικίππα ἀνέθεκε[ε] (= *SEG*, XXIX, 357).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1028.

<sup>54</sup> *BCH*, 93 (1969), p. 998.

ont une curieuse forme d'étoile à quatre branches<sup>55</sup> et une femme assise en amazone sur un animal qui pourrait être un bouc<sup>56</sup>. G. Daux signale également un grand nombre d'anneaux de bronze et de terre cuite<sup>57</sup>. D'autres couches de remblai ont encore révélé des figurines miniatures en plomb moulé<sup>58</sup>.

En l'absence d'une publication exhaustive du matériel<sup>59</sup>, on ne pourra émettre que des considérations provisoires. Au total, les ex-voto de l'Aphrodision remplissent les conditions habituelles de ce genre d'offrandes et semblent, pour la plupart, être de fabrication locale<sup>60</sup>. L'univers féminin est tout particulièrement représenté, et l'on retrouve notamment la colombe, attribut de prédilection de la déesse<sup>61</sup>.

Le premier rapport de fouilles évoquait la présence d'un arc et d'un bouclier comme attributs de figurines, l'interprétation du motif pouvant aller dans le sens de prérogatives guerrières<sup>62</sup>. F. Croissant, connaissant le matériel en question, a repoussé une telle analyse. Les figurines armées d'un arc, représentées en quelques exemplaires, seraient un « type corinthien d'Artémis 'chasseresse', portant un faon sur le bras droit et tenant l'arc de la main gauche », tandis que l'unique statuette au bouclier serait « un type d'Athéna tout à fait banal, rappelant le Palladion »<sup>63</sup>. « Ces quelques figurines ne sauraient évidemment suffire même à suggérer l'existence d'un culte de l'Aphrodite armée, et leur présence apporte seulement une nouvelle preuve de la polyvalence de ces sortes d'ex-voto »<sup>64</sup>.

La fouille a également amené au jour une intéressante inscription dont F. Croissant a entrepris une lecture et une analyse préliminaires, en attendant la publication définitive<sup>65</sup>. La dédicace, en soi, ne donne guère d'informations sur le culte :

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1000, fig. 27.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 999, fig. 26. S'il s'agit effectivement du type de la déesse sur un bouc, et si la datation archaïque se confirme, ce serait le premier exemple d'une telle iconographie antérieur à la statue réalisée par Scopas pour l'Aphrodite *Pandémós* d'Élis. Cf. *supra*, p. 34-35.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 996.

<sup>58</sup> *BCH*, 97 (1973), p. 476-481; 98 (1974), p. 761.

<sup>59</sup> De surcroît, la fouille de 1970 (*BCH*, 95 [1971], p. 747) a mis au jour une structure associée à une couche « littéralement bourrée de figurines argiennes archaïques », mais « la relation de cette structure avec les monuments du sanctuaire est difficile à saisir dans l'état actuel de la fouille ». On ne sait rien de plus aujourd'hui.

<sup>60</sup> *BCH*, 92 (1968), p. 1028; 93 (1969), p. 996.

<sup>61</sup> Cf. *infra*, p. 415-417.

<sup>62</sup> Ce qu'a fait V.K. LAMBRINOUDAKIS, *Προβλήματα περι την αρχαίαν τοπογραφίαν του Ἄργους*, in *Athena*, 71 (1970), p. 47-84, surtout p. 81-84.

<sup>63</sup> F. CROISSANT, *art. cit.* (n. 46), p. 152, n. 36.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Le texte fournit en effet des éléments déterminants pour l'étude de la topographie argienne. *Ibid.*, p. 137-154.

Bienheureuse Cypris, veille sur Timanthis : c'est à la suite d'un vœu en sa faveur que Timanthis consacre ce portrait, afin qu'à l'avenir, déesse, quiconque foulera le sol de ce sanctuaire du Promontoire conserve le souvenir de cette prêtresse<sup>66</sup>.

L'écriture permet de dater l'inscription du début du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au plus tard<sup>67</sup>. Elle accompagnait une statue, qui représentait soit un enfant, soit un adulte en demi-grandeur, compte tenu des dimensions assez réduites de la base<sup>68</sup>. Il s'agissait probablement de la représentation de Timanthis, la desservante sortie de charge, consacrée par son père<sup>69</sup>. Quant au *πρῶν* qui détermine le *τέμενος* au troisième vers de l'épigramme, une scholie au vers 871 de l'*Oreste* d'Euripide le désigne comme le lieu « où les Argiens tenaient leurs assemblées »<sup>70</sup>, « où ils rendaient la justice »<sup>71</sup>. La remarquable démonstration topographique de F. Croissant mène à la conclusion que le mot *πρῶν* désignait « l'ensemble du 'contrefort' ou de l'«éperon» rocheux qui prolonge la Larissa vers le Sud-Est, et sur les premières pentes duquel étaient installés, côte à côte, le sanctuaire d'Aphrodite et le *théatron* destiné à accueillir les assemblées populaires »<sup>72</sup>. Le *théatron*, qui deviendra un odéon romain, est l'aménagement classique d'un lieu d'assemblée remontant sans doute à l'époque de la monarchie. Son escalier d'accès, au sud, était bordé par un mur marquant en même temps l'extrémité nord du sanctuaire, tandis que vers l'est, ce mur devait aboutir à une entrée aménagée juste à côté de l'escalier en question<sup>73</sup>. Or la construction du temple d'Aphrodite, qui date des années 430-420, doit lui être à peu près contemporaine, à une époque où la démocratie

<sup>66</sup> (Traduction F. Croissant) [Κ]ύπρι μάκαιρα, μέλου Τιμανθίδος, ἅς ὑπὲρ εὐχᾶ[ι] / εἰκόνα Τιμάνθης τάνδε καθιδρύεται, / ὡς τις καὶ μετέπειτα, θεὰ, τέμενος τόδε πρῶνος / νισόμενος μνάμαν τάσδ' ἔχη ἀμφιπόλου. / Λαιετίων ἐποίησε.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 138, datation reprise sans commentaire par J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 86 (1973), p. 94, n° 181.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>69</sup> *Ibid.* : la coïncidence anthroponymique correspond sans doute à une relation de parenté.

<sup>70</sup> Schol. EUR., *Oreste*, 871.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 872.

<sup>72</sup> F. CROISSANT, *art. cit.* (n. 46), p. 141.

<sup>73</sup> *BCH*, 98 (1974), p. 761-763; 99 (1975), p. 699 : cependant l'exacte relation entre la bordure nord du sanctuaire et l'escalier n'apparaît pas clairement. Sur l'ensemble du bâtiment, on lira R. GINOUVÈS, *Le théâtre à gradins droits et l'odéon d'Argos*, Paris, 1972, cf. aussi le compte rendu de C. LE ROY, *Deux monuments d'Argos*, in *REG*, 88 (1975), p. 190-194, qui souligne pertinemment la valeur et les limites du travail. D'après Ch. KRITZAS, *Aspects de la vie politique et économique d'Argos au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, in *Polydipstion Argos*, Paris, 1992, p. 231-240, la bataille de Sépeia « a agi comme un catalyseur pour l'installation de la démocratie ». Dans le même ouvrage, J. DES COURTILS (p. 241-251) met en évidence la brusque floraison de monuments et la véritable « fièvre de construction » qui saisit Argos vers 460-440, tant à l'Héraion qu'en ville. Il y voit un programme précis fondé sur une idéologie démocratique.



argienne semble bien installée<sup>74</sup>. On ne peut que songer au fragment d'Apollodore qui justifie, à Athènes, le nom *Pandémios* que porte Aphrodite par la tenue des anciennes assemblées près de son sanctuaire<sup>75</sup>.

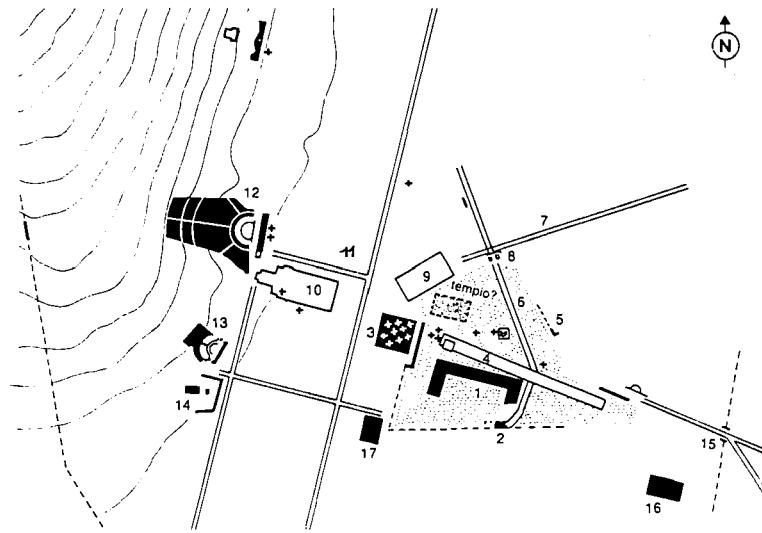


Fig. 9. Plan de la zone centrale d'Argos (d'après D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* [n. 94], p. LXXI)  
10. Thermes; 11. Fosse aux tortues; 12. Théâtre; 13. *Haliaia* et odéon; 14. Aphrodision

La proximité aussi immédiate du sanctuaire et d'un des hauts lieux de toute démocratie n'est peut-être pas indifférente et cette perspective enrichit encore la personnalité de la déesse qui y est honorée<sup>76</sup>. De surcroît, il semble que le désastre de Sépeia, au-delà des fables qui l'entourent, a pu favoriser l'émergence de la partie non-doriennne de la population, ce qui expliquerait peut-être un changement dans les institutions argiennes<sup>77</sup>. Or, à un moment

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 141-142, et la note 12. Cf. M. WÖRRLÉ, *Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte von Argos im 5. Jahrhundert vor Christus*, 1964, p. 101-132 [non vidi]; R.A. TOMLINSON, *op. cit.* (n. 12), p. 187-191; P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984 (*Études et travaux Hist. romaine*, 6), p. 393-395.

<sup>75</sup> APOLLODORE, 244 F 113 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 1075), cité par HARPOCRATION, *s.v.* Πάνδημος Ἀφροδίτη. Cf. *supra*, p. 27.

<sup>76</sup> Le *dikastérion/kritérion* où Hypermnestre a été jugée (PAUS., II, 20, 7) se trouvait peut-être dans les environs : P. MARCHETTI, *art. cit.* (n. 7), p. 214-217.

<sup>77</sup> L'hypothèse de cette transformation est notamment posée par M. PIÉRART, *À propos des subdivisions de la population argienne*, in *BCH*, 109 (1985), p. 345-347. Pour un autre avis, cf. P. CHARNEUX, *Phratrises et kômai d'Argos*, in *BCH*, 108 (1984), p. 207-227. — On a longtemps considéré que la tribu des *Hyrnethioi*, qui constitue manifestement un ajout aux trois tribus doriennes traditionnelles, était composée de ces éléments non-doriens (au moins depuis le V<sup>e</sup> siècle, cf. M. PIÉRART, *art. cit.*, p. 346, n. 5). C'est aujourd'hui très contesté : D. ROUSSEL, *Tribu et*

malheureusement indéterminé, la figure de Télésilla, qui a aidé à commémorer cet événement guerrier en gommant son caractère humiliant, se trouvait représentée dans le sanctuaire d'Aphrodite, non loin de l'assemblée. Outre les relations entre Arès et Aphrodite, peut-être cet aspect « politique » a-t-il déterminé le choix du sanctuaire de la déesse.

### 3. Aphrodite *Ourania* et Dionysos

Parmi les *notabilia* d'Argos, mais en dehors de tout contexte topographique<sup>78</sup>, Pausanias évoque un sanctuaire de Dionysos érigé par les Argiens après la réconciliation du dieu et du héros Persée contre lequel il avait combattu<sup>79</sup>. Par la suite, il aurait reçu l'épiclèse *Krésios* parce qu'Ariane fut ensevelie dans son sanctuaire. Le poète argien Lykéas raconte que, lors de la reconstruction du temple, on y trouva un cercueil de terre cuite, interprété comme celui de l'héroïne. Tout près du sanctuaire se trouve un temple d'Aphrodite *Ourania*<sup>80</sup>.

L'association Ariane-Dionysos est bien connue de la mythologie, mais, sur le plan du culte, le cas d'Argos semble faire exception, dans la mesure où le dieu devient explicitement « crétois », comme sa légendaire compagne<sup>81</sup>. Une telle épiclese pose évidemment la question des relations qui ont pu exister entre Argos et la Crète, d'autant qu'une tradition littéraire compte des Argiens parmi les colons de l'île<sup>82</sup>. Même si une telle colonisation ne peut être prouvée catégoriquement, bon nombre de Modernes tendent à l'accepter<sup>83</sup>, mais de là à déduire de l'épiclèse du dieu son origine crétoise, il y a une marge. W. Vollgraff la franchit, néanmoins, expliquant que la légende étio-

citée. *Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, 1976 (*Annales litt. de l'Univ. de Besançon*, 193. *Centre de Recherches d'Histoire ancienne*, 23), p. 247-249; M. PIÉART, *art. cit.* (n. 77), p. 347, n. 12.

<sup>78</sup> W. VOLLGRAFF, *op. cit.* (n. 82), p. 95, établit un lien entre l'Héra *Antheta* de l'agora d'Argos (PAUS., II, 22, 1) et l'Aphrodite du même nom que l'on vénérât à Cnossos (HÉSYCHIUS, s.v. Ἀνθεια [Latte, I, p. 176]). Il est impossible de se prononcer.

<sup>79</sup> PAUS., II, 23, 7.

<sup>80</sup> PAUS., II, 23, 8 : Κρησίου δὲ ὕστερον ὀνομάσθη, διότι Ἀριάδην ἀποθανοῦσαν ἔθαψεν ἐνταῦθα. Λυκέας δὲ λέγει κατασκευαζομένου δευτέρου τοῦ ναοῦ κεραμεῖαν εὐρεθῆναι σορόν, εἶναι δὲ Ἀριάδνης αὐτήν· καὶ αὐτός τε καὶ ἄλλους Ἀργείων ἰδεῖν ἔφη τὴν σορόν. πλησίον δὲ τοῦ Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης ναός ἐστιν Οὐρανίας.

<sup>81</sup> H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 223.

<sup>82</sup> Les sources sont rassemblées par W. VOLLGRAFF, *Le décret d'Argos relatif à un pacte entre Cnossos et Tylissos*, Amsterdam, 1948, p. 91, n. 2.

<sup>83</sup> Entre autres, W. VOLLGRAFF, *op. cit.* (n. 82), p. 91-102; A.J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, 1964, p. 154-165. *Contra* T. KELLY, *A History of Argos to 500 B.C.*, Minneapolis, 1976, p. 47-48. – J. DESHAYES, *Argos. Les fouilles de la Detras*, Paris, 1966 (*Études péloponnésiques*, 4), p. 248, affirme qu'Argos devait être en relation avec la Crète durant l'Helladique récent III A 1 (début du XIII<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Il se fonde sur d'« indiscutables parentés entre les tombes de la Deiras [l'acropole nord de la cité] et celles de Zafer Papoura ou de Mallia ». De surcroît, des vases de fabrication probablement minoenne ont été trouvés à la Deiras.

gique aurait mis en rapport Ariane avec le dieu dans le but d'expliquer une épiclèse dont l'origine exacte n'aurait plus été comprise<sup>84</sup>.

Quelle qu'en soit l'origine, la figure de Dionysos en Argolide est essentiellement marquée, sur le plan du mythe, par l'opposition manifestée par le héros Persée à l'introduction de son culte<sup>85</sup>, dans une perspective semblable à celle de l'antagonisme du dieu et de Penthée à Thèbes. Dieu venu d'ailleurs, Dionysos est finalement intégré au cœur de la cité et accrédite en son sanctuaire la tradition de ses amours avec Ariane<sup>86</sup>. Si l'on admet que le poète local Lykéas, sur lequel se fonde Pausanias, et Nonnos de Panopolis, l'auteur des *Dionysiaques* (V<sup>e</sup> siècle de notre ère), s'inspirent de la même tradition argienne, on peut supposer que la mort d'Ariane et son immortalisation parmi les astres tels que les raconte Nonnos dans sa description du conflit entre Persée et Dionysos<sup>87</sup> faisaient partie d'un patrimoine mythique argien.

Étant donné les relations étroites existant entre Ariane et Aphrodite<sup>88</sup>, la proximité de ces trois figures divines n'est sans doute pas fortuite et, sans Dionysos cependant, on en trouve un parallèle intéressant à Chypre. En effet, à Amathonte, une tombe d'Ariane occupait un bois dit « d'Ariane-Aphrodite ». Une tradition locale situait en ce lieu l'abandon de l'héroïne par Thésée et sa mort au cours d'un accouchement difficile. Les deux figures, héroïque et divine, symbolisent les stades successifs de l'histoire d'Ariane, dont Aphrodite incarne en l'occurrence l'aspect divin<sup>89</sup>. À Argos, la tombe d'Ariane est le signe de sa mort, mais la présence de Dionysos annonce son apothéose, sur arrière-fond crétois. Aphrodite *Ourania* avait peut-être un rôle à jouer dans cette configuration culturelle; en effet, si l'on se réfère à nouveau au récit de Nonnos, le caractère ouranien de la déesse n'est pas sans rappeler l'immortalisation de l'héroïne dans les astres<sup>90</sup>.

Les connotations orientales d'Adonis, elles, ne font aucun doute. À Argos, Pausanias a pu voir un οἶκημα où les femmes de la cité allaient pleurer le bel amant d'Aphrodite<sup>91</sup>. La présence du dieu est confirmée par une inscription de

<sup>84</sup> W. VOLLGRAFF, *op. cit.* (n. 82), p. 93-94. – L.R. FARNELL, *op. cit.* (n. 35), p. 116-117, considère la Crète comme l'origine possible du dieu. Pour M.P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*, Lund, 1950<sup>2</sup> [1921], p. 573-574, le dieu est d'origine thraco-phrygienne.

<sup>85</sup> PAUS., II, 20, 4; 22, 1.

<sup>86</sup> Sur les cultes d'Ariane, cf. M.P. NILSSON, *op. cit.* (n. 84), p. 525-528. Brève présentation par G. VAN HOORN, *Dionysos et Ariane*, in *Mnemosyne*, 12 (1959), p. 193-197.

<sup>87</sup> NONNOS, *Dion.*, XLVII, 656-666; 667-712. Cf. M. PIÉRART, *La mort de Dionysos à Argos*, in R. HÄGG (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, à paraître.

<sup>88</sup> Cf. *infra*, p. 349-350.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> NONNOS, *Dionysiaques*, XLVII, 667-712, évoque un culte conjoint d'Ariane et d'Héra. Sans doute le lien privilégié d'Héra et d'Argos explique-t-il l'introduction de ce thème chez Nonnos.

<sup>91</sup> PAUS., II, 20, 6 : καὶ Διός ἐστιν ἐνταῦθα ἱερὸν Σωτήρος καὶ παριοῦσιν ἐστὶν οἶκημα· ἐνταῦθα τὸν Ἄδωνιν αἱ γυναῖκες Ἀργείων ὀδύρονται. – Mentionnons pour mémoire un curieux texte de

l'époque romaine, ex-voto d'un certain Philon<sup>92</sup>. Les hommes lui manifestaient aussi, semble-t-il, une certaine dévotion. Samos serait peut-être le lieu de rencontre entre Adonis et les Argiens, puisque l'on y célébrait des Adonies, au moins à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., et que les rapports existant entre l'Héra d'Argos et la déesse samienne ont été mis en évidence<sup>93</sup>. La « demeure » où avaient lieu les Adonies argiennes se trouvait sans doute un peu en dehors de l'agora proprement dite, au nord-ouest, vers les premières pentes de la Larissa<sup>94</sup>. Il est tentant de rapprocher Adonis d'Aphrodite *Ourania* à laquelle il est le plus souvent associé<sup>95</sup>, mais l'ignorance dans laquelle le Périégète laisse son lecteur sur la situation exacte de ce sanctuaire de la déesse décourage toute hypothèse en ce sens<sup>96</sup>. De plus, les deux seules attestations du culte sont tardives.

#### 4. Aphrodite et Arès

À propos du sanctuaire de l'agora, les relations entre la déesse et le dieu de la fureur guerrière ont déjà été envisagées. Au dire de Pausanias, ils partageaient un temple situé en dehors de la ville, entre la porte Deiras et le fleuve Charadros<sup>97</sup> :

La route d'Argos à Mantinée n'est pas celle de Tégée, mais commence aux portes de la Deiras. Sur cette route s'élève un sanctuaire double, avec une entrée à l'ouest et l'autre à l'est. Dans celui-ci se trouve un *xoanon* d'Aphrodite, tandis qu'à l'ouest s'en trouve un d'Arès. Les statues sont, paraît-il, des consécration de Polynice et d'Argiens qui épousèrent sa cause au combat.

---

Ptolémée Héphestion cité dans la *Bibliothèque* de PHOTIOS (190), 153a, l. 12-15 : « après la mort d'Adonis, Aphrodite, dit-on, errait en le cherchant; elle le trouva à Argos, cité de Chypre, dans le sanctuaire d'Apollon *Érithios* ». Cf. O. MASSON, *La liste des villes de Chypre chez Pline l'Ancien* (V, 130), in *RDAC* (1986), p. 183-186, surtout p. 185.

<sup>92</sup> IG, IV, 582 : Φίλων ἀνέθηκε Ἀδώνιδι εὐχὴν.

<sup>93</sup> W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966, p. 112, 312. Hypothèse reprise par S. RIBICHINI, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma, 1981, p. 32. Aucun de ces ouvrages ne fait référence à l'inscription.

<sup>94</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia Libro II : La Corinzia e l'Argolide*, Napoli, 1986, p. 278-279.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, p. 21-24.

<sup>96</sup> R. GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 73), p. 208-209, faisant l'hypothèse que l'odéon pourrait être un de ces « théâtres sacrés » à l'orientale, propose dans un premier temps de situer dans ce coin de la cité l'habitat nommé par Pausanias pour les dévotions à Adonis, mais il abandonne aussitôt, avec raison, une telle supposition.

<sup>97</sup> PAUS., II, 25, 1 : ἡ δ'ἔς Μαντίνειαν ἄγουσα ἐξ Ἄργους ἐστὶν οὐχ ἥπερ καὶ ἐπὶ Τεγέαν, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν πυλῶν πρὸς τῇ Δειράδι. ἐπὶ δὲ τῆς ὁδοῦ ταύτης ἱερὸν διπλοῦν πεποιήται, καὶ πρὸς ἡλίου δύνοντος ἔσοδον καὶ κατὰ ἀνατολὰς ἐτέραν ἔχον. κατὰ μὲν δὴ τοῦτο Ἀφροδίτης κεῖται ἔξοanon, πρὸς δὲ ἡλίου δυσμᾶς Ἄρεως· εἶναι δὲ τὰ ἀγάλματα Πολυνείκουσιν λέγουσιν ἀναθήματα καὶ Ἀργείων, ὅσοι τιμωρήσοντες αὐτῷ συνεστρατεύοντο.

Or on sait par Thucydide que le fleuve Charadros était le lieu où se jugeaient les affaires relevant des campagnes militaires, avant l'entrée de l'armée dans la cité<sup>98</sup>. Peut-être le sanctuaire du dieu de la guerre et de la déesse de l'harmonie et de la concorde avait-il un quelconque rapport avec les procès en question. Cette hypothèse semble étayée par le fait que les deux divinités ne sont pas associées dans un temple traditionnel, mais en quelque sorte dos à dos dans leur cella respective, comme si leur localisation constituait un cheminement de la guerre à la concorde. En effet, l'orientation est-ouest indiquée par Pausanias implique que la partie consacrée à Arès « regardait » vers l'Arcadie, tandis qu'Aphrodite se tournait vers l'intérieur de l'Argolide<sup>99</sup>.

Ce type d'opposition complémentaire entre une déesse de l'intérieur et un dieu « extérieur » a été analysé par J.-P. Vernant à propos des relations entre Hestia et Hermès<sup>100</sup>. La transposition de ses conclusions, adaptée aux spécificités du couple divin Aphrodite-Arès, semble raisonnable et riche de perspectives. En effet, si Hermès et Hestia représentent respectivement le masculin orienté vers le dehors et le féminin vers le dedans sur le plan domestique<sup>101</sup>, on peut se demander si, dans le cas du culte argien, Arès et Aphrodite n'assument pas, à l'échelle de la cité, les rôles masculin et féminin, l'investissement guerrier hors-les-murs et la nécessaire concorde dans leur enceinte. C'est déjà dans ce sens qu'était apparue la possibilité d'une présence conjointe d'Aphrodite et d'Arès lors des *Hybristika*, cette célébration où, précisément, les rôles sont inversés<sup>102</sup>.

Le mythe étiologique de la dédicace des statues<sup>103</sup> – qui implique que le sanctuaire serait encore plus ancien – fait référence à l'expédition de Polynice et des sept chefs argiens contre Thèbes. C'est sans doute en tant que parents d'Harmonie – épouse de Cadmos, fondateur de Thèbes – qu'Arès et Aphrodite sont liés au nom de Polynice, qui aurait ainsi invoqué les dieux de sa cité avant de l'attaquer avec les Argiens<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> THUC., V, 60, 6. Cf. R.A. TOMLINSON, *op. cit.*, (n. 12), p. 208; M. PIÉRART, *Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias*, in *BCH*, 106 (1982), p. 142.

<sup>99</sup> W. VOLLGRAFF, in *BCH*, 31 (1907), p. 180-181, semble avoir retrouvé des traces du sanctuaire dont on lui a dit que, vers 1890, il comprenait encore un soubassement. Il se trouve « à droite de la route actuelle de Mantinée, à un quart d'heure de distance de l'ancienne porte de la Deiras ».

<sup>100</sup> J.-P. VERNANT, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1969, p. 97-143.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 104-105.

<sup>102</sup> Cette polarité masculin-féminin a déjà été mise en évidence à propos de la statue d'Antiope dans le sanctuaire d'Aphrodite à Sicyone. Cf. *supra*, p. 150-151.

<sup>103</sup> Les dieux apparaissent sur une monnaie d'époque romaine, cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *A Numismatic Commentary on Pausanias*, Chicago, 1964<sup>2</sup>, p. 41-42, pl. L, fig. L et LI : Arès casqué d'un côté, Aphrodite avec un dauphin de l'autre.

<sup>104</sup> Cf. F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 108-109, n. 1.

Aphrodite et Arès apparaissent en outre conjointement sur un document particulier. Il s'agit d'une inscription argienne datée des environs de 450 avant J.-C. et qui semble régler un différend entre deux cités crétoises, Cnossos et Tylissos, sous l'autorité d'Argos<sup>105</sup>. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un arbitrage, vu que la cité péloponnésienne est partie prenante<sup>106</sup>, mais plutôt d'une médiation qui concerne bon nombre de prescriptions religieuses<sup>107</sup>. Une des mesures évoque un sacrifice à Arès et Aphrodite offert par les prêtres de Cnossos, qui reçoivent une cuisse de chaque victime<sup>108</sup>. La thèse de Vollgraff, qui fait des deux cités crétoises des colonies d'Argos, implique l'existence d'une relation entre le culte jumelé d'Arès et d'Aphrodite près du Charadros et celui de Cnossos, que le savant hollandais concrétise dans l'affirmation de l'origine argienne du culte crétois<sup>109</sup>. Étant donné la fragilité des arguments en faveur de cette colonisation<sup>110</sup>, il est bien imprudent de trancher dans ce sens, au-delà de la constatation que le culte d'un dieu guerrier et d'une déesse semble être ancien à Cnossos<sup>111</sup> et que l'association Aphrodite-Arès est bien attestée en Crète, du moins à l'époque hellénistique<sup>112</sup>.

### Conclusion<sup>113</sup>

Hormis la déesse *Ourania*, dont on ignore la localisation, les Aphrodites urbaines se situent sur l'agora. Aphrodite *Niképhoros* apparaît dans le principal sanctuaire de la cité<sup>114</sup>, celui d'Apollon *Lykios*, et l'Aphrodite non autrement définie possède un lieu de culte particulier au pied de la Larissa. Même dans le

<sup>105</sup> W. VOLLGRAFF, *op. cit.* (n. 82); *SEG*, XI, 316; XV, 200; XXII, 264; XXV, 360; XXVI, 424; XXX, 354; R. MEIGGS, D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the fifth century B.C.*, Oxford, 1988<sup>2</sup> [1969], p. 99-105, n° 42.

<sup>106</sup> A.J. GRAHAM, *op. cit.* (n. 83), p. 155.

<sup>107</sup> C'est d'ailleurs l'assemblée préposée aux décisions en ces matières qui passe le décret : ἀλιαία ἀ τῶν ἱερῶν, VI, l. 44-45, cf. W. VOLLGRAFF, *op. cit.* (n. 83), p. 9.

<sup>108</sup> VI, l. 34-35 : τῶι Ἄρει καὶ τᾶφροδίται τὸν Κνωσί/ον ἱερέα θύεν, φέρειν δὲ τὸ σκέλος φεκάστῳ.

<sup>109</sup> W. VOLLGRAFF, *op. cit.* (n. 82), p. 73.

<sup>110</sup> Cf. *supra*, p. 165. – R. MEIGGS et D. LEWIS, *op. cit.* (n. 105), p. 104-105, évoquent l'existence éventuelle d'une structure fédérale à laquelle appartiendraient Argos, Cnossos et Tylissos, de même que d'autres cités, ce qui justifierait « l'arbitrage » argien dans un traité qui entend principalement protéger la position de Tylissos contre ses voisins plus puissants.

<sup>111</sup> Un grand pithos orientalisant (première moitié du VII<sup>e</sup> s. av. J.-C.) trouvé dans un tombeau représente une femme portant un diadème, et un guerrier casqué. Ch. KAROUZOU, *Eine Naxische Amphora des früheren siebenten Jahrhunderts*, in *JDAI*, 52 (1937), p. 181, a interprété les deux personnages comme le couple Aphrodite-Arès.

<sup>112</sup> À Cnossos, *ICret*, I, VIII, 4b, l. 14; IX, 1a, l. 27; à Istron, *ICret*, I, XIV, 2; à Lato, *ICret*, I, XVI, 5, l. 69-76; XXII, 2 : cf. J. BOUSQUET, *Le temple d'Aphrodite et d'Arès à Sta Lenikà*, in *BCH*, 62 (1938), p. 386-408, et la chronique de fouilles à la page 482.

<sup>113</sup> Sur la fête des Ἰσθρία célébrée à Argos en l'honneur d'Aphrodite, cf. *infra*, p. 390.

<sup>114</sup> PAUS., II, 19, 3.

temple hors-les-murs qu'elle partage avec Arès, c'est vers la cité qu'Aphrodite regarde, dans sa cella orientée vers l'est.

Les *xoana* d'Hermès et d'Aphrodite *Niképhoros* étaient probablement très anciens et formaient sans doute un couple divin en étroite relation avec les couples humains<sup>115</sup>. Pour le sanctuaire au pied de la Larissa, les fouilles archéologiques permettent de faire remonter à la fin du VII<sup>e</sup> siècle au moins l'origine d'un culte à cet endroit, mais il faut attendre la fin du V<sup>e</sup> siècle pour voir apparaître un temple sur le site. Quant au temple d'Aphrodite et d'Arès près du Charadros, le récit de la consécration de *xoana* par Polynice invite à y voir une implantation ancienne.

La place d'Aphrodite dans les mythes locaux des Danaïdes la met en relation avec le mariage, qui n'appartient donc pas exclusivement à la toute-puissante Héra argienne<sup>116</sup>. Mais il est surtout intéressant de voir se profiler Aphrodite dans l'énonciation mythique de l'inversion des valeurs de la cité et dans leur réaffirmation. La place d'Aphrodite et d'Arès dans les *Hybristika*, même si elle n'est pas aussi bien attestée qu'on le souhaiterait, semble néanmoins ériger les deux divinités en référence divine des deux pôles de la société que sont les hommes et les femmes. C'est peut-être également le cas pour leur culte conjoint en dehors de la cité.

---

<sup>115</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 92), p. 274; P. MARCHETTI, *art. cit.* (n. 77).

<sup>116</sup> Cf. F. DE POLIGNAC, *Argos entre centre et périphérie : l'espace culturel de la cité grecque*, in ASSR, 59 (1985), p. 55-63.

## Chapitre VI

### L'Argolide

#### 1. Épidaure

##### 1.1. L'Asclépieion

À Sicyone, le sanctuaire d'Aphrodite est voisin du sanctuaire d'Asclépios, voire enclavé en partie dans son enceinte<sup>1</sup>. Dans le grand sanctuaire d'Épidaure, la déesse est installée au sein même de l'enceinte sacrée du dieu guérisseur. Après la description du temple d'Asclépios, de la *tholos*, de certaines stèles mémorables, et la mention du théâtre de Polyclète, Pausanias introduit une séquence dont rien n'indique qu'elle soit exclusivement topographique<sup>2</sup> :

ἐντὸς δὲ τοῦ ἄλλους ναός τέ ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ ἄγαλμα Ἡπιόνης καὶ Ἀφροδίτης ἱερὸν καὶ Θέμιδος καὶ στάδιον...

À l'intérieur de l'*alsos* se trouvent un temple d'Artémis et une statue d'Épione, un sanctuaire d'Aphrodite et (un?) de Thémis, ainsi qu'un stade...

Les fouilles menées à la fin du siècle dernier sur le site ruiné ont permis d'identifier divers monuments, et notamment le temple d'Artémis, situé au sud-est de celui d'Asclépios<sup>3</sup>. Le stade est quant à lui visible au sud-ouest du

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 131, n. 21.

<sup>2</sup> PAUS., II, 27, 5. – Le voyageur décrit ensuite les embellissements apportés à l'enceinte sacrée par un Romain nommé Antonin qui a également aménagé les alentours du sanctuaire d'Apollon *Maléatas*, un très ancien édifice voisin de l'Asclépieion (II, 27, 6-7).

<sup>3</sup> P. CAVVADIAS, *Fouilles d'Épidaure*, Athènes, 1891; G. ROUX, *L'architecture de l'Argolide aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles av. J.-C.*, Paris, 1961 (*BEFAR*, 199), p. 201 sq.; D. MUSTI, M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro II : La Corinzia e l'Argolide*, Napoli, 1986, p. 304 : le culte pourrait remonter à la fin du V<sup>e</sup> siècle, tandis que le temple date seulement de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.



temple<sup>4</sup>. Situer le sanctuaire d'Aphrodite et celui de Thémis – à moins que ce ne soit celui d'Aphrodite et Thémis<sup>5</sup>? – est une entreprise plus complexe.

Soulignons tout d'abord qu'une inscription du III<sup>e</sup> siècle, remployée dans un mur récent et très mutilée, évoque le ναὸς d'Aphrodite<sup>6</sup>. On peut ainsi préciser l'expression utilisée par Pausanias : il s'agit bien d'un temple où, apparemment, seule Aphrodite était honorée. G. Roux<sup>7</sup> a étudié la question en détail, en envisageant les diverses possibilités d'une attribution à Aphrodite qu'offrent les bâtiments fouillés. Cavvadias avait d'abord reconnu son sanctuaire dans le temple ruiné au nord du complexe comprenant celui d'Asclépios<sup>8</sup>. L'ayant ensuite attribué à Thémis, il offrit en compensation un autre temple à Aphrodite, hors de l'Asclépieion proprement dit, vers le sanctuaire d'Apollon *Maléatas*<sup>9</sup>. G. Roux en est revenu à la première hypothèse de Cavvadias, car les dédicaces et les statues de la déesse ont été découvertes autour de l'édifice en question et, de surcroît, la description de Pausanias, même si elle ne se présente pas comme une séquence topographique stricte, invite à placer le temple à l'intérieur du sanctuaire d'Asclépios et non à ses marges<sup>10</sup>. Le bâtiment semble dater du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et se présentait sans doute comme un temple à trois degrés, tétrastyle, prostyle ou distyle *in antis* (7,42 x 13,56 m). Quant aux détails de l'élévation, on en est réduit aux hypothèses : la colonnade intérieure devait être disposée sur trois côtés de la cella, l'ordre architectural des colonnes extérieures reste inconnu, mais les colonnes intérieures devaient être ornées de chapiteaux corinthiens<sup>11</sup>.

Le temple considéré est à quelque 20 mètres du noyau culturel groupé autour d'Asclépios. De plus, l'édifice plus tardif situé entre les deux intègre des matériaux ayant appartenu à un bâtiment du III<sup>e</sup> siècle qui pourrait être un péribole ouvert au nord vers le sanctuaire d'Aphrodite. Il est donc possible d'attribuer le terme générique de ἱερόν utilisé par Pausanias à un sanctuaire formé d'une αὐλή ceinte d'une clôture monumentale, et d'un temple<sup>12</sup>. La

<sup>4</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *ibid.*

<sup>5</sup> Les traducteurs et commentateurs du passage considèrent généralement que Pausanias a vu deux temples distincts.

<sup>6</sup> *IG*, IV<sup>2</sup>, 107, l. 11-12 : τοῦ ναοῦ τᾶς Ἀφρο[ο]ιδίτας - - -]. Il y est notamment question de la toiture du temple. Cf. G. ROUX, *op. cit.* (n. 3), p. 250.

<sup>7</sup> G. ROUX, *op. cit.* (n. 3), p. 223-252.

<sup>8</sup> P. CAVVADIAS, *op. cit.* (n. 3).

<sup>9</sup> G. ROUX, *op. cit.* (n. 3), p. 241.

<sup>10</sup> *Ibid.* R.A. TOMLINSON, *Epidaurus*, London, 1983, p. 47, cité par D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 304, attribue ce temple à Thémis.

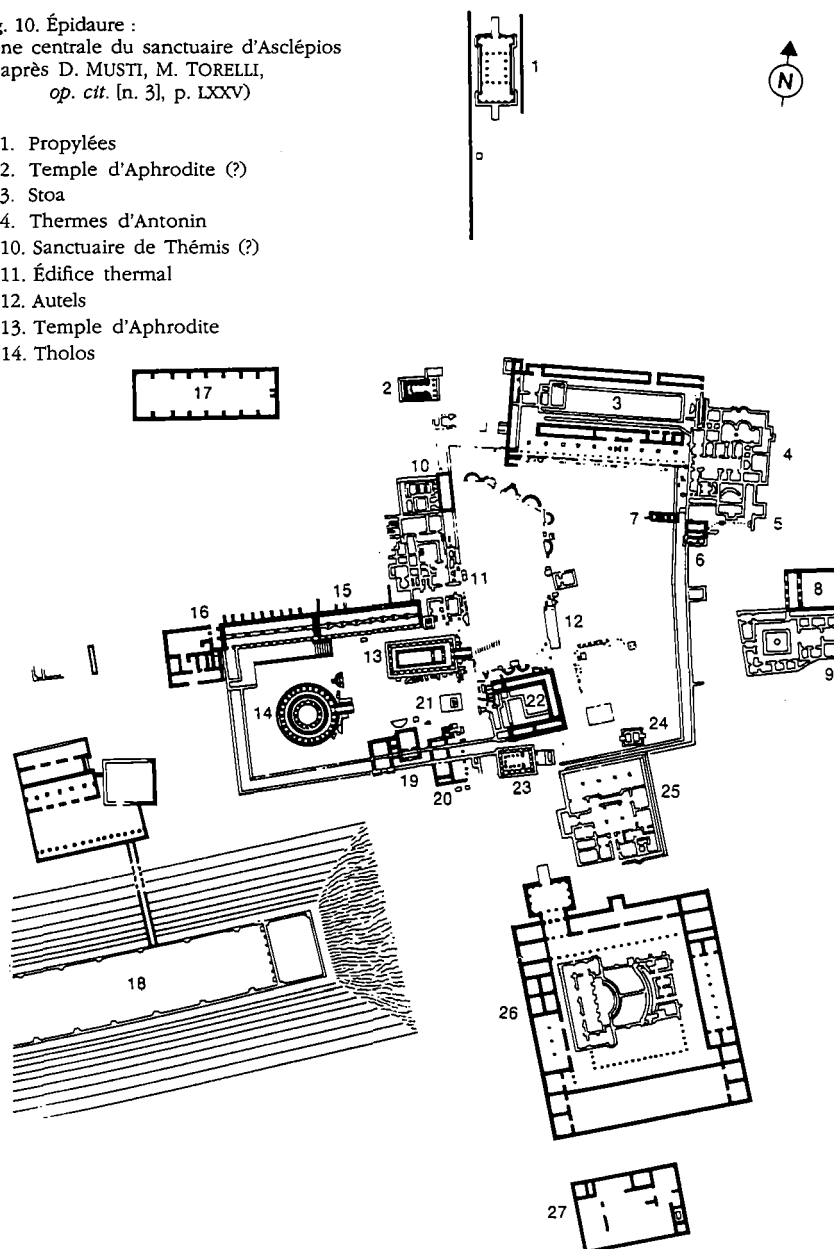
<sup>11</sup> G. ROUX, *op. cit.* (n. 3), p. 241-246.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 246-249.

cour devait accueillir des autels; cinq ont été repérés, dont un autel double portant une inscription : Ἀφροδίτας Μιλιχίας. Δι[ὸς Μιλιχίου]<sup>13</sup>.

Fig. 10. Épidaure :  
Zone centrale du sanctuaire d'Asclépios  
(d'après D. MUSTI, M. TORELLI,  
*op. cit.* [n. 3], p. LXXV)

1. Propylées
2. Temple d'Aphrodite (?)
3. Stoa
4. Thermes d'Antonin
10. Sanctuaire de Thémis (?)
11. Édifice thermal
12. Autels
13. Temple d'Aphrodite
14. Tholos



<sup>13</sup> IG, IV<sup>2</sup>, 282 (datée IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Cf. P. CAVVADIAS, *op. cit.* (n. 3), n° 125; G. ROUX, *op. cit.* (n. 3), p. 249 et pl. 72, 4.

D'autres dédicaces à la déesse ont été découvertes, s'échelonnant du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au III<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>14</sup>. Outre l'épiclèse *Milichia* déjà mentionnée, Aphrodite est appelée *Ourania*<sup>15</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Étant donné que Pausanias ne qualifie pas la déesse, il est difficile d'affirmer qu'Aphrodite portait une épiclese particulière dans l'Asclépieion. On croira volontiers que chaque dédicant, en l'absence de précision officielle, nommait la divinité selon ses vœux. Cette Aphrodite *Milichia*, la douce, connaît un parallèle à Métaponte, une dédicace datée des IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> siècles avant J.-C.<sup>16</sup> Si la restitution du nom de Zeus *Milichios* qui l'accompagne est correcte, l'analogie avec le dieu, fréquemment qualifié ainsi, permet de préciser les qualités de la déesse requise par cette épiclese. Zeus *Meilichios* est, en effet, une divinité chthonienne pourvoyeuse d'abondance, souvent représentée sous la forme d'un serpent<sup>17</sup>. L'appellation de «doux» et de «douce» attribuée au couple divin est manifestement propitiatoire et s'inscrit aisément dans le cadre général du sanctuaire d'Asclépios. Quant à *Ourania*, nous y reviendrons<sup>18</sup>.

Artémis, Thémis et Aphrodite occupent donc une place privilégiée autour du temple d'Asclépios. On a déjà remarqué la faveur dont jouissent auprès du dieu les divinités féminines liées à la fécondité et à la fertilité<sup>19</sup>. Épidaure fournit une autre illustration de cette proximité porteuse de sens. En ce qui concerne Aphrodite, tant Athènes que Mégare et Sicyone, jusqu'à présent, connaissent un tel voisinage.

En 1886, la fouille a dégagé dans les bains romains, au nord-est du temple d'Asclépios, une statue féminine, grandeur nature, vêtue d'une tunique et d'un manteau, portant une épée au côté – les lanières croisées sur sa poitrine seules l'attestent aujourd'hui. Peut-être la main gauche, dressée, tenait-elle une lance<sup>20</sup>. Il doit s'agir d'une bonne copie d'un original grec du début du IV<sup>e</sup>

<sup>14</sup> *IG*, IV<sup>2</sup>, 280 : 'Αφροδίτα[ι ὁ δεῖνα (?) κατὰ] / μαντείαν [ἀνέθηκε] (autel daté du II<sup>e</sup> ou du I<sup>er</sup> s. av. J.-C.); *IG*, IV<sup>2</sup>, 281 : Σωσικλῆς Ἀριστοκλέ[ος] Ἀφροδίται (autel s.d.); *IG*, IV<sup>2</sup>, 283 : Ἀφροδίτας Ὀρανίας (autel du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.). On a également retrouvé une statue de la déesse dédiée à Asclépios par un prêtre du dieu : *IG*, IV<sup>2</sup>, 457 : Ἀφρικανὸς ὁ ἱερεὺς τὸ γ' / Ἀσκληπειῶ τὴν Ἀφροδεί/την. – L'inscription *IG*, IV<sup>2</sup>, 106, longtemps considérée comme un relevé de comptes concernant l'Aphrodision, ne semble mentionner qu'incidemment le sanctuaire de la déesse (l. 22-23) : cf. G. ROUX, *op. cit.* (n. 3), p. 250-252.

<sup>15</sup> *IG*, IV<sup>2</sup>, 283 (cf. note précédente).

<sup>16</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, *Dedica Metapontina ad Afrodite*, in *PP*, 249 (1989), p. 471-472 (= *SEG*, XXXVIII, 997). On trouve, dans l'*Anthologie palatine*, l'épithète qui qualifie Cypris : V, 226.

<sup>17</sup> A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Greek Religion*, II, 2, Cambridge, 1925, p. 1091-1160 (Appendix M), estime que Zeus *Meilichios* est l'*Agathos daimôn* par excellence; F. PFISTER, art. *Meilichioi Theoi*, in *RE*, XV, 1 (1931), c. 341-345.

<sup>18</sup> Cf. *infra*, p. 437-438.

<sup>19</sup> Cf. Christa BENEDUM, *Asklepios und Demeter*, in *JDAI*, 101 (1986), p. 137-157.

<sup>20</sup> A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II 1 (1984), p. 36, n° 243. – D'après D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 304, les Aphrodites de l'Asclépieion relèvent toutes plus ou moins du type de l'Aphrodite de Fréjus, qui se retrouve à Trézène. – Sur ces types statuaires, cf. l'inventaire

siècle avant J.-C. en laquelle on a généralement reconnu Aphrodite<sup>21</sup>. Nous reviendrons sur le type iconographique de l'Aphrodite en armes<sup>22</sup>.

## 1.2. La cité

Dans l'énumération de monuments dignes de mémoire au cœur de la cité des Épidauriens, Pausanias évoque notamment un τέμενος d'Asclépios comprenant des statues du dieu et d'Épione, son épouse, des temples de Dionysos et d'Artémis chasseresse, et un sanctuaire d'Aphrodite<sup>23</sup>.

En 1951, I. Papadémétrios a trouvé une dédicace à Aphrodite Ἐρυμία, remployée dans le mur d'un bâtiment paléochrétien sur l'ancienne acropole<sup>24</sup>. Cette Ἐρυμία, si l'on s'en tient à la signification de son nom, protégeait la fortification et secondait dès lors l'Athéna *Kissaia* de la citadelle, que mentionne Pausanias<sup>25</sup>. Quant à savoir si cette Aphrodite est identique à la déesse dont le voyageur mentionne le sanctuaire, il est difficile de se prononcer, mais ce n'est pas à exclure<sup>26</sup>. Il se pourrait que le sanctuaire de la déesse ait été localisé sur l'une des deux éminences de l'acropole<sup>27</sup>, ce qui justifierait son épyclèse et expliquerait que Pausanias y fasse référence indépendamment du *xoanon* d'Athéna, situé sur la deuxième colline. À moins qu'il ne s'agisse du beau temple en poros dont les restes ont été découverts à l'ouest de l'acropole<sup>28</sup>. Quant aux fonctions que sous-entend une telle épyclèse, elles rejoignent celles que nous avons pressenties derrière l'Aphrodite armée de Corinthe, qui accordait sa protection à la cité<sup>29</sup>.

d'Elpida MITROPOULOU, *Ἡ λατρεία τῆς Ἀφροδίτης στὴν Ἐπίδαυρον*, in *Peloponnesiaka*, 18 (1989-1990), p. 266-272.

<sup>21</sup> F. CROISSANT, *Une Aphrodite méconnue du début du IV<sup>e</sup> siècle*, in *BCH*, 95 (1971), p. 75, n. 14; 84-85 et n. 50; J. FLEMBERG, *Venus armata*, Stockholm, 1991, p. 46-56.

<sup>22</sup> Cf. *infra*, p. 450-454.

<sup>23</sup> PAUS., II, 29, 1 : τέμενος δὴ ἐστὶν Ἀσκληπιοῦ καὶ ἀγάλματα ὁ θεὸς αὐτὸς καὶ Ἠπιόνη, γυναῖκα δὲ εἶναι τὴν Ἠπιόνην Ἀσκληπιοῦ φασι· ταῦτά ἐστιν ἐν ὑπαίθρῳ λίθου Παρίου. ναοὶ δὲ ἐν τῇ πόλει καὶ Διονύσου καὶ Ἀρτέμιδος ἐστὶν ἄλλος [ἄλλος Siebelis, repris par Musti-Torelli]· εἰκάσαις ἂν θηρεύουση τὴν Ἄρτεμιν. Ἀφροδίτης τε ἱερὸν πεποιήται.

<sup>24</sup> I. PAPADEMETRIOS, in *PAE* (1951), p. 212; N. PAPACHATZIS, *Πανσανίου Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος*, II, Athènes, 1976<sup>2</sup>, p. 220-221; D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 307.

<sup>25</sup> PAUS., II, 29, 1.

<sup>26</sup> D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 307, ont fait l'hypothèse que la déesse du ἱερὸν était peut-être une déesse *Limenia* comme à Hermione (cf. *infra*, p. 186-187), tandis que l'*Ἐρυμία* aurait eu un autel sur l'acropole. Mais c'est Héra qui, à Épidaure, protège les marins (PAUS., II, 29, 1), et rien n'empêche de concevoir que les deux témoignages concernent le même sanctuaire.

<sup>27</sup> A. FRICKENHAUS, W. MÜLLER, *Aus der Argolis*. III : *Epidauria*, in *MDAI(A)*, 36 (1911), p. 29.

<sup>28</sup> *Ibid.*.

<sup>29</sup> Cf. *supra*, p. 103, 127.

## 2. Égine

Située en face d'Épidaure, Égine est aujourd'hui essentiellement connue pour les restes plus que suggestifs du superbe temple d'Aphaia. Mais aux alentours de la cité antique et de son double port, nombre de sanctuaires étaient installés. Le port marchand était le principal lieu de mouillage, donc le plus fréquenté, et dans ses environs se trouvait un temple d'Aphrodite<sup>30</sup>. Pausanias fait également état de l'existence d'un port « caché », « secret » (κρυπτός)<sup>31</sup>, qui devait être le port militaire, situé plus au nord<sup>32</sup>.

On a longtemps identifié le site de ce sanctuaire avec l'emplacement où une colonne s'élevait encore au début de ce siècle<sup>33</sup>. Lorsque la fouille eut mis au jour dans les ruines du temple ce que P. Wolters interprétait alors comme une borne portant l'inscription [Ἄ]φροδίτ[α] / Ἐπιλιμεν[ία], cette hypothèse sembla se confirmer<sup>34</sup>. Or cette « borne » serait en réalité une ancre votive – datable du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>35</sup> –, et le temple en question est celui d'Apollon, car la colonne s'élève à côté de l'ancien port « secret » et non du port marchand. L'erreur d'attribution résulte indubitablement d'une mauvaise lecture de Pausanias et d'une confusion entre les deux ports. Le site du temple d'Aphrodite, quant à lui, reste indéterminé, mais la déesse était manifestement la protectrice des installations portuaires et de la navigation.

Des Aphrodisies étaient célébrées dans l'île, si l'on en croit Plutarque. En effet, dans ses *Questions grecques*, le moraliste demande « Qui sont les *monophages* d'Égine ? »<sup>36</sup> et présente une explication de ce curieux nom. Au retour du siège troyen, les Éginètes revinrent bien moins nombreux qu'ils n'étaient partis, et les quelques rescapés retrouvèrent leurs proches qui n'osèrent trop manifester leur joie. Festins et réjouissances eurent donc lieu dans le secret des maisons.

<sup>30</sup> PAUS., II, 29, 6 : πλησίον δὲ τοῦ λιμένος ἐν ᾧ μάλιστα ὀρμίζονται ναὸς ἐστὶν Ἀφροδίτης. Le port semble être représenté sur une monnaie impériale : F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, Chicago, 1964 [1885-1887], p. 44-45, pl. L, I : les auteurs se prononcent en faveur d'une représentation du port marchand parce qu'un temple y figure également; or, près du port « secret », Pausanias ne mentionnerait qu'un théâtre. Cependant les temples d'Apollon, d'Artémis et de Dionysos s'élevaient également à proximité (II, 30, 1).

<sup>31</sup> PAUS., II, 29, 11

<sup>32</sup> Cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 309.

<sup>33</sup> Avant la fouille : G. HIRSCHFELD, art. *Aigina*, in *RE*, I, 1 (1894), col. 964.

<sup>34</sup> P. WOLTERS, in *Hellas*, 4 (1924), 5/6, 7, p. 71-72, cité in *BCH*, 48 (1924), p. 460; *ID.*, *Ausgrabungen am Aphroditetempel in Aigina 1924*, in *Gnomon*, 1 (1925), p. 46-49.

<sup>35</sup> Cf. G. WELTER, *Aeginetica XV*, in *AA*, 53 (1938), p. 489-490 et p. 497, fig. 11; *SEG*, XI, 18 (voir *AA*, 44 [1929], p. 267-268); XXVIII, 1596; G. WELTER, *Aigina*, Berlin, 1938, p. 49-50. Cf. en dernier lieu P.A. GIANFROTTA, *First Elements for the dating of stone anchor stocks*, in *The Intern. Journal of Nautical Archaeology*, 6 (1977), p. 288-289. Il estime peu vraisemblable que le nom porté par l'ancre soit celui du bateau plutôt que l'expression de la dédicace (p. 292, n. 5).

<sup>36</sup> PLUT., *Quest. gr.*, 44 (*Mor.*, 301e-f).

C'est donc en simulation de ces circonstances qu'ils font en l'honneur de Poséidon une fête<sup>37</sup> appelée «thiasés», pendant laquelle ils festoient entre eux, en silence, pendant seize jours, et pas un esclave n'est présent. Ensuite, après avoir célébré les Aphrodisies, ils achèvent la fête. D'où leur nom de «mangeurs solitaires»<sup>38</sup>.

La fête que décrit Plutarque a manifestement un caractère familial puisque chacun célèbre le dieu dans le secret de sa maison. Compte tenu de cette particularité, M.P. Nilsson<sup>39</sup> a comparé les *Poséidonia* d'Égine avec la fête gentilice des Apatouries, d'autant plus que le nom de «thiasés» était originellement attribué, à Athènes du moins, à des groupements internes aux phratries<sup>40</sup>. L'hypothèse est pertinente et, en l'absence de tout autre témoignage significatif<sup>41</sup>, la seule envisageable, même si les modalités de cette célébration, au vu du récit qui la fonde, ne peuvent être précisées. La fête des Apatouries sert habituellement de cadre à l'agrégation des jeunes gens au sein des phratries et à la présentation des jeunes mariées à la famille de leur mari<sup>42</sup>. On a vu qu'à Athènes, même si Aphrodite n'était pas explicitement présente lors de la fête, elle était concernée par la sexualité des jeunes gens<sup>43</sup>. Néanmoins, à Égine, c'est tout à la fin de la fête en l'honneur de Poséidon que les Aphrodisies sont célébrées, pour en signifier le terme. Il s'agissait dès lors vraisemblablement d'un banquet où étaient conviées des hétaires – Athénée semble en effet indiquer que les courtisanes appréciaient les *Poséidonia* d'Égine<sup>44</sup> – un peu à la manière de ces réunions festives sous l'égide de la déesse qui rassemblaient les magistrats sortis de charge<sup>45</sup>.

Une telle interprétation a cependant le désavantage d'occulter complètement le rôle que remplissaient Aphrodite et Poséidon dans le contexte marin

<sup>37</sup> C'est une des traductions possibles de θυσία, que nous avons choisie aussi pour un autre passage de Plutarque à propos du Léchaion, port de Corinthe (cf. *supra*, p. 95, n. 17).

<sup>38</sup> *Ibid.*, 301f : ταῦτ' οὖν ἀπομιμούμενοι τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἄγουσι τοὺς καλουμένους 'θιάσους', ἐν ἧ καθ' αὐτοὺς ἐφ' ἡμέρας ἑκαταίδεκα μετὰ σιωπῆς ἐστιῶνται, δοῦλος δ' οὐ πάρεστιν· εἴτα ποιήσαντες Ἀφροδίσια διαλύουσι τὴν ἑορτήν· ἐκ δὲ τούτου 'μονοφάγοι' καλοῦνται.

<sup>39</sup> M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 73-74.

<sup>40</sup> F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909, p. 17. Le terme se serait ensuite appliqué à des rassemblements de caractère religieux : HARPOCR., s.v. θιάσος (Meineke, p. 156)· τὸ ἀθροιζόμενον πλῆθος ἐπὶ τελετῇ καὶ τιμῇ θεῶν. Cf. aussi SOLON, fr. 342a Martina (*Solon*, Roma, 1968, p. 167).

<sup>41</sup> ATHÉNÉE, XIII, 588e, dit qu'Aristippe resta deux mois à Égine avec la courtisane Laïs pendant la fête de Poséidon et que Phryné joua à l'Aphrodite Anadyomène à cette occasion (590f).

<sup>42</sup> J. LABARBE, *L'âge correspondant au sacrifice du κούρειον et les données historiques du sixième discours d'Isée*, in *BAB*, 39 (1953), p. 364-365.

<sup>43</sup> Cf. *supra*, p. 38, 81.

<sup>44</sup> Cf. *supra*, n. 41.

<sup>45</sup> Cf. *infra*, p. 403-408.

dont le récit étiologique de la fête semble pourtant souligner l'importance. Le caractère elliptique du témoignage de Plutarque ne permet pas d'en dire plus.

### 3. Trézène

La cité se situe en face d'Athènes, de l'autre côté du golfe Saronique, et maintes traditions mythiques de sa prestigieuse voisine se reflètent comme dans un miroir au cœur de la patrie des Trézéniens. Il n'est pas jusqu'à la tradition du conflit entre Athéna et Poséidon pour la possession du territoire qui ne se retrouve à Trézène<sup>46</sup>.

Les rapports les plus marquants entre l'histoire mythique d'Athènes et celle de Trézène tournent autour de la geste de Thésée, dont l'importance ira croissant à Athènes à partir de la fin du VI<sup>e</sup> siècle. On a déjà pu constater cette parenté à propos du sanctuaire d'Aphrodite ἐφ' Ἰππολύτῳ au flanc sud de l'Acropole d'Athènes, «là d'où l'on peut voir Trézène»<sup>47</sup>.

#### 3.1. Aphrodite *Kataskopia*

Pausanias a visité le témenos extra-urbain d'Hippolyte<sup>48</sup>, un large complexe comprenant un temple et une statue très ancienne. Il est remarquable que la tradition ait conservé le nom de Diomède attaché à la fondation du culte, signe manifeste de l'influence d'Argos sur la cité<sup>49</sup>. Le héros argien aurait également fondé là le sanctuaire d'Apollon *Épibatérios* en action de grâce, après avoir échappé à la tempête qui décima la flotte achéenne au retour de Troie<sup>50</sup>. Quant à Damia et Auxésia, deux vierges également honorées à Épidaure et à Égine<sup>51</sup>, la tradition locale les fait venir de Crète, et leur culte, dans le sanctuaire d'Hippolyte, est sans doute très ancien. Dans le petit temple dédié à Hippolyte, les résidus sacrificiels sont datés de l'époque géométrique à la période hellénistique<sup>52</sup>, ce qui atteste la longévité du culte rendu à ce dieu local dont les Trézéniens refusaient d'accepter le statut de héros mortel attesté par le mythe<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> PAUS., II, 30, 6. – Deux fils du héros Trézène, Anaphlyste et Sphéttos, auraient fondé les deux dèmes attiques qui portent leurs noms : PAUS., II, 30, 9.

<sup>47</sup> Cf. *supra*, p. 40-46.

<sup>48</sup> PAUS., II, 32, 1-4. Cf. la description de D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3) p. 320-322.

<sup>49</sup> S. WIDE, *De sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum*, Uppsala, 1887, p. 81.

<sup>50</sup> PAUS., II, 32, 2. – Cf. *SEG*, XXXIX, 1845.

<sup>51</sup> Peut-être à Sparte également. Cf. S. WIDE, *op. cit.* (n. 49), p. 61-65.

<sup>52</sup> G. WELTER, *op. cit.* (n. 35), p. 34; D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 320.

<sup>53</sup> PAUS., II, 32, 1.

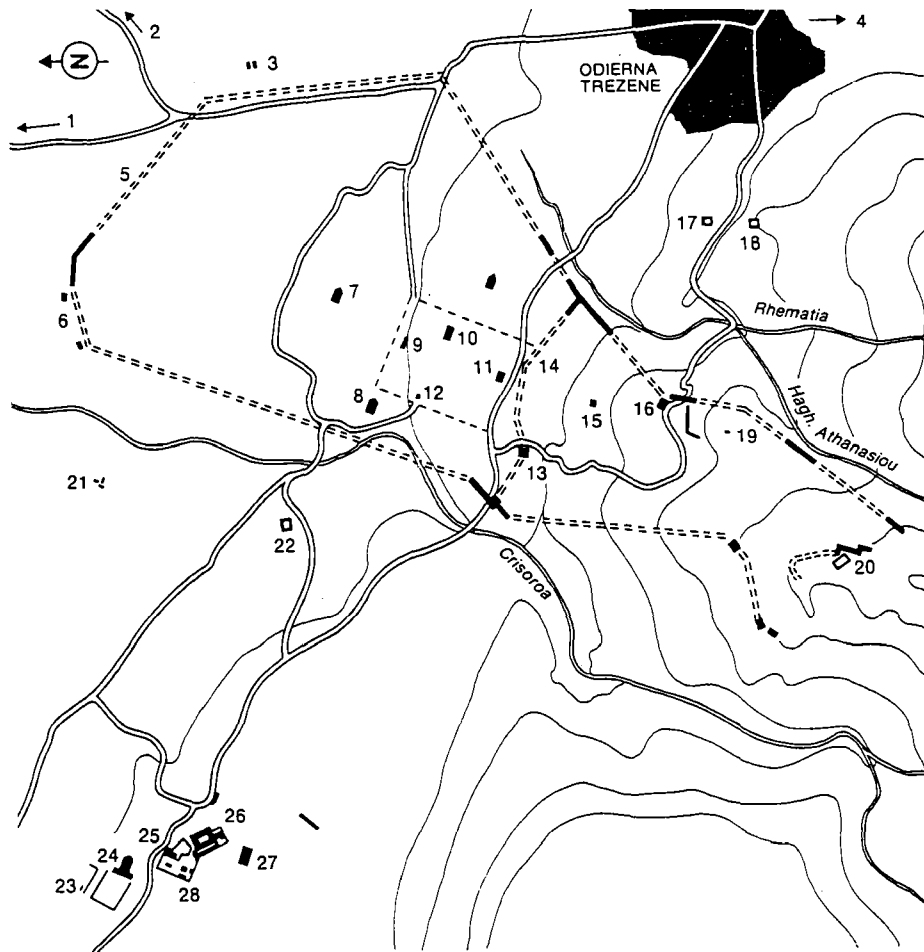


Fig. 11. Plan de la cité de Trézène  
(d'après D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* [n. 3], p. LXXXII)

- |                                    |                                  |                                 |
|------------------------------------|----------------------------------|---------------------------------|
| 1. Route vers Méthana              | 11. Temple des Muses             | 21. Tombe romaine               |
| 2. Route vers Pogon                | 12. Apollon <i>Thearios</i>      | 22. Tombe archaïque             |
| 3. Tombe                           | 13. Tour                         | 23. Stade                       |
| 4. Route vers Aphr. <i>Nymphia</i> | 14. Diateichisma                 | 24. Église                      |
| 5. Rempart de la cité              | 15. Isis                         | 25. Aphrodite <i>Kataskopia</i> |
| 6. Tombe romaine                   | 16. Aphrodite <i>Akraia</i>      | 26. Asclépieion                 |
| 7. Haghia Soteira                  | 17. Poséidon <i>Phytalmios</i>   | 27. Temple d'Asclépios          |
| 8. Haighiannis                     | 18. Déméter <i>Theismophoros</i> | 28. Sanctuaire d'Hippolyte      |
| 9. Portique                        | 19. Temple de Pan                |                                 |
| 10. Artémis <i>Soteira</i>         | 20. Athéna <i>Sibentias</i>      |                                 |



Et Pausanias d'enchaîner avec la description de l'autre partie de l'enceinte où se trouve le stade au-dessus duquel a été érigé un temple d'Aphrodite *Kataskopia*, « celle qui observe »<sup>54</sup>. La légende étiologique de l'épiclèse s'inscrit dans la geste « théséenne » où fut intégré le jeune homme : Phèdre, éperdument amoureuse, le regardait s'exercer sur le stade depuis le sanctuaire de la déesse où pousse encore un myrte dont les feuilles sont percées de petits trous, signes de la fébrilité de l'amante insatisfaite<sup>55</sup>. Le myrte se trouve non loin de la tombe de Phèdre et du μνήμα d'Hippolyte<sup>56</sup>, que Pausanias semble avoir vu, malgré le refus des Trézéniens de le montrer.

Le stade en question a été identifié<sup>57</sup>, de même qu'un gymnase « d'Hippolyte ». Quant au temple d'Aphrodite, sans doute se situait-il à l'endroit où se trouvent aujourd'hui les ruines de l'ancien *Ēpiskopi* de Trézène<sup>58</sup> dans la maçonnerie duquel on a trouvé remployées une colonne antique et la dédicace d'un père et de son fils (II<sup>e</sup> siècle après J.-C.), sans mention, malheureusement, de la divinité concernée<sup>59</sup>.

Étant donné que le nom d'Hippolyte est sans doute venu se greffer sur une divinité locale ancienne, en attirant dans son sillage tout l'appareil mythique le concernant, on peut se demander si le culte rendu à Aphrodite est antérieur à cette adaptation mythique ou bien si la déesse a naturellement pris place au côté du jeune héros qui rejetait ses pouvoirs. Il nous semble que la première suggestion est la bonne. En effet, si le mythe avait été aussi déterminant, Artémis aurait dû trouver place auprès de son fervent sectateur. De surcroît, à quel titre un Apollon protecteur des marins se serait-il inscrit dans ce cycle légendaire? Sans qu'il soit possible d'en déterminer l'origine exacte<sup>60</sup>, ces cultes autour d'Hippolyte avaient sans doute une spécificité indépendante et on ne peut contester l'ancienneté tant du culte du dieu/héros (?), auquel Hippolyte s'est substitué, que de celui d'Apollon. Il faut encore souligner qu'une tradition légendaire, reprise dans l'*Alexandra* de

<sup>54</sup> PAUS., II, 32, 3 : κατὰ δὲ τὸ ἕτερον τοῦ περιβόλου μέρος στάδιόν ἐστιν Ἴππολύτου καλούμενον καὶ ναὸς ὑπὲρ αὐτοῦ Ἀφροδίτης Κατασκοπίας.

<sup>55</sup> *Ibid.* : αὐτόθεν γάρ, ὅποτε γυμνάζοιτο ὁ Ἴππόλυτος, ἀπέβλεπεν ἐς αὐτὸν ἐρῶσα ἡ Φαίδρα. ἐνταῦθα ἔτι πεφύκει ἡ μυρσίνη, τὰ φύλλα ὡς καὶ πρότερον ἔγραψα ἔχουσα τετραπημένα· καὶ ἡνίκα ἠπορεύετο ἡ Φαίδρα καὶ ῥαστώνην τῷ ἔρωτι οὐδεμίαν εὔρισκεν, ἐς ταύτης τὰ φύλλα εἰσιναμῶρει τῆς μυρσίνης.

<sup>56</sup> *Ibid.* : ἔστι δὲ καὶ τάφος Φαίδρας, ἀπέχει δὲ οὐ πολὺ τοῦ Ἴππολύτου μνήματος· τὸ δὲ οὐ πόρρω κέχασται τῆς μυρσίνης.

<sup>57</sup> G. WELTER, *op. cit.* (n. 35), p. 37.

<sup>58</sup> Ph.-E. LEGRAND, *Antiquités de Trézène. Notes de topographie*, in *BCH*, 29 (1905), p. 292-293, qui va même jusqu'à suggérer que le nom conserve peut-être un souvenir de la dénomination antique : *Ēpiskopi* - *Kataskopia*.

<sup>59</sup> *IG*, IV, 781. – D'après G. WELTER, *op. cit.* (n. 35), p. 38, on aurait là une trace de la pratique orientale de consacrer des colonnes dans les temples, d'autant qu'Eutychon, le père, était peut-être syrien.

<sup>60</sup> Sur l'hypothèse de W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, p. 111-118, cf. *supra*, p. 45, n. 166.

Lycophron, attribue à la colère d'Aphrodite les malheurs de Diomède qui avait blessé la déesse. Or les vers de Lycophron – il est vrai obscurs et complexes – qui réduisent la mention de la divine à une simple épithète font d'Aphrodite «la Trézénienne» quand ils évoquent les infortunes de Diomède<sup>61</sup>. Même si un tel témoignage est difficile à interpréter, il vient s'inscrire dans la continuité de celui de Pausanias qui relie au héros argien les cultes d'Hippolyte et d'Apollon. Aphrodite faisait peut-être partie d'une même séquence mythique en rapport avec Diomède, avant que les amours malheureuses de Phèdre et d'Hippolyte ne prennent le pas.

S. Wide<sup>62</sup> a jadis émis l'hypothèse que le mythe autour d'Hippolyte cachait un archétype très ancien de l'histoire d'Aphrodite et d'Adonis : un jeune homme convoité par deux déesses et qui finit par mourir, pour ressusciter ensuite. Entre autres éléments, le myrte du sanctuaire de la déesse rappellerait Smyrna ou Myrrha, la mère d'Adonis, par le rapprochement entre *σύρνα*, *μύρρα* et *μυρσίνη*. Cette hypothèse a été reprise récemment dans l'édition italienne de Pausanias par Musti et Torelli<sup>63</sup>. Même s'il est difficile de saisir toutes les implications de cette vision sur le culte, Hippolyte semble bien être un de ces jeunes dieux destinés à mourir et à revivre ensuite<sup>64</sup>. Asclépios était censé avoir ressuscité le jeune homme et, à Trézène, le dieu guérisseur n'est pas loin : son temple s'élève juste à côté du sanctuaire d'Hippolyte, et les Trézéniens affirment même que la statue que l'on y voit est, non pas celle du dieu, mais bien celle d'Hippolyte en personne<sup>65</sup>. Néanmoins, le parallèle avec Adonis s'arrête à la mort du héros; rien ne permet d'affirmer qu'Aphrodite aurait tenu envers le jeune dieu la même place qu'elle occupait au côté d'Adonis.

### 3.2. Aphrodite *Akraia*

Au sud de l'agora, s'élève l'acropole avec son temple d'Athéna *Stbénias*<sup>66</sup>. En redescendant vers le cœur de la cité se trouvent un sanctuaire de Pan, un temple d'Isis et un d'Aphrodite *Akraia*<sup>67</sup> :

<sup>61</sup> LYC., *Alex.*, 610-614 et les scholies au passage.

<sup>62</sup> S. WIDE, *op. cit.* (n. 49), p. 86-87.

<sup>63</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 321. – J. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, III, London, 1913, p. 28, l'avait mentionnée prudemment («it has been suggested»).

<sup>64</sup> W. BURKERT, *op. cit.* (n. 60), p. 111-112.

<sup>65</sup> PAUS., II, 32, 4.

<sup>66</sup> PAUS., II, 32, 5.

<sup>67</sup> PAUS., II, 32, 6 : κατιόντων δὲ αὐτόθεν Λυτηρίου Πανός ἐστιν ἱερόν· Τροϊζηνίων γὰρ τοῖς τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν ἔδειξεν ὄνειρατα ἃ εἶχεν ἄκεσιν λοιμοῦ πιέσαντος <τὴν Τροϊζηνίαν>, Ἀθηναίους δὲ μάλιστα. διαβὰς δὲ καὶ [ἐς τὴν Τροϊζηνίαν] ναὸν <ἄν> ἴδοις Ἴσιδος καὶ ὑπὲρ αὐτὸν Ἀφροδίτης Ἀκραίας· τὸν μὲν ἄτε ἐν μητροπόλει τῇ Τροϊζηνίᾳ Ἀλικαρνασσεῖς ἐποίησαν, τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Ἴσιδος ἀνέθηκε Τροϊζηνίων δῆμος.

En descendant de là [c'est-à-dire de l'acropole], se trouve un sanctuaire de Pan *Lytérios* [Libérateur]. En effet, il montra en songe aux magistrats de Trézène quel était le remède à la peste qui accablait Trézène, et plus encore Athènes. Une fois le sanctuaire traversé, on peut voir un temple d'Isis et, au-dessus (ou au-delà<sup>68</sup>), celui d'Aphrodite *Akraia*. Le temple a été érigé par les gens d'Halicarnasse étant donné que Trézène était leur métropole, tandis que la statue d'Isis est une dédicace du peuple de Trézène.

Au flanc de l'acropole de Trézène, Legrand avait décelé et fait dégager les vestiges d'un temple qu'il identifiait avec le sanctuaire de Pan dont parle Pausanias<sup>69</sup>. G. Welter a contesté une telle identification et considérait que ce temple de 18,7 x 8,9 m avec pronaos, cella et base de statue devait avoir appartenu à Aphrodite. C'est le caractère habituellement rupestre du culte de Pan qui a dissuadé Welter de lui attribuer le temple, tandis que la déesse Isis ne pouvait se concevoir dans un sanctuaire dont les restes remontent au milieu du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>70</sup>, c'est-à-dire avant la diffusion de son culte en Grèce<sup>71</sup>.

La dernière phrase du passage de Pausanias que l'on a cité n'est pas claire, dans la mesure où il est difficile de savoir si les gens d'Halicarnasse ont fondé le temple d'Isis ou celui d'Aphrodite. En effet, la mention de cette fondation suit immédiatement la référence à Aphrodite, mais la phrase s'ordonne en deux propositions où le δὲ répond au μὲν et évoque la statue d'Isis dédiée par les Trézéniens, comme si Pausanias avait voulu marquer la différence entre la fondation du sanctuaire et l'érection de la statue. Les commentateurs du passage tranchent le plus souvent en faveur d'Isis<sup>72</sup>. Seul S. Wide avait hésité<sup>73</sup>, arguant du fait de la proximité entre Halicarnasse et

<sup>68</sup> Cf. *infra*, n. 71.

<sup>69</sup> Ph.-E. LEGRAND, *art. cit.* (n. 58), p. 271-274.

<sup>70</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 322, datent l'édifice du VII<sup>e</sup> siècle.

<sup>71</sup> G. WELTER, *op. cit.* (n. 35), p. 19-20. – Si l'on peut accepter sans peine les arguments avancés pour cette identification, il n'en reste pas moins que la carte élaborée par Welter et reprise par Musti et Torelli (notre fig. 11) pose quelques problèmes. Le sanctuaire de Pan vient en premier lieu, conformément à la description de Pausanias, puis se trouve indiqué celui d'Aphrodite et enfin, en dernier lieu dans la montée de l'acropole, est supposé s'être trouvé celui d'Isis. Or que dit Pausanias ? Il traverse le sanctuaire de Pan et voit le ναός d'Isis, « au-delà » ou « au-dessus » (ὑπέρ) duquel se trouve celui d'Aphrodite. Si l'on considère que ὑπέρ signifie « au-dessus », les localisations proposées ne posent pas de problème majeur, il faut juste supposer que le visiteur est allé directement au sanctuaire d'Isis en venant de celui de Pan, en laissant le temple d'Aphrodite sur le côté. Si ὑπέρ est traduit par « au-delà », il conviendrait d'insérer le sanctuaire d'Isis entre celui de Pan et celui d'Aphrodite sur le plan. On ne peut que souligner le danger que présente la détermination précise sur une carte de ce type de sanctuaires non localisés.

<sup>72</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 322 : la fondation du sanctuaire d'Isis est un exemple intéressant de piété archaïsante d'époque hellénistique.

<sup>73</sup> S. WIDE, *op. cit.* (n. 49), p. 34. – Elena MIRANDA, *Osservazioni sul culto d'Euploia*, in *MGR*, 14 (1989), p. 1131-1133, fait état des deux possibilités et, tout en concédant qu'Isis est sans doute la déesse implantée par les gens d'Halicarnasse sur base du texte de Pausanias, elle n'en fait

Cnide pour se prononcer en faveur d'Aphrodite. Il semble pourtant que c'est bien Isis qu'Halicarnasse aurait honorée dans sa métropole<sup>74</sup>, étant donné l'importance de son culte dans cette cité d'Asie Mineure<sup>75</sup>.

La localisation du temple de la déesse dans la montée vers l'acropole peut avoir contribué à qualifier l'Aphrodite d'*Akraia*<sup>76</sup>.

### 3.3. Aphrodite *Nymphia*

Quittant Trézène et ses environs pour se diriger au sud vers Hermione, à travers les montagnes, Pausanias mentionne la source du fleuve Hyllicos et un rocher dit « de Thésée ». Cet ancien autel de Zeus *Stbénios* aurait été débaptisé après que Thésée eut découvert sous le rocher les souliers et l'arc d'Égée, les signes de la reconnaissance paternelle<sup>77</sup>. Près de la pierre en question se trouve un sanctuaire d'Aphrodite *Nymphia*, élevé par Thésée lorsqu'il prit Héléne pour femme<sup>78</sup>. Le sanctuaire de Poséidon *Phytalmios* est également hors-les-murs, et au-delà se trouve un temple de Déméter *Thesmophoros*<sup>79</sup>.

Le sanctuaire de Déméter a pu être identifié<sup>80</sup> et se trouve effectivement au-delà du rempart antique, mais beaucoup plus près de la cité que le sanctuaire d'Aphrodite. En effet, la pierre de Thésée, près de laquelle ce dernier se trouvait, est assimilée, dans la tradition populaire, à un gros rocher non loin du village moderne<sup>81</sup>, sur la route de montagne qui mène à Hermione<sup>82</sup>.

L'épiclèse *Nymphia* érige Aphrodite en protectrice de la fiancée et de la jeune mariée, sens possibles de *νύμφη*, ce que vient confirmer la légende étymologique attachée au sanctuaire. L'enlèvement d'Héléne fait partie des

---

pas moins de l'Aphrodite d'Halicarnasse une *Akraia* sur base du même texte et de la topographie des lieux (cf. A. LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p. 625-626).

<sup>74</sup> Sur la colonisation trézénienne à Halicarnasse, cf. aussi HDT., VII, 99. Mais d'autres auteurs en attribuent la fondation à Argos, cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 315.

<sup>75</sup> Françoise DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III : *Le culte d'Isis en Asie Mineure*, Leiden, 1973, p. 35. Le culte d'Isis daterait de l'époque impériale à Trézène : EAD., *ibid.*, II : *Le culte d'Isis en Grèce*, p. 156.

<sup>76</sup> Cf. *infra*, p. 438-439.

<sup>77</sup> PAUS., II, 32, 7.

<sup>78</sup> *Ibid.* : τῆς δὲ πέτρας πλησίον Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερὸν Νυμφίας, ποιήσαντος Θησεῶς ἠνίκα ἔσχε γυναῖκα Ἑλένην.

<sup>79</sup> PAUS., II, 32, 8 : ἔστι δὲ ἔξω τείχους καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Φυταλμίου· (...) ὑπὲρ δὲ τοῦ Ποσειδῶνος τὸν ναὸν ἐστὶ Δημήτηρ Θεσμοφόρος...

<sup>80</sup> G. WELTER, *op. cit.* (n. 35), p. 20-25.

<sup>81</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 323. On la trouve même reproduite sur une monnaie impériale : F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 30), p. 49, pl. M, XI; N. PAPACHATZIS, *op. cit.* (n. 24), p. 257, fig. 288, 7.

<sup>82</sup> N. PAPACHATZIS, *op. cit.* (n. 24), p. 255, n. 1.

derniers « exploits » d'un Thésée vieillissant<sup>83</sup>. Une tradition fait même d'Iphigénie la fille née de cette union avant d'être confiée à Clytemnestre<sup>84</sup>. Étant donné l'omniprésence du héros dans la contrée, il n'est guère étonnant de voir son nom associé à un sanctuaire d'Aphrodite. Sur le culte, rien n'est précisé, mais on peut raisonnablement supposer qu'il devait, d'une façon ou d'une autre, être en rapport avec les mariages. Or on sait par le même Pausanias qu'à Trézène, les jeunes filles sur le point de se marier offraient une boucle de leurs cheveux à Hippolyte<sup>85</sup>, et leur ceinture à Athéna *Apatouria* dans l'île de Sphærie, toute proche<sup>86</sup>. Faut-il penser que leur dévotion s'adressait également à Aphrodite à la veille de leurs noces? C'est très vraisemblable, comme nous le confirmerons plus avant<sup>87</sup>.

### 3.4. Une inscription et des monnaies

Un seul témoignage épigraphique, provenant de Trézène, concerne clairement<sup>88</sup> Aphrodite<sup>89</sup>. Il s'agit d'un décret pour la construction de murs autour de Trézène qui mentionne les propriétés situées le long du rempart. Il date de 146 avant notre ère et mentionne « les prêtres sacrificateurs (?) d'Aphrodite, τὰς ἐμ Βάσσαϊς<sup>90</sup> ». La similitude entre cette appellation et le nom du village d'Arcadie où se trouve un fameux temple d'Apollon et, notamment, un sanctuaire d'Aphrodite<sup>91</sup>, a suggéré l'hypothèse d'un transfert de culte<sup>92</sup>. On ne voit pas bien quelle en serait la raison, vu qu'il n'existe aucune mention d'une relation particulière entre Trézène et la cité arcadienne. Or, ἡ βῆσσα

<sup>83</sup> C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1991, p. 263 et 287 pour la note 180.

<sup>84</sup> STÉSICHOIRE, fr. 191 Page (*PMG*, p. 103), cité par PAUS., II, 22, 6. Cf. C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles dans la Grèce archaïque*, I, Roma, 1977, p. 341, n. 337.

<sup>85</sup> PAUS., II, 33, 1. – L'offrande est également évoquée dans l'*Hippolyte* d'EURIPIDE parmi les prédictions d'Artémis à son protégé sur le point de mourir (v. 1416-1439).

<sup>86</sup> PAUS., II, 33, 1. Sur cette consécration, voir l'excellente analyse de Pauline SCHMITT, *Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes*, in *Annales(ESC)*, 32 (1977), p. 1059-1073.

<sup>87</sup> Cf. *infra*, p. 422-423.

<sup>88</sup> L'inscription trouvée dans les ruines de l'Episkopi concernait peut-être la déesse, mais son nom n'apparaît pas dans la dédicace.

<sup>89</sup> L'île de Calaurie, siège de l'amphictyonie de Trézène (VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., probablement, cf. Th. KELLY, *The Calaurian Amphictiony*, in *AJA*, 70 [1966], p. 113-121), faisait partie du territoire de Trézène, mais l'on ne sait que peu de choses de ses cultes, hormis le grand sanctuaire de Poséidon (PAUS., II, 33, 2-5). On a trouvé sur l'agora une dédicace à Aphrodite : *IG*, IV, 844 ([- - - και] Νικαγόρα τὰν θυγατέ[ρα] / [- - -]τίδα Ἀφροδίτα), cf. S. WIDE, in *MDAI(A)*, 20 (1895), p. 293, n° 3; G. WELTER, *op. cit.* (n. 35), p. 51.

<sup>90</sup> *IG*, IV, 757B, l. 14 (édité par G. MYLONAS, in *BCH*, 10 [1886], p. 136 et 335, tab. X) : Ο ἰ θυάκται τὰς Ἀφροδίτας τὰς ἐμ Βάσσαϊς...

<sup>91</sup> Cf. *infra*, p. 267-269.

<sup>92</sup> Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 91, citant F.A. COOPER, *The Temple of Apollo at Bassai. A Preliminary Study*, New York, 1978, p. 60-61.

signifie le «vallon», la «cavité»<sup>93</sup>, et détermine peut-être simplement de cette manière une localisation particulière dans le but de distinguer ce culte d'un autre de la même déesse à Trézène. On se demandera évidemment pourquoi dans ce cas n'avoir pas simplement utilisé l'épiclèse, puisque pour les trois cultes de la cité la déesse en portaient une, du moins à l'époque de Pausanias. Il convient de rappeler à cet égard les ambiguïtés qui caractérisent à diverses reprises une divinité tantôt désignée par l'épiclèse fonctionnelle, tantôt accompagnée d'une appellation topographique qui se réfère au cadre physique du sanctuaire<sup>94</sup> ou encore à une proximité significative. Même s'il convient de ne pas sous-estimer ce qu'une telle référence peut puiser dans la nature de la divinité – que l'on pense notamment à l'épithète athénienne d'Aphrodite ἐν κήποις –, la présence de la préposition ἐν annonce une référence topographique<sup>95</sup>.

Les monnaies de Trézène offrent l'image d'une statue de la déesse communément appelée «Aphrodite de Fréjus»<sup>96</sup>. Le type en question montre une figure féminine tenant un fruit rond dans la main gauche et soulevant un voile de la main droite, au-dessus de l'épaule. Il pourrait s'agir d'Aphrodite *Nymphia*<sup>97</sup>; nous reviendrons sur cette identification<sup>98</sup>.

Ainsi, à Trézène, Aphrodite était honorée au flanc de l'acropole comme déesse des hauteurs, tandis que la déesse du sanctuaire d'Hippolyte était simplement «celle qui observe». Doit-on interpréter ses fonctions dans une perspective maritime, comme l'Apollon *Épibatérios* tout proche, ou plutôt comme celles d'une déesse à vocation chthonienne, comme Damia et Auxésia, et Hippolyte lui-même, le héros qui meurt? Étant donné la présence d'Asclépios, et dès lors la répétition d'une séquence cultuelle connue par ailleurs<sup>99</sup>, c'est en ce sens-là que nous porterons de préférence l'interprétation. Quant à la *Nymphia*, nous y reviendrons<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> BAILLY, *s.v.* – Hypothèse déjà avancée par S. WIDE, *op. cit.* (n. 49), p. 36.

<sup>94</sup> Cf. *supra*, p. 46, 64-72.

<sup>95</sup> Ce qui n'empêche qu'une telle épiclese puisse se vider de toute référence physique lors d'un transfert de culte, par exemple.

<sup>96</sup> F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 30), p. 48-49, pl. M, IX. Cf. A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 20), p. 33-38.

<sup>97</sup> F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 30), p. 49; E. LA ROCCA, *Una testa femminile nel Museo Nuovo dei Conservatori e l'Afrodite Louvre-Napoli*, in *ASAA*, 50-51 (1972-1973), appendice p. 441-450. – D. MUSTI et M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 323, n'excluent pas, quant à eux, que le type ait un rapport avec la *Kataskoptia* ou l'*Akraia*.

<sup>98</sup> Cf. *infra*, p. 412.

<sup>99</sup> Cf. C. BENEDUM, *art. cit.* (n. 19).

<sup>100</sup> Cf. *infra*, p. 422-423.

#### 4. Hermione<sup>101</sup>

De la région de Trézène, Pausanias arrive dans le territoire d'Hermione, après être passé par le chemin montagneux où se trouve la pierre de Thésée qu'il mentionne à nouveau<sup>102</sup>. Après le temple d'Apollon *Platanistos* et la région d'Ilées où s'élèvent les sanctuaires de Déméter et de sa fille, Pausanias mentionne le temple de Déméter *Thermasia*, situé près de la mer, aux bornes de l'Hermionie<sup>103</sup>.

Dans la première moitié du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., après les pillages de pirates, la cité a dû abandonner son site primitif et s'est installée à peine un kilomètre plus loin à l'intérieur des terres, en absorbant la partie orientale de l'ancienne cité<sup>104</sup>. De l'ancienne Hermione proprement dite subsistent quelques temples et les ruines d'un stade<sup>105</sup>. De la nouvelle cité, Pausanias dit qu'elle comptait bon nombre de « choses admirables »<sup>106</sup>. Leur énumération s'ouvre sur la mention d'« un temple d'Aphrodite appelée *Pontia kai Liménia*, dont la statue de marbre blanc est remarquable par la haute taille et la fabrication »<sup>107</sup>. Cette déesse de la mer et du port s'harmonise avec la vocation maritime de la cité, également soulignée par le patronage de Poséidon<sup>108</sup>. La double épiclèse se réfère à une seule statue, localisée dans un temple unique. L'origine du culte est impossible à déterminer, dans la mesure où l'on ignore si le sanctuaire appartenait déjà à l'ancien emplacement d'Hermione, comme celui de Poséidon, ou s'il s'agit d'une implantation récente dans la nouvelle cité.

Par Strabon, on sait que la zone côtière du territoire d'Hermione était « habitée par des populations qui exploitent les ressources de la mer et qu'on appelle Haliéens »<sup>109</sup>. 'Αλιεύς signifiant « marin » ou « pêcheur », il s'agit là d'un nom tout à fait autorisé. Il semble pourtant que cette appellation soit autant topographique que fonctionnelle. En effet, Pausanias décrivant la côte de Trézène à Hermione mentionne, entre autres îles, une 'Αλιούσσα dont le port

<sup>101</sup> Outre les références à Pausanias, le culte d'Aphrodite à Hermione est également attesté par une inscription, malheureusement trop mutilée pour permettre une quelconque interprétation : IG, IV, 695.

<sup>102</sup> PAUS., II, 34, 6.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 329.

<sup>105</sup> PAUS., II, 34, 10.

<sup>106</sup> PAUS., II, 34, 11.

<sup>107</sup> *Ibid.* : 'Αφροδίτης ναός ἐστὶν ἐπίκλησιν Ποντίας καὶ Λιμενίας τῆς αὐτῆς, ἄγαλμα δὲ λευκοῦ λίθου μεγέθει τε μέγα καὶ ἐπὶ τῇ τέχνῃ θεᾶς ἄξιον.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> STRABON, VIII, 6, 12 (C373) : ἥς τὴν παραλίαν ἔχουσιν 'Αλιεῖς λεγόμενοι θαλαττουργοὶ τινες ἄνδρες.

est très commode pour les bateaux<sup>110</sup>. Or une glose d'Hésychios rapporte que les *Haliéis* appelaient « oreille d'Aphrodite » un coquillage<sup>111</sup>, sans autre précision, tandis qu'Athénée donne ce nom à l'« oreille de mer » que l'on trouve dans l'île de Pharos en face d'Alexandrie. D'après Antigone de Caryste, la source d'Athénée, ce nom est utilisé ὑπὸ Αἰολέων<sup>112</sup>, par les Éoliens. Poursuivons l'enquête : les Hermioniens étaient particulièrement réputés pour l'exploitation du coquillage *murex* dont on tire la pourpre. Plutarque ne rapporte-t-il pas qu'à Suse, Alexandre vit des étoffes de cette couleur, amenées là 190 années auparavant et qui n'avaient rien perdu de leur éclat<sup>113</sup>? Qu'en déduire? Tout d'abord que les Éoliens d'Antigone de Caryste sont plus que probablement les *Haliéens* d'Hésychios, exemple typique d'une *lectio facilior*. Ensuite que la déesse, dont le nom apparaît régulièrement dans les nomenclatures botaniques, met aussi son crédit de beauté et de raffinement au service d'une production maritime. Il est dès lors possible que la double qualification de l'Aphrodite de Trézène, *Pontia kai Liménia*, reflète à la fois sa protection sur la production côtière (*Liménia*) des coquillages et sur la navigation et le commerce en mer (*Pontia*). Les étoffes vues par Alexandre étaient censées avoir été teintes deux siècles auparavant, c'est-à-dire à la fin de l'époque archaïque. L'indice est ténu, mais un culte d'Aphrodite attaché à cette activité artisanale et commerciale pourrait remonter au moins à cette époque.

Après la notice sur l'Aphrodite marine, Pausanias enchaîne<sup>114</sup> :

Il y a encore un second temple d'Aphrodite; elle reçoit aussi d'autres honneurs de la part des Hermioniens; tant pour les jeunes filles que si une femme veuve est sur le point de s'unir à un homme, pour toutes sans exception, il convient d'y offrir un sacrifice avant le mariage.

Ce passage fournit plusieurs indications intéressantes. Tout d'abord, l'utilisation de l'adjectif ἕτερος laisse penser qu'Aphrodite se trouve représentée à deux reprises seulement à Hermione. En outre, l'adjectif ἄλλος pour déterminer les τιμαί accordées à la déesse souligne la différence de dévotion entre l'Aphrodite marine et la déesse des mariages. Enfin, la démarche des femmes envers Aphrodite avant le mariage est obligatoire, quels que soient leur âge et leur « état civil ». Les prérogatives de la déesse au sein de

<sup>110</sup> PAUS., II, 34, 8. – Cf. aussi STÉPH. BYZ., s.v. Τίρυνς (Meineke, p. 625-626) : ... ἐκαλείτο δὲ πρότερον Ἀλιεῖς, διὰ τὸ πολλοὺς Ἑρμιονέων ἀλιευομένους οἰκεῖν αὐτοῦ.

<sup>111</sup> HÉSYCHIOS, s.v. οὖς Ἀφροδίτης (Latte, II, p. 798) : οἱ ἀλιεῖς ὄστρεον οὕτω καλοῦσιν.

<sup>112</sup> ATHÉNÉE, III, 88a.

<sup>113</sup> PLUT., *Alex.*, 36; ALCIPHON, *Lettres*, III, 10, 4.

<sup>114</sup> PAUS., II, 34, 12 : καὶ ναὸς ἕτερός ἐστιν Ἀφροδίτης : αὕτη καὶ ἄλλας ἔχει παρὰ Ἑρμιονέων τιμάς, καὶ ταῖς παρθένους καὶ ἦν γυνὴ χηρεύουσα παρὰ ἄνδρα μέλλη φοιτᾶν, ἀπάσαις πρὸ γάμου θύειν καθέστηκεν ἐνταῦθα.



l'institution matrimoniale se distinguent donc clairement de celles d'autres divinités comme Artémis ou Athéna. La première cautionne le passage de la vierge à l'état d'épouse, la seconde patronne plutôt le changement de statut social de la jeune femme<sup>115</sup>. Quant à Aphrodite, c'est manifestement, dans ce cas-ci, l'aspect sexuel lié au mariage qui est en cause, si l'on considère la précision apportée par Pausanias sur le remariage des veuves : sur le point de s'unir à un homme (le verbe φοιτάω, entre autres sens, recouvre la relation sexuelle<sup>116</sup>), elle doit sacrifier à Aphrodite. Même si la phrase suivante mentionne explicitement le mariage, c'est la relation sexuelle qui est d'abord évoquée.

La déesse des mariages ne porte pas d'épiclèse et Pausanias ne fournit aucune indication de lieu pour son sanctuaire. Néanmoins, le déroulement de sa description permet de penser qu'il s'élevait en dehors du centre urbain.

Dans la montagne, mais non loin de la mer, se trouve un sanctuaire de Déméter *Thermasia*<sup>117</sup>. Or, après avoir mentionné les sanctuaires d'Aphrodite, Pausanias reparle de Déméter *Thermasia* qui possède un sanctuaire urbain, tandis que le sanctuaire hors-les-murs de la même déesse semble marquer la frontière entre les territoires d'Hermione et de Trézène<sup>118</sup>. Dans le passage de Pausanias sur l'*asty* d'Hermione, deux types de narration s'entrecroisent : il est dans la cité et ouvre une séquence topographique dans laquelle s'insère le temple d'Aphrodite *Pontia et Liménia*; procédant ensuite par analogie, il fait aussitôt référence à un autre sanctuaire de la déesse en un endroit indéterminé; puis, revenant au cœur de la cité, il présente Déméter *Thermasia*, avec son double dans la *chôra*. Viennent enfin les autres sanctuaires urbains.

On peut supposer que l'évocation des sanctuaires de Déméter après ceux d'Aphrodite est plus que le résultat d'une simple proximité urbaine; tout comme Déméter *Thermasia*, Aphrodite avait un sanctuaire dans le centre de la cité (*Pontia kai Liménia*) et dans l'arrière-pays (la déesse des unions). Dès lors, tout comme à Trézène, c'est aux marges de la cité que se célébrait la déesse de la sexualité.

## 5. Lerne

À proximité de la pointe du golfe d'Argolide, Lerne s'offre à la curiosité du voyageur. L'endroit devait être en communication directe avec le monde des

<sup>115</sup> Cf. *infra*, p. 423.

<sup>116</sup> HOM., *Il.*, XIV, 296; PLATON, *Rép.*, 390c; PLUT., *Mor.*, 54a.

<sup>117</sup> PAUS., II, 34, 6. – J. FRAZER, *op. cit.* (n. 63), p. 290, croit reconnaître le site sur le promontoire au pied duquel l'actuel fleuve Thermisi se jette dans la mer. Une ancienne chapelle y a été construite.

<sup>118</sup> PAUS., II, 34, 12 : Δήμητρος δὲ ἱερὰ πεποιήται Θερμασίας, τὸ μὲν ἐπὶ τοῖς πρὸς τὴν Τροϊζηνίαν ὄροις, ὡς ἔστιν εἰρημένον ἤδη μοι, τὸ δὲ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει. Il en avait parlé plus haut (II, 34, 6) : τὰ δὲ πρὸς θάλασσαν ἐν ὄροις τῆς Ἑρμιονίδος ἱερὸν Δήμητρος ἔστιν ἐπίκλησιν Θερμασίας.

morts puisque deux lieux au moins permettent d'y atteindre les Enfers<sup>119</sup>. Tout le contexte religieux de l'endroit se réfère au monde chthonien; tant les mystères en l'honneur de Déméter<sup>120</sup> que ceux de Dionysos<sup>121</sup>.

Lerne se situe en bord de mer; un bois sacré s'étend du mont Pontinos jusqu'à la côte, bordé d'un côté par le fleuve Pontinos et de l'autre par l'Amymone – du nom d'une des filles de Danaos<sup>122</sup>. Dans l'*alsos* se trouvent la statue de Déméter *Prosymné* et celle de Dionysos, ainsi qu'une petite statue de Déméter assise<sup>123</sup>.

Ailleurs, dans un temple, se trouve un *xoanon* assis de Dionysos *Saotès* [Sauveur] et une statue en pierre d'Aphrodite près de la mer. Celle-ci fut dédiée, dit-on, par les filles de Danaos, Danaos lui-même ayant érigé le sanctuaire d'Athéna sur le Pontinos<sup>124</sup>.

La statue représentait-elle Aphrodite sur la mer, comme c'est par exemple le cas sur la base du Zeus d'Olympie par Phidias<sup>125</sup>, ou bien s'élevait-elle simplement en bord de mer? Étant donné la localisation du bois sacré en bord de mer et des exemples parallèles qui ne prêtent pas à confusion<sup>126</sup>, la deuxième solution est sans doute la bonne. À Argos, le mythe de la dédicace d'une statue d'Aphrodite insérait la déesse dans le cycle des Danaïdes, ce qui autorisait à mettre la déesse en relation avec le mariage<sup>127</sup>. À Lerne aussi, les filles de Danaos ont honoré Aphrodite, dans un contexte qu'il importe de préciser.

Les trois divinités vénérées dans le bois sacré de Lerne sont principalement Déméter, Dionysos et Aphrodite<sup>128</sup>. Les deux premiers sont honorés par la célébration de mystères. En ce qui concerne Dionysos, ses mystères,

<sup>119</sup> PAUS., II, 36, 7; 37, 5. À Trézène (II, 31, 2) et à Hermione (II, 35, 4) également. À Hermione, le culte de Déméter est omniprésent : pas moins de sept sanctuaires différents, dont le plus important est celui de Déméter *Chthonia*.

<sup>120</sup> PAUS., II, 36, 7 : τελετὴ Λερναία... Δήμητρι, et II, 37, 3.

<sup>121</sup> PAUS., II, 37, 5-6 : Διονύσῳ δρώμενα.

<sup>122</sup> PAUS., II, 37, 1.

<sup>123</sup> *Ibid.*, : ἐντὸς δὲ τοῦ ἄλλου ἀγάλματα ἔστι μὲν Δήμητρος Προσύμνης, ἔστι δὲ Διονύσου, καὶ Δήμητρος καθήμενον ἄγαλμα οὐ μέγα.

<sup>124</sup> PAUS., II, 37, 2 : ἐτέρῳθι δ' ἐν ναῶ Διονύσου Σαώτης καθήμενον ξόανον καὶ Ἀφροδίτης ἄγαλμα ἐπὶ θαλάσσει λίθου· ἀναθεῖναι δὲ αὐτὸ τὰς θυγατέρας λέγουσι τὰς Δαναοῦ, Δαναὸν δὲ αὐτὸν τὸ ἱερὸν ἐπὶ Ποντίῳ ποιῆσαι τῆς Ἀθηνᾶς.

<sup>125</sup> PAUS., V, 11, 8.

<sup>126</sup> Cf. *infra*, p. 216, n. 119.

<sup>127</sup> Cf. *supra*, p. 153-154.

<sup>128</sup> Même si Pausanias écrit ἐτέρῳθι par rapport à la statue de Déméter *Prosymné* et celle de Dionysos, il y a de fortes chances que le visiteur se trouvait toujours dans le bois, mais à un autre endroit. Cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 336.

nocturnes et annuels, suscitent le silence religieux de Pausanias<sup>129</sup>. Le Périégète fournit pourtant quelques éléments d'interprétation. En effet, le lac Alcyonia – que l'on devrait plutôt qualifier d'étang – aurait vu Dionysos passer aux Enfers pour en ramener Sémélé, sa mère, après que Polymnos lui eut indiqué la route<sup>130</sup>. L'histoire de Polymnos, que Pausanias se refuse à révéler, est rapportée, avec les critiques d'usage, par Clément d'Alexandrie<sup>131</sup>. Introduisant son propos par l'évocation outrée de la consécration de phallus à Dionysos, Clément raconte que le dieu désirait se rendre aux Enfers mais en ignorait le chemin. Un certain Prosymnos – variante de Polymnos –, dont le nom est la forme masculine de l'épiclèse de Déméter à Lerne, promet de lui donner les indications nécessaires en échange d'une relation sexuelle. Après s'y être engagé par serment, Dionysos descendit dans l'Hadès conformément aux indications de son guide, mais, à son retour, Prosymnos était décédé. Afin d'honorer malgré tout sa promesse, il se rendit auprès du tombeau du jeune homme et mima la relation sexuelle avec une branche de figuier taillée en forme de phallus. « C'est afin de rappeler mystérieusement ce fait que, dans les villes, on dédie des phallus à Dionysos ». Cette « initiation à la débauche », telle que la définit l'apologiste, faisait l'objet d'un silence mystique, mais Plutarque rapporte, en parlant des mystères de Dionysos à Lerne, que chaque année le dieu était invoqué au-dessus du marais avec des trompettes<sup>132</sup>. Puisque Clément met en relation l'histoire de Prosymnos et la consécration de phallus, peut-être la face « visible » des mystères comprenait-elle également une phallophorie, ce qui ne serait pas sans évoquer le cas de Sicyone et le rapport d'Aphrodite avec ce culte<sup>133</sup>.

Quoi qu'il en soit, même si la localisation de la déesse au bord de la mer inviterait à lui conférer des prérogatives maritimes, elle semble bien plus patronner la sexualité dans ce bois sacré où les références chthoniennes et sexuelles abondent, et où les sources résurgentes rappelaient que c'est la

<sup>129</sup> Cf. Donatella FOCCARDI, *Religious Silence and Reticence in Pausanias*, in *The Regions of Silence*, Amsterdam, 1987, p. 67-113, surtout p. 80-81 et 104-105.

<sup>130</sup> PAUS., II, 37, 5.

<sup>131</sup> CLEM. ALEX., *Protr.*, II, 34, 2-5.

<sup>132</sup> PLUT., *Is. et Os.*, 35 (*Mor.*, 364f). – H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951 [réimpr. 1985], p. 438, admet l'association entre les célébrations pour Déméter et celles de Dionysos à Lerne, du moins à date récente : « Iacchos avait été si bien assimilé à un Dionysos funéraire que, dans la région de Lerne, en Argolide, près du lac alcyonique où on localisait la bouche infernale par laquelle Dionysos serait allé quérir Sémélé, on célébrait, à la basse époque, un mystère qui associait à Déméter-Coré un Iacchos-Dionysos ». Sur Dionysos « génie infernal » à Lerne, cf. *ibid.*, p. 343-344, et sur ses mystères, cf. G. CASADIO, *Préhistoire de l'initiation dionysiaque*, in A. MOREAU (éd.), *L'Initiation, I : Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991*, Montpellier, 1992, p. 209-213.

<sup>133</sup> Cf. *supra*, p. 149-150.

soumission d'Amymone et d'Hypermnestre, les deux Danaïdes consentantes devant le mariage, qui avait ramené l'eau dans une Argolide asséchée<sup>134</sup>.

## 6. Téménios

Remontant vers le nord en longeant la mer, Pausanias arrive à Téménios<sup>135</sup>, port principal d'Argos<sup>136</sup>. La localité comptait un *hieron* de Poséidon et un autre d'Aphrodite, ainsi que le tombeau du héros Téménos, l'éponyme du lieu en grand honneur chez les Doriens d'Argos<sup>137</sup>. Comme à Corinthe, comme à Hermione, Aphrodite et Poséidon accordent leur divine protection aux destinées maritimes de la cité.

## Conclusion

Prérogatives chthoniennes, patronage de sexualité et protection des activités liées à la mer dessinent la figure d'Aphrodite en Argolide où il n'est pas possible d'avoir une idée précise de l'origine de son culte.

La relation aux Danaïdes, présente à Argos, se retrouve à Lerne, tandis que, dans l'arrière-pays d'Hermione et de Trézène, des femmes à la veille d'une union avec un homme rendaient grâce à Aphrodite. À Épidaure, où elle partage son enceinte, à Trézène, où Hippolyte les rassemble en son sanctuaire, Aphrodite et Asclépios sont voisins, comme à Sicyone. À Égine et dans la cité de Trézène, c'est sur la mer que veille la déesse, et un coquillage qui porte son nom ouvre peut-être une voie riche de perspectives, où la déesse patronne le traitement et le commerce de la pourpre.

<sup>134</sup> Cf. M. DETIENNE, J.-P. DARMON, art. *Puissances du mariage*, in *Dict. des mythologies*, II, éd. par Y. BONNEFOY, Paris, 1981, p. 65-73.

<sup>135</sup> PAUS., II, 38, 1.

<sup>136</sup> D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 3), p. 338.

<sup>137</sup> PAUS., II, 38, 1 : καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐν Τημενίῳ πεποιήται καὶ Ἀφροδίτης ἕτερον καὶ μνημῆμά ἐστι Τημένου τιμᾶς ἔχον παρὰ Δωριέων τῶν ἐν Ἄργει.



## Chapitre VII

### Sparte et la Laconie

Parmi les exercices oratoires imposés aux étudiants romains, un des problèmes à traiter concernait Sparte et posait la question de savoir pourquoi la Vénus des Lacédémoniens était armée<sup>1</sup>. Les érudits alexandrins ont joué à l'envi du paradoxe de la déesse de l'amour et de la beauté portant la panoplie du guerrier, les épigrammes de l'*Anthologie Palatine* en font foi<sup>2</sup>. Les relations entretenues par la déesse avec Arès, le dieu de la fureur guerrière, tant d'un point de vue mythologique que culturel, semblaient devoir suffire à éclairer une telle antinomie. Or il conviendrait tout autant d'expliquer ce rapprochement<sup>3</sup>. Il apparaissait surtout que les armes de la déesse à Lacédémone reflétaient adéquatement le caractère militaire accentué de la vie spartiate.

Le « mythe de la caserne » a longtemps marqué l'historiographie de la cité. Plutarque, un des artisans les plus efficaces de l'image d'une cité tout entière tournée vers la discipline et les activités guerrières, n'a pas manqué d'instruire ses lecteurs du paradoxe de l'Aphrodite en armes. La déesse est ἐνόπλιος afin d'exalter les valeurs guerrières<sup>4</sup>. C'est pour plaire à Lycurgue, le législateur prétendument à l'origine de la constitution militaire, qu'Aphrodite, en passant l'Eurotas, aurait délaissé ses ornements au profit d'une lance<sup>5</sup>.

Depuis quelques décennies déjà, on a largement mis en cause la réalité de la vision traditionnelle de la cité de Lycurgue – personnage vraisemblablement légendaire – pour ne plus reconnaître dans le militarisme spartiate qu'un raidissement intervenu progressivement à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, peut-être sous l'impulsion d'une classe d'hoplites « parvenus », et symbolisé par la bravoure

---

<sup>1</sup> QUINTILIEN, *Inst. orat.*, II, 4, 26 : *cur armata apud Lacedaemonios Venus*. – L'étude de référence sur le sujet est aujourd'hui celle de J. FLEMBERG, *Venus armata*, Stockholm, 1991.

<sup>2</sup> *Anth. Pal.*, IX, 320, 321; *Anth. Plan.*, 171, 173-177, par exemple. On trouvera une analyse de ces épigrammes chez J. FLEMBERG, *op. cit.* (n. 1), p. 38-40.

<sup>3</sup> Cf. *infra*, p. 464-465.

<sup>4</sup> PLUT., *Coutumes spartiates*, 28 (*Mor.*, 239a); même réflexion à propos de l'ensemble du panthéon de la cité en 232d.

<sup>5</sup> PLUT., *Fortune des Romains*, 4 (*Mor.*, 317f).

de Léonidas et de ses soldats aux Thermopyles<sup>6</sup>. Le V<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant, jusqu'à la défaite des Spartiates à la bataille de Leuctres (371), semblent seuls correspondre à l'image canonique de la cité qui, à l'époque romaine, a désespérément tenté, dans un but largement touristique il est vrai, d'actualiser sa légende, en la réduisant bientôt à une caricature dont nos sources sont largement tributaires.

Il est donc certain que la Sparte archaïque comporte maints traits qui lui sont propres, comme l'institution originale de la double royauté et de l'éphorat<sup>7</sup>, et que le conservatisme des coutumes s'y est manifesté plus encore qu'ailleurs. Néanmoins, il convient d'être attentif au « mirage » que les Spartiates eux-mêmes ont contribué à élaborer.

Pausanias visite la Laconie à une époque où le passé héroïque est entré dans le domaine de la légende et il présente un panorama très riche du panthéon et des festivités religieuses spartiates. Les divinités principales sont indubitablement Apollon<sup>8</sup>, Athéna et Artémis dont les épiclèses, les cultes sont nombreux et les fêtes importantes<sup>9</sup>. Aphrodite reçoit quelques cultes, tant dans la cité que dans certains bourgs de Laconie. Nous allons à présent les passer en revue.

Fig. 12. Reconstitution de la visite de Pausanias à Sparte (page en regard)  
(d'après C.M. STIBBE, *art. cit.* [n. 12], p. 67, fig. 3)

- |                                  |                                     |                                    |
|----------------------------------|-------------------------------------|------------------------------------|
| 1. Agora                         | 10. T. de Dionysos <i>Kolonatas</i> | 19. Source Dorkeia                 |
| 2. Choros                        | 11. Temple d'Héra <i>Argeia</i>     | 20. Le Boônèta                     |
| 3. Rue Aphétaïs                  | 12. T. d'Héra <i>Hypercheira</i>    | 21. Temple de Lycurgue             |
| 4. Skias                         | 13. Cénotaphe de Brasidas           | 22. Hérôon d'Astrabakos            |
| 5. Tholos d'Aphrodite & Zeus     | 14. Tombe de Pausanias              | 23. Temple d'Artémis <i>Orthia</i> |
| 6. Temple de Coré <i>Soteira</i> | 15. Tombe de Léonidas               | 24. T. d'Athéna <i>Chalkiotkos</i> |
| 7. Maison de Crios               | 16. Temple d'Artémis <i>Issoria</i> | 25. Le prétendu Léonidaion         |
| 8. Statue d'Aphétaios            | 17. Dromos                          | 26. Pont romain et médiéval        |
| 9. Marché aux puces              | 18. Platanistas                     |                                    |

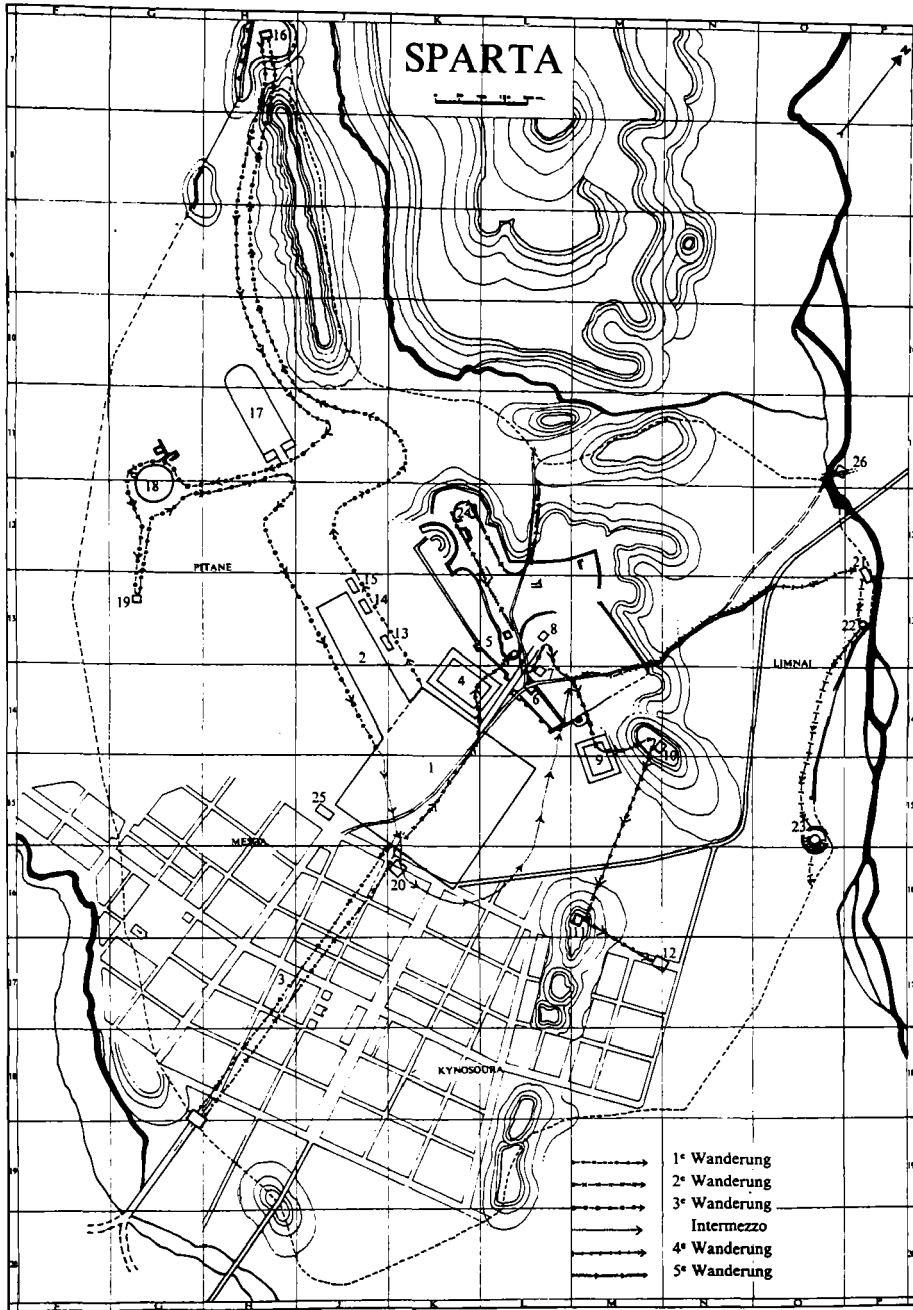
Les numéros 23 et 24 sont identifiés avec certitude par des inscriptions. Les numéros 19, 21 et 22 ont été retrouvés, mais leur identification n'est pas assurée en l'absence d'inscriptions. Les numéros 25 et 26 apparaissent sur le terrain, mais leur interprétation est controversée. Toutes les autres localisations sont hypothétiques. Le nom et la localisation des quartiers de Pitane et de Limnai sont assurés, la localisation des quartiers de Mesoa et de Kynosoura est hypothétique.

<sup>6</sup> Sur le sujet, on lira par exemple l'excellente mise au point de L.F. FITZHARDINGE, *The Spartans*, London, 1980, p. 9-14, de même que l'ouvrage de J.T. HOOKER, *The Ancient Spartans*, London, 1980, p. 132-144. On trouvera chez ces auteurs la bibliographie antérieure. Cf. aussi A. POWELL (éd.), *Classical Sparta : Techniques behind her Success*, Univ. of Oklahoma Press, 1989.

<sup>7</sup> J.T. HOOKER, *op. cit.* (n. 6), p. 132.

<sup>8</sup> Cf. M. PETERSSON, *Cults of Apollo at Sparta*, Stockholm, 1992.

<sup>9</sup> Cf. J.T. HOOKER, *op. cit.* (n. 6), p. 47-70; Margherita GUARDUCCI, *I culti della Laconia*, in *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma, 1984, p. 87-106, qui ajoute Zeus, Poséidon et les Dioscures au tableau des divinités principales.





## 1. À Sparte

### 1.1. Aphrodite et Zeus Olympiens

Quittant l'agora, le voyageur arrive en un endroit appelé « l'abri », « l'ombrelle » (Σκιάς) où les Spartiates tiennent leurs assemblées<sup>10</sup>. À côté de la *Skias*, il décrit un bâtiment rond, dû à l'initiative d'Épiménide et dans lequel se trouvent des statues de Zeus et d'Aphrodite Olympiens<sup>11</sup>. Les fouilles ont permis de retrouver cet édifice circulaire au coin sud-est de la colline du théâtre, à droite de la route qui se dirige vers la ville actuelle<sup>12</sup>. La conception du bâtiment permet de dater l'édifice des environs de 600 avant J.-C., ce qui correspond aux dates généralement assignées à la vie d'Épiménide.

Poursuivant sa description du lieu, Pausanias mentionne, « en face de l'Aphrodite *Olympia* », un temple de Coré *Sôteira* érigé, selon certains par Orphée le Thrace, selon d'autres par Abaris revenant du pays des Hyperboréens<sup>13</sup>. Remarquons qu'Aphrodite seule sert de référence à la localisation du sanctuaire de Coré; Pausanias ne parle plus de Zeus. De surcroît, Orphée et Abaris font partie de ce groupe de mages de l'époque archaïque, semi-divins, guérisseurs et purificateurs professionnels, auquel appartient également Épiménide<sup>14</sup>. Ces différentes indications donnent à penser que les deux déesses sont rapprochées pour mieux se différencier. Sam Wide, en 1893 dans ses *Lakonische Kulte*, avait déjà émis l'hypothèse que l'Aphrodite céleste était ici opposée à la Perséphone des Enfers. En effet, Orphée le Thrace, s'il n'était pas identifié à Hadès<sup>15</sup>, présentait des affinités incontestables avec les dieux infernaux<sup>16</sup>. Cela expliquerait que, dans un souci de confrontation, Pausanias n'ait parlé que d'Aphrodite au moment d'évoquer la fille de Déméter.

Outre ce voisinage, le visiteur avait précisé qu'il se trouvait alors près du lieu d'assemblée des citoyens. Il n'est donc pas aberrant de supposer que

<sup>10</sup> PAUS., III, 12, 10. Cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III : La Laconia*, Napoli, 1992<sup>2</sup>, p. 206.

<sup>11</sup> PAUS., III, 12, 11 : πρὸς δὲ τῇ Σκιάδι οἰκοδόμημά ἐστι περιφερές, ἐν δὲ αὐτῷ Διὸς καὶ Ἀφροδίτης ἀγάλματα ἐπέκλησιν Ὀλυμπίων· τοῦτο Ἐπιμενίδην κατασκευάσαι λέγουσιν... – Il faut remarquer que Pausanias ne désigne pas le bâtiment du nom de ναός ou de ἱερόν.

<sup>12</sup> C. WALDSTEIN, C.L. MEADER, *Reports on excavations at Sparta*, in *AJA*, 8 (1893), p. 410-428; C.M. STIBBE, *Beobachtungen zur Topographie des antiken Sparta*, in *BVAB*, 64 (1989), p. 71-77, qui fait état des errements ultérieurs des interprètes.

<sup>13</sup> PAUS., III, 13, 2 : Λακεδαιμονίους δὲ ἀπαντικρὺ τῆς Ὀλυμπίας Ἀφροδίτης ἐστὶ ναὸς Κόρης Σωτείρας· ποιῆσαι δὲ τὸν Θρᾶκα Ὀρφέα λέγουσιν, οἱ δὲ Ἄβαριν ἀφικόμενον ἐξ Ὑπερβορέων.

<sup>14</sup> E. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965 [or. angl. 1959], p. 141-146; W. BURKERT, *GOHE. Zum griechischen 'Schamanismus'*, in *RhM*, 105 (1962), p. 36-55; M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 129-131.

<sup>15</sup> Comme le fait S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 140.

<sup>16</sup> Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque*, Paris, 1956 [or. angl. 1950], p. 55. En outre, les Lacédémoniens prétendaient que le culte de *Chthonia* avait été instauré par le même Orphée. Or *Chthonia* est une épiclese de Déméter à Hermione (cf. PAUS., III, 14, 5).

Zeus et Aphrodite peuvent avoir, en leur qualité d'Olympiens, des prérogatives politiques. Une telle fonction donnerait à leur association, peu fréquente, un relief particulier. On s'étonnera peut-être de voir associé le nom d'Épiménide à un culte dont on pressent par ailleurs le caractère politique et civil. En effet, les mages de ce type vivent généralement en marge des cités<sup>17</sup>, mais le cas du Crétois semble faire exception dans la mesure où il apparaît au cœur de la cité d'Athènes, notamment, en faveur de laquelle il pose des actes importants<sup>18</sup>. À Sparte se trouvait d'ailleurs un tombeau attribué au devin<sup>19</sup>.

La construction du bâtiment remonte à l'époque archaïque; il n'est cependant pas exclu que les statues soient un ajout postérieur<sup>20</sup>.

## 1.2. Aphrodite et la sexualité des jeunes gens

Après une brève présentation du témoignage de Pausanias sur les deux cultes de la déesse concernés par ces questions, une interprétation globale en sera proposée.

### 1.2.1. Aphrodite Héra

Sur une des collines de la cité, la déesse Héra recevait un ou plusieurs cultes. Voyons le texte de Pausanias qui en témoigne et pose quelques problèmes<sup>21</sup> :

τοῦ δὲ ἡρώου λόφος ἐστὶν οὐ πόρρω καὶ Ἥρας ἐπὶ τῷ λόφῳ ναὸς Ἀργείας· ἰδρύσασθαι δὲ Εὐρυδικὴν φασὶ Λακεδαιμόνος θυγατέρα, γυναῖκα δὲ Ἀκρισίου τοῦ Ἄβαντος. Ἥρας δὲ ἱερὸν Ὑπερχειρίας κατὰ μαντείαν ἐποιήθη, τοῦ Εὐρώτα πολὺ τῆς γῆς σφισιν ἐπικλύζοντος. ζόανον δὲ ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἥρας· ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμουμένη νενομίκασι τὰς μητέρας τῇ θεῷ θύειν.

Non loin de l'hérōon [il s'agit du héros Pleuron, ancêtre maternel des Tyndarides], il y a une colline et sur la colline se trouve un temple en l'honneur d'Héra *Argeia*. On dit qu'il fut élevé par Eurydice, fille de Lacédémon, femme d'Acrisios fils d'Abas. Un sanctuaire d'Héra *Hypercheiria* a été fondé d'après un oracle à l'époque où l'Eurotas inondait abondamment leur terre. Ils appellent un ancien *xoanon* Aphrodite Héra. Il est de coutume que les mères fassent un sacrifice à la déesse à l'occasion du mariage de leur fille.

<sup>17</sup> M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 14), p. 125.

<sup>18</sup> J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 68-71.

<sup>19</sup> PAUS., III, 11, 11.

<sup>20</sup> C. WALDSTEIN, C.L. MEADER, *art. cit.* (n. 12), p. 425. Les fouilleurs précisent que le nom de *Skias*, compte tenu des parallèles, conviendrait particulièrement bien pour désigner le bâtiment dégagé. Mais le témoignage de Pausanias ne présente pas la moindre ambiguïté.

<sup>21</sup> PAUS., III, 13, 9.

Il existait donc à Sparte une vénérable statue de bois qui recevait conjointement le nom de deux grandes divinités du panthéon<sup>22</sup>. Quant à savoir si Pausanias a vu plusieurs sanctuaires ou bien un seul, accueillant les diverses statues de la déesse<sup>23</sup>, il est *a priori* difficile de se prononcer car *ναός*, *ιερόν* et *ξόανον* sont indéterminés, ce qui laisse planer un doute important sur l'unicité du sanctuaire de la colline. En outre, rien n'interdit de penser que seule l'Héra *Argeia* était honorée à cet endroit et que Pausanias a opéré un rapprochement d'idées avec d'autres cultes qu'il aura vus ou que ses sources lui auront indiqués<sup>24</sup>. L'épithète *ἀρχαίον* qualifie le *ξόανον*, ce qui laisse supposer que la statue était relativement ancienne, mais sans plus<sup>25</sup>.

Quand les filles prennent un époux, Héra et Aphrodite, entre autres, sont concernées, mais sur des plans différents. L'épouse de Zeus consacre le mariage légal, Aphrodite favorise la séduction, le désir et le plaisir sexuel<sup>26</sup>. Sans doute la nature de la prière des fidèles a-t-elle pu jouer un rôle dans l'attribution de ce double nom, mais une autre explication de cette théonymie très particulière sera évoquée plus avant. La sphère matrimoniale tout entière trouve dans cette juxtaposition<sup>27</sup> particulière une consécration divine<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> S. WIDE, *op. cit.* (n. 14), p. 29-30.

<sup>23</sup> Par ex., A. DELIVORRIAS, dans l'article du *LIMC* consacré à Aphrodite (II [1984], p. 13, n° 33), parle du *xoanon* d'Aphrodite Héra dans le temple de l'Argienne *Hypercheiria*. Cf. aussi C. CALAME, §§, in *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987, p. 161, qui parle d'une triple Héra.

<sup>24</sup> C'est l'hypothèse de S. WIDE (p. 29), que reprend également C.M. STIBBE, *art. cit.* (n. 12), p. 80, et sur notre figure 12, reproduite ici à partir de son article. Pour une autre hypothèse, cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 10), p. 209-210.

<sup>25</sup> Cf. *infra*, n. 79.

<sup>26</sup> C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Rome, 1977, p. 226-227.

<sup>27</sup> Le mot *συγκρητισμός* est utilisé par N. PAPACHATZIS, *Παυσανίου Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος*, II, Athènes, 1976<sup>2</sup>, p. 353.

<sup>28</sup> On sait qu'une couronne d'hélichryse et de souchet, baptisée *πυλεών*, était offerte à Héra par les Lacédémoniens : PAMPHILOS chez ATHÉNÉE, XV, 678a. Cf. S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 28; C. CALAME, *Chœurs... I*, *op. cit.* (n. 26), p. 356-357; *ID.*, *Chœurs... II : Alcman*, Rome, 1977, p. 107-109; 127-128. Le *πυλεών* servait d'ornement aux jeunes filles engagées dans des performances chorales dont les thèmes étaient composés par Alcman et que Claude Calame a finement étudiées (*Alcman*, Rome, 1984, p. 407). Les fragments conservés 26 et 126 mentionnent la parure que, dans le second cas, une jeune fille s'apprête à offrir à une divinité malheureusement indéterminée. Compte tenu du caractère prématrimonial des chœurs de jeunes filles spartiates portant ce type de parure, il est séduisant de considérer que Pamphilos parle d'Aphrodite Héra, sans qu'il soit cependant possible d'affirmer, ni que la couronne est consacrée par les mères des fiancées, ni que le fragment 26 d'Alcman, qui évoque le *πυλεών*, est chanté en l'honneur de cette déesse : C. CALAME, *Chœurs... I*, *op. cit.* (n. 25), p. 407, fait l'hypothèse que la couronne « pourrait simplement représenter l'une des parures qui, en Grèce, distinguait les femmes très belles » et que « ce mot n'aurait aucune connotation rituelle spécifique », une offrande n'étant pas un objet rituel (p. 526). L'hélichryse et le souchet étaient en outre des plantes réputées pour leurs vertus gynécologiques (p. 107-108).

### 1.2.2. L'Aphrodite *Morpho* et l'Aphrodite armée

Lorsqu'on avance un peu, on trouve une colline pas très grande et sur celle-ci se trouvent un temple ancien et un *xoanon* d'Aphrodite en armes. Des temples que je connais c'est le seul au dessus duquel ait été construit un autre étage, consacré à Morpho. Morpho est une épiclèse d'Aphrodite et (la statue) est assise, portant un voile et des chaînes aux pieds. On raconte que Tyndare lui a mis ces entraves pour symboliser par ces liens la fidélité des femmes envers leur époux. L'autre explication veut que Tyndare ait entravé la déesse pensant que la honte s'était abattue sur ses filles à cause d'Aphrodite. Je ne peux souscrire à un tel principe; en effet, il serait tout à fait naïf de créer une figurine de cèdre et, en lui donnant le nom d'Aphrodite, d'espérer punir la déesse<sup>29</sup>.

La colline dont parle ainsi Pausanias est difficile à situer. N. Papachatzis a supposé qu'elle se trouvait au sud-est de l'acropole et que l'étage était en réalité la partie la plus élevée du sanctuaire logé à flanc de colline<sup>30</sup>. C'est plausible, mais Pausanias utilise la préposition ἐπί pour situer le ναός, ce qui laisse peu de doute sur sa localisation au sommet. De plus, le visiteur a manifestement été impressionné par la disposition de l'édifice dont l'étage est le caractère original.

La statue de la déesse du rez-de-chaussée porte la même épiclèse que celle de l'Acrocorinthe décrite plus haut<sup>31</sup>. Mais, dans ce cas, il ne doit pas s'agir d'une statue d'époque romaine vu l'emploi du mot *xoanon*. Au III<sup>e</sup> siècle après J.-C., la prêtresse διὰ βίου και διὰ γένους d'un nombre impressionnant de divinités spartiates sert en outre le culte d'Aphrodite ἐνόπλιος<sup>32</sup>, qui n'est sans doute qu'une appellation légèrement différente de la déesse ὀπλισμένη de Pausanias.

<sup>29</sup> PAUS., III, 15, 10-11 : προελθοῦσι δὲ οὐ πολὺ λόφος ἐστὶν οὐ μέγας, ἐπὶ δὲ αὐτῷ ναὸς ἀρχαῖος καὶ Ἀφροδίτης ξόανον ὀπλισμένης [un des manuscrits donne la lecture ὀπλισμένον, cf. *infra*, p. 211]. ναῶν δὲ ἂν οἶδα μόνω τούτῳ καὶ ὑπερφῶν ἄλλο ἐπφοδοῦμαι Μορφῶς ἱερὸν. ἐπίκλησις μὲν δὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστὶν ἡ Μορφῶ, κάθηται δὲ καλύπτραν τε ἔχουσα καὶ πέδας περὶ τοῖς ποσί· περιθεῖναι δὲ οἱ Τυνδάρων τὰς πέδας φασὶν ἀφομοιοῦντα τοῖς δεσμοῖς τὸ ἐς τοὺς συνοικοῦντας τῶν γυναικῶν βέβαιον. τὸν γὰρ δὴ ἕτερον λόγον, ὡς τὴν θεὸν πέδαις ἐτιμωρεῖτο ὁ Τυνδάρεως, γενέσθαι ταῖς θυγατράσιν ἐξ Ἀφροδίτης ἡγούμενος τὰ ὄνειδη, τοῦτον οὐδὲ ἀρχὴν προσίεμαι· ἦν γὰρ δὴ παντάπασιν εὐθηὲς κέδρου ποιησάμενον ζῶδιον καὶ ὄνομα Ἀφροδίτην θέμενον ἐπίκειν ἀμόνεσθαι τὴν θεόν. Cf. aussi HÉSYCHIUS, s.v. Μορφῶ (Latte, II, p. 679)· ἡ Ἀφροδίτη.

<sup>30</sup> N. PAPACHATZIS, *op. cit.* (n. 27), p. 363-365, n. 5. – C.M. STIBBE, *art. cit.* (n. 12), p. 83-85, souligne le caractère topographique de la séquence – qu'il qualifie d'« intermezzo » – dans laquelle s'insère l'évocation du sanctuaire d'Aphrodite (cf. notre fig. 12, p. 195). Pour une autre localisation que celle de Stibbe, cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 10), p. L.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, p. 103.

<sup>32</sup> IG, V 1, 602. – PLUTARQUE, *Mor.*, 239a, utilise la même épiclèse pour qualifier l'Aphrodite spartiate. – Une statuette en bronze du début de l'époque hellénistique portant chiton et casque, de même qu'une lance et un bouclier aujourd'hui perdus a été interprétée comme une représentation de l'Aphrodite armée des Spartiates (ABSÄ, 14 [1907-1908], p. 145, fig. 2), mais il s'agit bien plus vraisemblablement d'Athéna (P. DEMARGNE, art. *Athéna*, in LIMC, II [1982], n° 185; Brita ALROTH, *Greek Gods and Figurines*, Uppsala, 1989, p. 30-31, 91; J. FLEMBERG, *op. cit.* [n. 1], p. 45).

### 1.2.3. La sexualité à Sparte

Claude Calame a bien montré, dans son étude sur les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque, quel parcours suivait la jeune spartiate soumise à l'initiation devant la mener au mariage et à la maternité. Les danses en l'honneur d'Artémis, tant dans la cité qu'à ses marges, ponctuent le trajet qui d'une enfant fait une femme séduisante apte au mariage, à la sexualité et à la procréation<sup>33</sup>. Hélène, honorée à la fois au lieu-dit Platanistas<sup>34</sup> et à Thérpné, dans le sanctuaire qu'elle partageait avec Ménélas<sup>35</sup>, constitue un des modèles mythiques du chemin à parcourir par la jeune Spartiate, et un des protagonistes divins de l'initiation. Hélène assume à Sparte des prérogatives qui sont en règle générale attribuées à Aphrodite. L'histoire de la femme du roi Ariston, que, d'une laide petite fille, Hélène a fait la plus belle femme de Sparte, montre à suffisance ce que la « beauté » des filles, signe de leur maturité sexuelle et, dès lors, de leur aptitude au mariage, devait à la protection d'Hélène<sup>36</sup>. Cette particularité locale explique sans doute pourquoi, dans ce qui nous a été conservé des interventions divines dans la vie des jeunes filles, la seule évocation claire d'Aphrodite intervienne dans un contexte matrimonial qu'elle partage avec Héra<sup>37</sup>. De plus, ce sont les mères des jeunes mariées qui offrent un sacrifice à la déesse, contrairement aux cultes d'Argolide où les jeunes femmes elles-mêmes honoraient Aphrodite.

Dans le sanctuaire ancien que la déesse possédait sur une des collines spartiates, on l'a vu, deux statues occupaient respectivement les deux étages<sup>38</sup>. Pausanias laisse entendre que le rez-de-chaussée accueillait un *xoanon* d'Aphrodite en armes, et affirme que l'autre étage était consacré à Morpho, précisant aussitôt qu'il s'agit d'une épiclèse d'Aphrodite, dont la statue assise portait un voile et des chaînes aux pieds. Deux récits sont censés expliquer ce type iconographique curieux. Pausanias y voit l'intervention de Tyndare pour punir la déesse des déboires matrimoniaux de ses filles, Hélène et Clytemnestre, et, conjointement, pour symboliser les vertus de l'épouse

<sup>33</sup> Les deux tomes du travail de C. CALAME, *op. cit.* (n. 25), ont pour but ultime l'interprétation des fragments 1 et 3 (Lobel-Page) d'Alcman. Artémis est tout particulièrement mise en évidence dans cette étude qui s'articule essentiellement autour des performances chorales des jeunes filles. Il s'agit d'une harmonisation particulièrement heureuse des connaissances qu'apportent les données rituelles et mythiques.

<sup>34</sup> PAUS., III, 15, 3; THÉOCRITE, *Idylles*, XVIII : *Épithalame d'Hélène*, 45-48. Cf. C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 26), p. 335-337.

<sup>35</sup> ISOCRATE, *Éloge d'Hélène* (X), 63; PAUS., III, 19, 9. Le Périégète parle d'un temple de Ménélas et de tombeaux des deux conjoints. Cf. S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 340-346.

<sup>36</sup> HDT., VI, 61, 6; PAUS., II, 7, 7.

<sup>37</sup> Cf. *supra*, p. 197.

<sup>38</sup> Cf. *supra*, p. 199.

fidèle<sup>39</sup>. Une scholie de l'*Alexandra* de Lycophon attribue quant à elle la réalisation du *xoanon* de Morpho à l'intervention d'un « législateur lacédémonien » pour signifier la retenue des *parthénoi* ou « pour obéir en cela à la déesse »<sup>40</sup>.

Fidélité conjugale, d'une part, retenue virginale, d'autre part, viennent justifier que la déesse de la sexualité soit ainsi entravée. L'intervention de Tyndare s'explique aisément par la multiplication, à Sparte et en Laconie, des *aitia* en relation avec les aventures d'Hélène. Quant aux préoccupations d'un « législateur lacédémonien » au sujet des *parthénoi* de la cité, cet *aition* complète avantageusement les données que l'on peut tirer du culte.

En effet, *Morpho* dérive de μορφή qui signifie la forme dans ce qu'elle a d'harmonieux, et donc la « beauté »<sup>41</sup>. Or la beauté, accordée par Hélène à la femme d'Ariston et à toutes les jeunes filles arrivées à l'âge du mariage, signifie leur capacité de susciter le désir masculin, domaine où la puissance d'Aphrodite est sans partage<sup>42</sup>. Comment, dès lors, ne pas interpréter Aphrodite *Morpho* comme la déesse qui patronne précisément cette accession à une maturité physique nécessaire à l'union et faire réapparaître Aphrodite là où Hélène semblait seule concernée? À Sparte plus encore qu'ailleurs, la puberté des filles était une condition *sine qua non* du passage à la condition d'épouse, compte tenu de l'étroite liaison entre le mariage et la procréation, souci qui, au dire de Plutarque, avait trouvé en Lycurgue, le législateur paradigmatique, son plus ardent défenseur<sup>43</sup>. Dès lors, l'*aition* en question pourrait faire référence à une stricte réglementation de la sexualité des filles, cantonnées au rôle d'épouse et de mère. Le domaine matrimonial évoqué par la statue serait confirmé par le contre-exemple de l'adultère d'Hélène auquel pouvait également renvoyer, sur le plan de l'*aition*, la statue de *Morpho*.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, p. 199-201.

<sup>40</sup> Schol. LYCOPHRON, *Alexandra*, 449 (Scheer, II, p. 165): τὸ δὲ Μορφῶ· τοῦτο τὸ ξόανόν φασι πεποιήσθαι Ἀφροδίτῃ ὑπὸ Λακεδαιμόνος νομοθέτου αἰνιξαμένου τὸ μὴ ἀσελγαίνειν τὰς παρθένους ἢ πείσεσθαι ταῦτά τῃ θεᾷ. οἱ δὲ Τυνδάρειόν φασι διὰ τὸ ἀμάρτημα Ἑλένης.

<sup>41</sup> P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 714, s.v. μορφή. – D'autres interprétations ont été avancées. Selon les uns, Morpho aurait été une ancienne divinité peu à peu identifiée avec Aphrodite et dont le nom, plus qu'à la beauté (μορφή) auquel on l'associe spontanément, aurait un rapport avec μορφνός, « sombre », et Μορφεύς, le fils du Sommeil. Dès lors Morpho appartiendrait au monde chthonien des puissances de l'ombre, ce que son voile et ses chaînes viendraient également illustrer : S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 358 et p. 141; K. TÛMPEL, art. *Morpho*, in ROSCHER, *Lexikon*, II, 2 (1894-1897), c. 3215-3217; L. ZIEHEN, art. *Sparta (Kulte)*, in *RE*, III A 2 (1929), c. 1472-1473. Ce dernier, tout en mentionnant l'hypothèse « chthonienne », adhère à une interprétation étymologique de Solmsen qui fait de Morpho une déesse de la lumière, « plus fée que fantôme ». P. Chantraine a souligné l'ingéniosité de l'étymologie en question, tout en stigmatisant son caractère invérifiable.

<sup>42</sup> C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 26), p. 343-344; 405-408; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 301-302.

<sup>43</sup> XÉN., *Rép. Lacéd.*, I, 6; PLUT., *Lyc.*, 14, 3.

Le voile porté par la statue, bien plus qu'un motif chthonien, serait également une référence au passage de la *parthénos* au statut d'épouse. En effet, dans le mariage grec en général, le « dévoilement », l'ἀνακάλυψις de la mariée, faisait partie intégrante de la cérémonie nuptiale<sup>44</sup>. Néanmoins, Plutarque, dans sa biographie de Lycurgue, évoque une procédure matrimoniale apparemment marginale par rapport au reste de la Grèce<sup>45</sup> :

On se mariait à Sparte en enlevant sa femme, qui ne devait être ni trop petite ni trop jeune, mais dans la force de l'âge et de la maturité. La jeune fille enlevée était remise aux mains d'une femme appelée *nymphेत्रία*, qui lui coupait les cheveux ras, l'affublait d'un habit et de chaussures d'homme et la couchait sur un lit de feuilles, seule et sans lumière. Le jeune marié, qui n'était pas ivre, ni amolli par les plaisirs de la table, mais qui, avec sa sobriété coutumière, avait dîné aux Phidities, entrait, lui déliait la ceinture et, la prenant dans ses bras, la portait sur le lit. Après avoir passé avec elle un temps assez court, il se retirait décemment et allait, suivant son habitude, dormir en compagnie des autres jeunes gens.

Dans la suite, les jeunes mariés devaient user de mille ruses pour se retrouver à la dérobée. Ce climat était censé conserver à leur amour et à leur désir toute sa fraîcheur et favoriser leur fécondité, but essentiel de l'union spartiate<sup>46</sup>. On a depuis longtemps reconnu dans ce récit les éléments constitutifs d'un rite de passage où la jeune fille vit la séparation, la marginalisation et l'agrégation, conformément aux étapes qui, pour les jeunes gens, s'inscrivent dans un contexte guerrier<sup>47</sup>. Néanmoins, la description que livre Plutarque de cette cérémonie singulière souffre sans doute des altérations idéalisantes qu'ont subies les éléments constitutifs de la société spartiate revus par des écrivains soucieux de mettre en lumière le rigorisme de son éducation et la sévérité de ses mœurs. Ainsi l'enlèvement ne peut-il se concevoir sans l'assentiment préalable des familles dans une société où l'eugénisme et la

<sup>44</sup> M. COLLIGNON, art. *matrimonium*, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. Ant.*, III, 2 (1904), p. 1650-1651; J. TOUTAIN, *Le rite nuptial de l'anakalypteron*, in *REA*, 42 (1940), p. 345-353; Giulia SASSA, *Le corps virginal*, Paris, 1987, p. 116-121; Anne CARSON, *Putting her in her Place: Woman, Dirt and Desire*, in *Before Sexuality*, Princeton, 1990, p. 160-164; Aphrodite AVAGIANOU, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern, 1991, p. 10 et n. 51; p. 135 et n. 374.

<sup>45</sup> PLUT., *Lyc.*, 15, 4-7 : 'Εγάμουν δὲ δι' ἀρπαγῆς, οὐ μικρὰς οὐδ' ἄωρους πρὸς γάμον, ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπείρους· τὴν δ' ἀρπασθεῖσαν ἢ νυμφεύτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν χροῖ περιέκειρεν, ἰματίῳ δ' ἀνδρείῳ καὶ ὑποδήμασιν ἐνσκευάσασα, κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην, ἄνευ φωτός. Ὁ δὲ νυμφίος οὐ μεθύων οὐδὲ θρυπτόμενος, ἀλλὰ νήφων ὡσπερ αἰεὶ δεδειπνηκῶς ἐν τοῖς φιδιτίοις, παρεισελθὼν ἔλκε τὴν ζώνην καὶ μετήνεγκεν ἀράμενος ἐπὶ τὴν κλίνην. Συνδιατρίψας δὲ χρόνον οὐ πολὺν, ἀπῆει κοσμίως οὐπερ εἰώθει τὸ πρότερον καθευδήσων μετὰ τῶν ἄλλων νέων (trad. R. Flacelière).

<sup>46</sup> *Ibid.*, 15, 8-10.

<sup>47</sup> Après l'ouvrage précurseur de H. JEANMAIRE, *Courot et Courètes*, Lille, 1938, cf. en dernier lieu Annalisa PARADISO, *Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana*, in *QS*, 12 (1986), p. 137-153.

répartition des terres étaient des questions cruciales<sup>48</sup>. Le voile, dont Plutarque ne parle pas en évoquant la cérémonie, signifiait peut-être, porté par Morpho, l'obscurité et la méconnaissance des époux qui caractérisent la rencontre sexuelle.

En ce qui concerne les entraves aux pieds, on connaît d'autres exemples de statues ainsi « ligotées ». Pausanias rapporte, pour l'avoir entendu dire, qu'un *xoanon* d'Eurynomé, mi-femme, mi-poisson, porte des chaînes d'or dans son sanctuaire à Phigalie<sup>49</sup>; à Érythrées, une statue d'Artémis et, à Chios, une représentation de Dionysos, sont enchaînées afin, nous apprend un fragment de Polémon, qu'elles restent à leur place<sup>50</sup>. À Tyr, certaines statues portent de semblables liens<sup>51</sup>. Mais l'exemple qui nous intéresse plus immédiatement est localisé à Sparte, où la statue d'Enyalios était ligotée afin que la guerre reste là<sup>52</sup>, tout comme la Niké athénienne avait été représentée sans ailes, pour qu'elle ne puisse s'enfuir. Sur le plan des mythes, une tradition voulait que les œuvres de Dédale, dignes des dieux Athéna et Héphaïstos en personne, aient été si mobiles que les enchaîner était la condition nécessaire de leur conservation<sup>53</sup>. Mais, en ce qui concerne les statues entravées dans l'histoire, dans le rite, l'explication n'est jamais univoque, ni aussi simple. Tant dans le cas de Morpho que pour Enyalios et les autres, la nature des liens imposés aux représentations divines avait, dès l'époque classique, perdu sa signification première et ne faisait plus l'objet que de justifications moralisantes et toujours réductrices<sup>54</sup>.

La mythologie grecque connaît quelques cas de dieux enchaînés : par exemple les Titans vaincus par Zeus<sup>55</sup>, Aphrodite et Arès pris sous les liens

<sup>48</sup> Sur ce point, cf. S. HODKINSON, *Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta*, in *Classical Sparta*, op. cit. (n. 6), p. 79-121.

<sup>49</sup> PAUS., VIII, 41, 4. – Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 413, explique la présence de chaînes en or par le thème de la protection accordée par la déesse à Héphaïstos précipité en bas de l'Olympe par Héra. Ce sont en effet Eurynomé et Thétis qui, au fond de l'océan, lui auraient appris à forger des bijoux de métal. Cf. aussi M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, p. 284-285.

<sup>50</sup> Schol. PIND., *Ol.*, VIII, 95.

<sup>51</sup> PLUT., *Quest. rom.*, 61 (*Mor.*, 279a).

<sup>52</sup> PAUS., III, 15, 7. En III, 15, 9, Pausanias évoque un sacrifice en l'honneur du dieu.

<sup>53</sup> PLATON, *Ménon*, 97d. Cf. Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975, p. 100.

<sup>54</sup> Mircea ELIADE, « Le 'dieu lieur' et le symbolisme des nœuds », in *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 120-163, surtout p. 145-148, s'est jadis penché sur cette question et a mis en évidence le caractère magico-religieux profondément ambivalent de ce type de symbole, tantôt bénéfique, tantôt maléfique. Cependant, son étude concerne le lien imposé par un dieu à un autre dieu ou à un homme, ou encore par un humain à un pair et non à un dieu.

<sup>55</sup> HÉS., *Théog.*, 718-730.



infrangibles du forgeron divin Héphaïstos<sup>56</sup>; mais ces quelques cas ne sont d'aucune aide quand il s'agit de se transporter dans les sanctuaires<sup>57</sup>.

Il semble prudent de renoncer à chercher une explication globale du type de la statue entravée<sup>58</sup> car la volonté de maintenir en un lieu une puissance mobile, qui pourrait s'appliquer à l'ensemble du phénomène, ne rend pas compte des cas, tellement nombreux, où la statue ne subit aucune contrainte. Restons donc à Sparte où Aphrodite, déesse en relation avec le mariage des filles, et Enyalios, dieu de la fureur guerrière, portent des chaînes. Faut-il n'y voir qu'une simple coïncidence? Lorsqu'on rappelle que le mariage signifie généralement pour les filles ce que la vie militaire représente pour les garçons<sup>59</sup>, et que l'*agogé* masculine de Lacédémone trouvait une exacte contrepartie dans le *cursus* éducatif féminin, on peut en douter<sup>60</sup>. Mais il est plus délicat de saisir ce qu'un tel constat représentait sur le plan des rites. Pour cela, revenons au double culte de la déesse.

#### 1.2.4. L'Aphrodite armée, Hermippos et Lactance

Il existe une légende étiologique de l'armement de la déesse à Sparte qui apporte des éléments intéressants concernant la présence des deux statues dans un même sanctuaire, l'Aphrodite armée et *Morpho*. En effet, Lactance rapporte un curieux épisode intervenu, d'après lui, pendant l'une des guerres menées par les Spartiates contre leurs voisins messéniens. Tandis que les soldats spartiates assiégeaient la cité ennemie, leur propre ville était abandonnée aux mains des femmes. Or des Messéniens, qui avaient réussi à échapper à la vigilance des Lacédémoniens, entreprirent d'attaquer Sparte, mais furent mis en fuite par les femmes de la cité. Sur ces entrefaites, les guerriers spartiates, s'étant aperçus du manège, voulurent rattraper les fuyards. Arrivés aux abords de leur cité, ils virent leurs femmes au loin et se préparèrent à les attaquer, croyant avoir affaire aux Messéniens. Comprenant la méprise des guerriers, les femmes se dénudèrent et suscitèrent chez les Spartiates un violent désir qu'ils entreprirent d'assouvir sur place, indistinctement, tout armés

<sup>56</sup> HOM., *Od.*, VIII, 266-305.

<sup>57</sup> On ne peut en effet que constater l'implication des mêmes divinités, dans le chant de Démodocos (Aphrodite et Arès) d'une part, dans les sanctuaires spartiates (Aphrodite *Morphô* et Enyalios) d'autre part.

<sup>58</sup> Cf. Deborah BAUDY, *Das Keuschlamm-Wunder des Hermes (Hom.H.Merc. 409-413). Ein möglicher Schlüssel zum Verständnis kultischer Fesselung?*, in *GB*, 16 (1989), p. 1-28, et la bibliographie antérieure.

<sup>59</sup> Cf. J.-P. VERNANT, « La guerre des cités », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 37-38; C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 26), p. 356.

<sup>60</sup> De surcroît, comme l'écrit pertinemment J.-P. VERNANT, *ibid.*, p. 34, « aux yeux des Grecs, on ne saurait, dans le tissu des relations sociales comme dans la texture du monde, isoler les forces de conflit de celles de l'union ». Cf. aussi A. PARADISO, *art. cit.* (n. 47), p. 137-153.

qu'ils étaient<sup>61</sup>. Suit un passage qu'il convient de traduire littéralement car il pose quelques problèmes :

*Sic iuuenes ab iisdem antea missi, mixti cum uirginibus, ex quibus sunt Partheniae nati, propter huius facti memoriam aedem Veneri armatae simulacrumque posuerunt: quod tametsi ex causa turpi uenit, tamen honestius uidetur armatam Venerem consecrasse quam caluam.*

Ainsi les jeunes gens, qui avaient été envoyés précédemment par ceux-là mêmes [les guerriers adultes], s'étant unis à des vierges, dont sont nés les Parthénies, ont érigé, en souvenir de cet événement, un temple et une statue de Vénus armée : bien que la cause en fût honteuse, il paraissait plus honorable de consacrer une Vénus armée que nue.

Un tel récit entend, une fois encore, résoudre le paradoxe de l'Aphrodite en armes, et l'historicité de l'événement est plus que douteuse. Fritz Graf a dernièrement étudié en parallèle trois récits légendaires impliquant des femmes dans la guerre – dont le passage de Lactance – pour conclure à l'existence de rituels sans doute expliqués par de telles étologies, certaine dans deux des cas analysés (Argos<sup>62</sup> et Tégée), probable en ce qui concerne Sparte. En effet, tout comme les *Hybristika* d'Argos sont un rituel d'inversion, un moment suspendu dans le cours normal de la vie de la cité, qu'un récit étologique explique par l'exploit guerrier de Télésilla et des femmes argiennes, Graf suppose que « behind the story about the sexual orgy after the victory, there seems indeed to hide such a ritual in which (...) the norms of daily life were suspended<sup>63</sup> », mais constate que le rite n'est désormais plus connaissable.

Il n'a cependant pas évoqué l'intervention des *iuuenes* dans la consécration, ni la mention des Parthénies, concluant simplement sa paraphrase du texte de Lactance en écrivant : « To commemorate the victory, the Spartans erected a statue and temple of Venus Armata, Aphrodite Ἐνόπλιος or Ὠπλισμένη<sup>64</sup> ». Or un fragment d'Hermippos<sup>65</sup>, cité par Athénée, rapporte une

<sup>61</sup> LACTANCE, *Inst. diu.*, I, 20, 29-32 Brandt-Laubmann (*Opera omnia*, I [1890], p. 76-77) : *Qui [Lacedaemonii] cum Messenios obsiderent, et illi furtim deceptis obsessoribus egressi, ad diripiendam Lacedaemonem cucurrissent, a Spartanis mulieribus fusi fugati sunt. Cognitis autem dolis hostium, Lacedaemonii sequebantur. His armatae mulieres obuiam longius exierunt; quae cum uiros suos cernerent parare se ad pugnam, quod putarent Messenios esse, corpora sua nudauerunt. At illi uxoris cognitis et aspectu in libidinem concitati, sicuti erant armati, permixti sunt utique promiscue; nec enim uacabat discernere.* – Pour des parallèles, cf. G. DUMÉZIL, *Horace et les Curtaces*, Paris, 1942, p. 44-50.

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p. 155-160.

<sup>63</sup> F. GRAF, *Women, War, and Warlike Divinities*, in *ZPE*, 55 (1984), p. 251.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>65</sup> HERMIPPOS, fr. 8 Wehrli. Il est l'auteur (milieu du III<sup>e</sup> s. av. J.-C.) d'un traité Περὶ νομοθετῶν qui reprenait vraisemblablement des éléments rassemblés dans la documentation aristotélicienne

coutume curieuse<sup>66</sup>, dont K.O. Müller avait stigmatisé le caractère romanesque<sup>67</sup>, mais qui trouve peut-être un parallèle dans le texte de Lactance, ce qui permettrait d'éclairer les deux témoignages<sup>68</sup>.

À Lacédémone, toutes les jeunes filles étaient enfermées ensemble dans un bâtiment obscur, et étaient enfermés avec elles les jeunes gens qui n'étaient pas mariés. Chacun emmenait celle dont il s'était emparé, sans dot. C'est ainsi que Lysandre fut frappé d'une amende, parce qu'il avait délaissé la fille qu'il avait d'abord trouvée pour en emmener une autre plus jolie.

C. Meillier a minutieusement analysé ce fragment peu connu<sup>69</sup> dans lequel il voit le reflet d'une union sexuelle, secrète et inféconde, rituellement organisée en dehors des liens du mariage. Ce rite aurait subi deux déformations de la part d'Hermippos : l'obligation immédiate du mariage et le maintien du couple ainsi formé. En effet, le mariage socialement reconnu est incompatible avec une rencontre de hasard, dans le mépris absolu de considérations familiales<sup>70</sup>. *A priori*, il est plus crédible de concevoir ce texte comme une déformation des coutumes matrimoniales spartiates telles que Plutarque les rapporte : l'obscurité et la méconnaissance réciproque des conjoints s'y retrouvent.

Néanmoins, le texte de Lactance invite à prolonger la réflexion, tout en faisant intervenir l'Aphrodite armée qui partage le sanctuaire de Morpho. En effet, il sous-entend que, parmi les unions indifférenciées consécutives à la bataille contre les Messéniens, des jeunes gens – qui avaient été « envoyés » par les guerriers plus âgés<sup>71</sup> – se sont unis à des vierges, qui ont mis au monde les célèbres Parthénies, et que ce sont ces *iuuenes* qui ont élevé le temple et la statue de l'Aphrodite *armata*.

L'origine des Parthénies, censés avoir fondé Tarente après s'être vu refuser la citoyenneté spartiate, est des plus mystérieuses et les sources qui en

sur la constitution des cités. Cf. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Suppl. I : *Hermippos der Kallimacheer*, Stuttgart, 1974.

<sup>66</sup> ATHÉNÉE, XIII, 555c.

<sup>67</sup> K.O. MÜLLER, *Die Dorier*, II, Breslau, 1844, p. 278, n. 4, cité par MÜLLER, *FHG.*, III (1883), p. 37, fr. 6.

<sup>68</sup> Ἐν Λακεδαιμόνι εἰς οἴκημά τι σκοτεινὸν πᾶσαι ἐνεκλείοντο αἱ κόραι, συνεγκλειομένων καὶ τῶν ἀγάμων νεανίσκων· καὶ ἕκαστος ἧς ἐπιλάβοιτο, ταύτην ἀπῆγεν ἄπροικον. διὸ καὶ Λύσανδρον ἐζημίωσαν, ὅτι καταλιπὼν τὴν προτέραν ἑτέραν ἐβουλεύετο περικαλλεστέραν ἀγαγέσθαι. Trad. d'après C. MEILLIER, *art. cit.* (n. 69), p. 386.

<sup>69</sup> C. MEILLIER, *Une coutume hiérogamique à Sparte ?*, in *REG*, 97 (1984), p. 381-402. – Sur l'implication de Lysandre, cf. J.-F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Paris, 1981 (*BEFAR*, 240), p. 58. – P. CARTLEDGE, *Spartan Wives: Liberation or Licence ?*, in *CQ*, 31 (1981), p. 84-105, voit dans ce fragment « a fantastic picture » des coutumes spartiates en matière de mariage, sauf en ce qui concerne l'absence de dot (p. 98).

<sup>70</sup> C. MEILLIER, *art. cit.* (n. 69), p. 397-402.

<sup>71</sup> On verra bientôt comment interpréter la proposition *iuuenes ab iisdem antea missi*.

parlent ne s'accordent guère : ils sont tantôt des enfants des guerriers lâches lors des premières guerres de Messénie, tantôt les enfants illégitimes nés des relations entretenues par des citoyennes avec leurs esclaves pendant l'absence prolongée de leur mari en guerre contre les Messéniens – on remarquera en passant que les épouses ne sont plus guère des *parthénoi* ! –, tantôt les enfants que les vierges de la cité auraient eus avec les jeunes gens n'ayant pas prêté le serment de ne pas rentrer dans la cité avant la victoire et que les guerriers plus âgés avaient chargés de repeupler la cité<sup>72</sup>. C'est de cette troisième tradition que le passage de Lactance se rapproche le plus; il a mêlé la tradition légendaire de la bravoure des femmes spartiates à cette version de la naissance des Parthénies, ce qui explique la curieuse formule *iuuenes ab iisdem antea missi*.

Le texte d'Hermippos pourrait inviter à « ritualiser » une telle origine. Les Parthénies seraient le fruit des unions sexuelles pré-matrimoniales entre jeunes gens et jeunes filles spartiates, et ne seraient donc pas reconnus socialement puisque nés en dehors d'un contrat. Une objection demeure cependant. L'élimination de ces indésirables sous forme d'une colonisation est un fait ponctuel; si ces *parthénies* sont effectivement le fruit d'une union ritualisée, à chaque « célébration », le problème devait se poser. Une fois encore, il convient de dissocier le plan des représentations théoriques d'une société et ses actions effectives. Dès lors, quelle que soit l'historicité des sources étudiées, ou plus simplement leur fidélité, constatons qu'elles mettent en étroite relation les choses de la guerre et de la sexualité, ce qui correspond à ce que l'on peut appréhender par ailleurs des grands principes de l'éducation spartiate archaïque et classique. Aphrodite est bien moins qu'Artémis la divinité d'une initiation féminine, mais elle patronne incontestablement la sexualité; comme les choses de la guerre doivent servir la cité – ce que symbolisent peut-être les liens d'Enyalios –, de même la sexualité se doit d'être gérée par une société, ce dont garderaient un souvenir déformé les légendes étymologiques attachées à la statue de Morpho<sup>73</sup>. Comme l'avait bien vu Marinella Corsano étudiant les aspects mythiques de l'histoire des Parthénies, les traditions parlent de deux nécessités pour la survie de la communauté : faire la guerre et contracter des unions légales<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Le chasseur noir*, Paris, 1981, p. 278-279. Voir aussi S. PEMBROKE, *Locres et Tarente : le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques*, in *Annales(ESC)*, 25 (1970), p. 1240-1270, et Marinella CORSANO, *Sparte et Tarente : le mythe de fondation d'une colonie*, in *RHR*, 196 (1979), p. 113-140, surtout 113-130.

<sup>73</sup> Signalons dès à présent qu'une cité de Chypre du nom de Morphou a parfois été mise en relation avec le culte spartiate, mais l'homonymie semble être un argument trop fragile pour établir un lien quelconque.

<sup>74</sup> M. CORSANO, *art. cit.* (n. 72), p. 120. – Pour une interprétation différente du double culte cf. D. MUSTI, M. TORELLI, *op. cit.* (n. 10), p. 222-223, qui y voient l'image d'une antique déesse vierge et mère, déesse guerrière et du destin.

### 1.3. L'acropole

Les cultes de Sparte se répartissent, comme nous l'avons vu, sur différentes collines, plus ou moins élevées. La plus haute de ces éminences naturelles sert d'acropole et c'est là que s'élève, entre autres, le célèbre sanctuaire d'Athéna *Poliouchos*, ou encore *Chalkioikos*<sup>75</sup>.

À gauche du sanctuaire de la *Chalkioikos* s'élève un sanctuaire des Muses, parce que les Lacédémoniens marchaient aux combats, non pas au son des trompettes, mais au son des flûtes, de la lyre et de la cithare. Derrière la *Chalkioikos* se trouve un temple d'Aphrodite *Areia*. Les *xoana* sont anciens, s'il en fut jamais d'autre en Grèce<sup>76</sup>.

Compte tenu de l'idéologie guerrière spartiate revivifiée à l'époque romaine, Pausanias – ou ses sources – entend expliquer la présence des Muses auprès de la déesse poliade par une référence aux combats. Mais, si le culte remonte à l'époque archaïque, il n'est pas nécessaire de proposer une telle justification : les lettres inspirées par les déesses filles de Mémoire connurent à Sparte une vie brillante; les fragments d'Alcman suffisent à le montrer. Quant à Aphrodite, l'épiclèse qui la qualifie évoque apparemment le nom d'Arès<sup>77</sup>. S. Wide repoussait l'interprétation de l'épiclèse comme « celle qui s'unit à Arès » pour préférer une signification plus générale : « armée, guerrière »<sup>78</sup>, ce qui ne nous semble guère incompatible.

La dernière phrase du passage de Pausanias évoquant le temple d'Aphrodite *Areia* présente un grand intérêt. En effet, le visiteur a vraisemblablement été impressionné par le caractère archaïque des statues qu'il a vues, puisqu'il émet un doute sur l'existence de pareilles antiquités ailleurs en Grèce<sup>79</sup>. Mais de quelles statues – la forme est plurielle – parle-t-il? La

<sup>75</sup> PAUS., III, 17, 2. Cf. C.M. STIBBE, *art. cit.* (n. 12), p. 93-96.

<sup>76</sup> PAUS., III, 17, 5 : ἐν ἀριστερᾷ δὲ τῆς Χαλκιοίκου Μουσῶν ἰδρῶσαντο ἱερόν, ὅτι οἱ Λακεδαιμόνιοι τὰς ἐξόδους ἐπὶ τὰς μάχας οὐ μετὰ σαλπύγγων ἐποιοῦντο ἀλλὰ πρὸς τε αὐλῶν μέλη καὶ ὑπὸ λύρας καὶ κιθάρας κρούσμασιν. ὀπισθεν δὲ τῆς Χαλκιοίκου ναὸς ἐστὶν Ἀφροδίτης Ἀρείας· τὰ δὲ ξοῶνα ἀρχαῖα εἶπερ τι ἄλλο ἐν Ἑλλήσιν.

<sup>77</sup> Originellement, l'adjectif – comparatif d'ἀγαθός – devait signifier « bon, solide, efficace » (P. CHANTRAINE, *op. cit.* [n. 41], I, s.v. ἀρείων). Il est probable, cependant, que la référence à Arès a rapidement joué (cf. aussi M. JOST, *op. cit.* [n. 49], p. 385). En dernier lieu, J. FLEMBERG, *op. cit.* (n. 1), p. 24.

<sup>78</sup> S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 141.

<sup>79</sup> A.A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, 1988, p. 146 et p. 383, n° 235, traduit : « the xoana here are as archaia as any other in Greece ». En somme, ces *xoana* ont leur place parmi les autres *xoana* anciens, mais cela ne signifie pas que tous les *xoana* sont anciens. Le *xoanon* pour Pausanias est l'image en bois d'un dieu, mais on ne peut chaque fois déduire de l'utilisation du mot une ancienneté particulière, même si, pour le Périégète, à l'origine, toutes les statues étaient en bois. Cf. aussi Florence M. BENNETT, *Primitive Wooden Statues which Pausanias Saw in Greece*, in *CW*, 10 (1916-1917), p. 82-86; *EAD.*, *A Study of the Word Ξοῶνον*, in *AJA*, 21 (1917), p. 8-21.

construction du texte qui fait suivre la mention d'Aphrodite *Areia* d'un τὰ δὲ ξόανα laisse entendre que c'est bien le temple de la déesse qui accueillait ces anciennes images divines<sup>80</sup>. De surcroît, c'est vers cette hypothèse qu'invitent à se tourner des découvertes épigraphiques faites sur l'acropole en question.

À côté de nombreuses dédicaces à l'Athéna gardienne de la cité, les fouilleurs anglais ont dégagé un morceau de lame avec une dédicace à *Areia*<sup>81</sup>, ce qui ne peut faire référence qu'à l'Aphrodite sise également sur l'acropole. Ils ont aussi mis au jour une dizaine de fragments de poterie avec une même inscription malheureusement mutilée à chaque fois, mais la confrontation des pièces permet de restituer βασιλιδ-. Les fouilleurs y ont vu une même fidèle, appelée Basilidas, qui aurait procédé à toute une série de dédicaces à une des divinités de l'acropole<sup>82</sup>. C'est le mérite d'un chercheur italien d'avoir rapproché ces fragments d'une glose d'Hésychios affirmant qu'à Tarente, colonie spartiate, Aphrodite était Basilis, ce qui, au datif, – le cas attendu dans une dédicace –, donne Βασιλίδι et une restitution parfaite pour les inscriptions<sup>83</sup>. Une Aphrodite *Basilis* aurait donc été honorée à côté de l'Aphrodite *Areia* de l'Acropole. Cela pourrait expliquer le pluriel employé par Pausanias lorsqu'il parle des statues du temple. Mais pourquoi n'a-t-il pas parlé de cette Aphrodite Souveraine au moment où il évoquait les statues? Soit ce culte n'existait plus de son temps, soit il l'avait déjà mentionné.

En effet, parlant d'Héra *Argeia*, Pausanias évoque un *xoanon* ancien que les Spartiates appellent Aphrodite Héra<sup>84</sup>. Si la description n'est pas topographique, le *xoanon* se trouve ailleurs, en un endroit encore indéterminé à ce stade de la description. Sur l'acropole, il ne parle que d'Aphrodite *Areia* et de plusieurs *xoana*, mais on connaît par ailleurs le culte d'une *Basilis* qui, par analogie avec Tarente, est sans doute Aphrodite. Or, dans le panthéon grec, la souveraine par excellence, c'est Héra, qui porte en diverses cités le titre de βασιλεία, la reine, comme à Lindos sur l'île de Rhodes<sup>85</sup>, à Cos<sup>86</sup>, ou même

<sup>80</sup> J. FLEMBERG, *op. cit.* (n. 1), p. 24, suggère que le pluriel pourrait signifier qu'un parèdre de la déesse se trouvait honoré là, tout en soulignant l'impossibilité de vérifier cette hypothèse

<sup>81</sup> A.M. WOODWARD, *Excavations at Sparta, 1924-27. II. Votive Inscriptions from the Acropolis*, in *ABSA*, 30 (1928-1929/1929-1930), p. 252-253, n° 8 et fig. 7 : Λύκειος Ἀρείαι[ι] (non datée par l'éditeur).

<sup>82</sup> J.J.E. HONDIUS, *Laconia, II. Votive inscriptions from the Sanctuary of Athena Chalkoikos*, in *ABSA*, 24 (1919-1920/1920-1921), p. 121-122, n° 81-84; p. 124, n° 99 (= *SEG*, II, 133-136; 151).

<sup>83</sup> HÉSYCHIOS, s.v. Βασιλίνδα (Latte, I, p. 315)· (...) παρὰ Ταραντίνοις δὲ καὶ ἡ Ἀφροδίτη Βασιλίδις. Cf. M. OSANNA, *Sui culti arcaici di Sparta e Taranto. Afrodite Basilis*, in *PP*, 251 (1990), p. 81-94.

<sup>84</sup> Cf. *supra*, p. 197.

<sup>85</sup> *IG*, XII 1, 786.

<sup>86</sup> W.R. PATON, E.L. HICKS, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, n° 38, 6.

celui de βασιλῖς comme à Lébadée en Béotie<sup>87</sup> – où elle forme un couple avec Zeus *Basileus* –, ou encore dans une inscription métrique d'Argos<sup>88</sup>.

Dès lors, ne se trouverait-on pas en présence d'un glissement d'identité Aphrodite Souveraine, Souveraine Héra, Aphrodite Héra, dont les dédicaces nous montrent un état archaïque et Pausanias un état romain? Les deux déesses étant particulièrement concernées par le mariage des filles, cette juxtaposition n'aurait pas été incongrue. Cette hypothèse a le mérite de clarifier à la fois la curieuse appellation Aphrodite Héra, la mention par Pausanias de *xoana* au pluriel et son silence sur la *Basilis* que l'on connaît par ailleurs. De plus, le caractère ancien des *xoanon* s'en trouve confirmé puisque les dédicaces à la *Basilis* sont datables de l'époque archaïque.

Un autre indice doit être porté au dossier. Pausanias rapporte que la déesse Héra n'agréait pas le sacrifice de chèvres. La seule exception en Grèce se trouvait être Sparte où la déesse portait l'épiclèse évocatrice d'Αἰγοφάγος, «mangeuse de chèvres». Aphrodite, par contre, recevait fréquemment ce type de sacrifice et ses affinités avec les caprins ont été démontrées. Il n'est sans doute pas indifférent que le seul exemple de ce type de sacrifice à Héra intervienne dans une communauté où son nom en est peut-être venu à désigner une Aphrodite souveraine<sup>89</sup>.

## Conclusion

L'Aphrodite armée des Lacédémoniens est plus qu'une image littéraire : la déesse possédait dans la cité de Sparte un caractère militaire indéniable. Deux cultes en font foi, l'Aphrodite en armes qui accompagne la déesse *Morpho* et l'Aphrodite *Areia*. Mais ces deux manifestations n'épuisent pas la signification globale de la déesse en ce lieu. En tant que *Morpho* et synonyme d'Héra, Aphrodite patronne la sexualité des jeunes filles lors de leur passage de l'état de *parthénos* à celui d'épouse accomplie.

Outre le témoignage de Pausanias, à qui l'on doit l'essentiel de l'information, l'épigraphie offre quelques attestations, en plus de celles qui concernent l'*Areia* et la *Basilis* : une dédicace mutilée où apparaissent le nom de la dédicante et le nom de la déesse sans détermination<sup>90</sup>, l'inscription mention-

<sup>87</sup> IG, VII, 3096-3097.

<sup>88</sup> O. KERN, art. *Basileia* 5), in *RE*, III 1 (1897), c. 43-45; S. EITREM, art. *Hera*, in *RE*, VIII 1 (1912), c. 382.

<sup>89</sup> PAUS., III, 15, 9 : μόνοις δὲ Ἑλλήνων Λακεδαιμονίοις καθέστηκεν Ἥραν ἐπονιάζειν Αἰγοφάγον καὶ αἴγας τῇ θεῷ θύειν. – Sur la même acropole se trouvait encore une statue d'Aphrodite Ἀμβολογήρας – textuellement la déesse « qui repousse la vieillesse » –, élevée à la suite d'un oracle, et deux autres, d'Hypnos et de Thanatos « qu'ils considèrent comme des frères d'après les vers d'Homère » (PAUS., III, 18, 1). Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

<sup>90</sup> IG, V 1, 227 : Ππρατονικία --- / Ἀφροδίται --- / ἀνέθηκε ---.

nant une Aphrodite *Enoplíos* dont nous avons déjà parlé<sup>91</sup>, et une troisième, datant de l'époque romaine, qui cite, entre autres divinités, une Aphrodite *Ourania*, attestation unique à Sparte<sup>92</sup>. Soit l'épiclèse fait référence à un culte inconnu par ailleurs, soit elle renvoie à un des cultes décrits par Pausanias, ce qui nous semble probable. En effet, certains manuscrits du texte du Périégète mentionnent, lors de la description du sanctuaire à étage, un Ἀφροδίτης ξόανον ὀπλισμένης, tandis qu'un autre manuscrit (L) offre la lecture Ἀφροδίτης ξόανον ὀπλισμένον. Dans le premier cas, ὀπλισμένη qualifie la déesse, peut-être à titre d'épiclèse. Dans le second, ὀπλισμένον qualifie la statue, sans plus. On a précédemment supposé que l'épiclèse *Enoplíos*, trouvée dans une inscription, désignait ce culte-là, ce que ne dément pas la modification de lecture du texte de Pausanias. Or ce dernier a vu à Cythère un ξόανον ὀπλισμένον d'Aphrodite *Ourania*<sup>93</sup>. Compte tenu de la proximité géographique de l'île et de Sparte, il semble possible que l'*Ourania* de l'inscription fasse référence au culte de l'Aphrodite armée. À moins qu'il ne s'agisse de l'*Olympia* associée à Zeus, l'olympienne étant ouranienne par excellence.

Revenons un instant à la question des relations culturelles qu'Hélène et Aphrodite ont entretenues. Si l'on a pu remarquer que leurs registres d'intervention étaient très proches, néanmoins aucun élément précis ne vient étayer une quelconque identification entre la déesse et l'« héroïne » – dont le statut divin fait peu de doute dans le culte qu'elle partage avec Ménélas. Cependant, Hélène apparaît à différentes reprises dans les légendes étio-logiques forgées autour du culte d'Aphrodite. Nous l'avons vu à propos de Morpho et d'autres lieux de Laconie en offrent des attestations.

## 2. En Laconie

### 2.1. Amyclées

Parmi les *mirabilia* d'Amyclées, Pausanias a vu des tripodes en bronze dont les plus anciens représentent la dîme de la guerre contre les Messéniens. Des *agal mata* de déesses figuraient sous les trépieds, Aphrodite, Artémis, œuvres d'un sculpteur local, Gitiadas (VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), et Coré, réalisée par Callon l'Éginète<sup>94</sup>. Sous un autre tripode, plus récent puisqu'il a été dédié après la victoire d'Ægos Potamos (405 avant J.-C.), on trouve une autre

<sup>91</sup> Cf. *supra*, p. 199.

<sup>92</sup> *IG*, V 1, 559. Cf. S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 368-372.

<sup>93</sup> Cf. *infra*, p. 222-223.

<sup>94</sup> PAUS., III, 18, 8; IV, 14, 2.



représentation d'Aphrodite qualifiée de *παρὰ Ἀμυκλαίῳ*, « près du dieu d'Amyclées », et l'œuvre de Polyclète d'Argos<sup>95</sup>.

Le contexte guerrier de ces dédicaces inviterait à voir, dans les divinités représentées, les soutiens divins de l'action militaire. Cependant, Coré ne semble pas avoir généralement ce genre de prérogative, et Athéna, que l'on s'attendrait légitimement à y trouver, est curieusement absente du lot. On renoncera donc prudemment à chercher toute motivation précise dans le choix des divinités représentées en soulignant simplement le caractère habituel de la dédicace de tripodes en action de grâce après des victoires, qu'elles soient agonistiques ou militaires<sup>96</sup>.

## 2.2. Gythion et Cranaé

Sparte avait un port, du nom de Gythion, situé sur la côte ouest du golfe de Laconie; la petite île de Cranaé, en face, passait pour être l'endroit où Pâris et Hélène s'étaient unis pour la première fois<sup>97</sup>, mais c'est sur le continent que se trouvait un sanctuaire d'Aphrodite *Μιγώνιτις* – tout l'endroit s'appelle d'ailleurs *Μιγώνιον* – fondé par le prince troyen. La légende voulait aussi que les statues de Thétis<sup>98</sup> et d'une déesse *Praxidika*<sup>99</sup>, voisines du sanctuaire d'Aphrodite, aient été élevées par Ménélas revenu sain et sauf en son foyer, huit ans après la prise de Troie<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> PAUS., III, 18, 8. – Sur les hypothèses iconographiques concernant ces statues, cf. J. FLEMBERG, *op. cit.* (n. 1), p. 50-56.

<sup>96</sup> Cf. notamment à Olympie : F. WILLEMSSEN, *Olympische Forschungen*, III : *Dreifusskessel von Olympia*, Berlin, 1957; M. MAASS, *Olympische Forschungen*, X : *Die geometrischen Dreifüsse von Olympia*, Berlin, 1978. – Pour une interprétation du trône monumental d'Apollon *Amyklaios* où apparaît Aphrodite, entre autres dieux, auprès de Hyakinthos et de Polyboia, cf. M. PETERS-SON, *op. cit.* (n. 8), p. 38-39.

<sup>97</sup> PAUS., III, 22, 1 : ἡ δὲ νῆσος ἡ Κρανάη πρόκειται Γυθίου, καὶ Ὅμηρος Ἀλέξανδρον ἀρπάσαντα Ἑλένην ἐνταῦθα ἔφη συγγενέσθαι οἱ πρῶτον. – Sur les différentes traditions à ce sujet, cf. Lilly B. GHALI-KAHIL, *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, Paris, 1955, p. 19, n. 8.

<sup>98</sup> Pour l'hypothèse probable qu'il s'agissait davantage de Thémis, cf. S. WIDE, *De sacris Troezeniorum, Hermionenstium, Epidauriorum*, Uppsala, 1887, p. 37; *Id.*, *op. cit.* (n. 15), p. 143, n. 3.

<sup>99</sup> Sur cette divinité, qu'elle soit singulière ou plurielle, on lira les belles pages de J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985, p. 65-73.

<sup>100</sup> PAUS., III, 22, 1-2 : κατὰ δὲ τὴν νῆσον ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης ἐν τῇ ἡπίρῳ Μιγώνιτιδος, καὶ ὁ τόπος οὗτος ἅπας καλεῖται Μιγώνιον. τοῦτο μὲν δὴ τὸ ἱερόν ποιῆσαι λέγουσιν Ἀλέξανδρον· Μενέλαος δὲ Ἴλιον ἐλὼν καὶ ἔτεσιν ὑστερον ὀκτὼ μετὰ Τροίας πόρθησιν οἴκαδε ἀνασωθεὶς ἄγαλμα Θέτιδος καὶ θεᾶς Πραξιδικᾶς ἰδρύσατο ἐγγὺς τῆς Μιγώνιτιδος. – Sur une éventuelle représentation de la déesse, cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, Chicago, 1964 [1885-1887], p. 62, n° 9, pl. O, fig. V. – B.C. DIETRICH, *Death, Fate, and the Gods*, London, 1965, p. 102-104, établit un rapport entre *Praxidika*, que l'on connaît également au pluriel (cf. *infra*, p. 279), et Érinys et les Érinyes, en tant que divinité chthonienne en relation avec les serments (à Haliarte en Béotie, cf. PAUS., IX, 33, 3).

Sparte, et la Laconie en général, proposent un nombre élevé de références à la guerre de Troie et à ses héros. L'origine spartiate d'Hélène et, par alliance, de Ménélas n'est sans doute pas étrangère à cette prolifération<sup>101</sup>. Aphrodite, intimement liée à l'héroïne dans l'*Iliade*, se devait d'être honorée en relation avec les aventures amoureuses d'Hélène. L'épiclèse *Migônitis* est éloquente à cet égard : formée sur le verbe μίγνυμι, elle évoque clairement la relation sexuelle. On peut légitimement supposer que l'*aition* de l'enlèvement d'Hélène est venu se superposer à un culte pré-existant qui consacrait clairement Aphrodite en tant que patronne de la sexualité. Le fait qu'il existe un lieu-dit *Migônion* permet peut-être d'élargir la perspective et de faire l'hypothèse de l'existence d'un rituel en l'honneur de la déesse en ce « lieu où l'on s'unit ». Si l'on veut se rappeler le fragment d'Hermippos sur l'initiation sexuelle pré-nuptiale des jeunes gens et des jeunes filles enfermés dans un local obscur, ne pourrait-on y voir une retraite aux marges de la cité, comme l'on en rencontre en maints endroits de Grèce<sup>102</sup> et dont *Morpho*, au sein de la cité, serait la contre-partie ? La *Migônitis* de Gythion serait la *Morpho* déliée et dévoilée.

Un autre élément invite à parler en ce sens. Pausanias nous apprend en effet qu'au-dessus du lieu-dit *Migônion* s'élevait une montagne du nom de Larysion consacrée à Dionysos dont la fête était célébrée au début du printemps<sup>103</sup>. Le fait de retrouver Aphrodite non loin de Dionysos n'est pas pour étonner, et la fête printanière du dieu met peut-être en action des forces de renaissance végétale lorsque le culte de la déesse exalte l'union des humains<sup>104</sup>.

Le culte de la déesse à Gythion remonte au moins à l'époque archaïque, une dédicace à la déesse en fait foi – si du moins c'est bien à ce sanctuaire que l'inscription se rapporte :

Ϝιοστεφάνῳ Ἄφροδίται<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Sur la relation entre les cultes spartiates et l'épopée homérique, on lira les remarques de J.T. HOOKER, *op. cit.* (n. 6), p. 67-68, à propos du culte d'Agamemnon et de Cassandre (PAUS., III, 19, 6).

<sup>102</sup> Entre autres, A. BRELICH, *Paidés e parthenoi*, Rome, 1969, p. 378-387, à propos d'un rituel de Sicyone.

<sup>103</sup> PAUS., III, 22, 2 : Διονύσου δὲ ὄρος ἱερὸν Λαρύσιον καλούμενόν ἐστιν ὑπὲρ τοῦ Μιγωνίου· καὶ ἦρος ἀρχομένου Διονύσῳ τὴν ἑορτὴν ἄγουσιν ἄλλα τε ἐς τὰ δρώμενα λέγοντες καὶ ὡς βότρυν ἐνταῦθα ἀνευρίσκουσιν ὠραῖον.

<sup>104</sup> La déesse Praxidika appartient au même réseau de significations; divinité du serment redoutable, elle suscite également les fruits de la terre lorsque celle-ci est libre de toute souillure : cf. J.-P. VERNANT, *op. cit.* (n. 99).

<sup>105</sup> SEG, XXXII, 395. Cf. J.-P. MICHAUD, in *BCH*, 94 (1970), p. 981 et p. 984, fig. 195; E.I. MASTROKOSTAS, in *AAA*, 3 (1970), p. 427-428. Il pourrait s'agir d'une stèle provenant d'un autel, mais le lieu de découverte laisse planer un doute sur l'identité du culte concerné.

L'épithète de la déesse est littéraire et signifie « couronnée de violettes ». Dans les œuvres qui nous ont été conservées en tout ou en partie, on la rencontre à deux reprises qualifiant Aphrodite : dans un fragment de Solon conservé par Plutarque<sup>106</sup>, et dans les *Élégies* de Théognis<sup>107</sup>. Il ne s'agit probablement pas d'une épiclèse à proprement parler.

### 2.3. Boiai

De l'autre côté du golfe de Laconie, peu avant le cap Malée au fond de l'actuelle baie de Vatika, s'élevait la ville de Boiai. L'un des Héraclides du nom de Boios était à l'origine de la cité qui résultait du synécisme de trois localités antérieures, Étis, Aphrodisias et Sidé. Énée passait pour avoir fondé les deux premières – Étis était le nom de sa fille. Pausanias ne mentionne pas explicitement le nom du fondateur de Sidé, signalant simplement qu'elle fut baptisée d'après une fille de Danaos<sup>108</sup>. Vient ensuite le récit de la fondation de Boiai<sup>109</sup> :

Après avoir quitté ces cités, ils cherchaient là où il fallait qu'ils s'installent; en effet, un oracle leur avait dit qu'Artémis leur montrerait l'endroit où s'établir. Ils s'étaient mis en marche lorsqu'un lapin leur apparut, et ils prirent le lapin comme guide de leur chemin. Le lapin s'étant couché dans un myrte, ils fondèrent une ville à cet endroit, là où s'élevait le myrte et ils continuent d'honorer cet arbre, appelant Artémis *Soteira*.

Plusieurs indices ont conduit S. Wide à supposer qu'Aphrodite était certainement, bien plus qu'Artémis, la protagoniste d'un tel mythe de fondation. Tout d'abord le fait qu'Énée, fils d'Aphrodite, soit à l'origine de la création de deux des trois cités originelles, qui portent respectivement le nom de sa fille et celui de sa divine mère. En outre, le myrte est un arbre particulièrement cher à Aphrodite, tandis qu'Artémis n'y est guère associée<sup>110</sup>. L'hypothèse est séduisante, mais le texte de Pausanias, seul témoignage de ce synécisme, ne présente aucune ambiguïté concernant l'identité de la déesse qui est bel et bien Artémis. Et ceci est encore confirmé par des monnaies – d'époque romaine – qui présentent sans le moindre doute une image

<sup>106</sup> SOLON, fr. 19 West (*Iambi et elegi Graeci*, II [1972], p. 132), cité par PLUT., *Solon*, 26, 4.

<sup>107</sup> THÉOGNIS, *Élégies*, II, 1330-1334.

<sup>108</sup> PAUS., III, 22, 11.

<sup>109</sup> PAUS., III, 22, 12 : ἀπὸ δὴ τούτων τῶν πόλεων ἀναστάντες ἐζήτουν ἔνθα οἰκῆσαι σφᾶς χρεῶν εἶη· καὶ τι καὶ μάντευμα ἦν αὐτοῖς Ἄρτεμιν ἔνθα οἰκήσουσιν ἐπιδείξειν. ὡς οὖν ἐκβάσιν ἐς τὴν γῆν λαγὼς ἐπιφαίνεται, τὸν λαγὼν ἐποίησαντο ἡγεμόνα τῆς ὁδοῦ· καταδύντος δὲ ἐς μυρσίνην πόλιν τε οἰκίζουσιν ἐνταῦθα, οὐπερ ἡ μυρσίνη ἦν, καὶ τὸ δένδρον ἔτι ἐκείνην σέβουσι τὴν μυρσίνην καὶ Ἄρτεμιν ὀνομάζουσι Σώτειραν.

<sup>110</sup> S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 121-122 : il commet cependant une erreur d'interprétation du texte de Pausanias en estimant que Boiai est à la base de la colonisation des trois cités : le texte dit explicitement que c'est Boiai qui fut fondée par les habitants des trois cités.

d'Artémis<sup>111</sup>. Conscient de ces difficultés, l'auteur des *Lakonische Kulte* suppose qu'un «synchrétisme» a dû intervenir, donnant à une déesse dont les caractères étaient apparemment ceux d'Aphrodite le nom d'Artémis<sup>112</sup>. L'importance de cette dernière à Sparte et en Laconie rend plausible un tel glissement d'identité, mais la plus totale incertitude plane sur la date éventuelle du synécisme en question. Le mythe de fondation pose d'ailleurs d'autant plus de problèmes que la cité d'Aphrodisias existe bel et bien à l'époque de la Guerre du Péloponnèse<sup>113</sup>.

#### 2.4. Épidaure Limera

Au nord de Boiai, sur la côte orientale, la cité d'Épidaure Limera, fondation de certains Épidauriens d'Argolide qui se rendaient à Cos<sup>114</sup>, est située sur une hauteur, tout près de la mer. Les *mirabilia* de la cité sont, d'après Pausanias, le sanctuaire d'Aphrodite, celui d'Asclépios de même que sa statue de culte debout, le temple acropolitain d'Athéna et, devant le port, un Zeus sauveur<sup>115</sup>. L'épiclèse de Zeus et la localisation de son culte l'érigent manifestement en divinité protectrice de la navigation et invitent à interpréter en ce sens l'Artémis de Boiai, elle-même salvatrice, ce qui ajoute encore à la parenté de la déesse avec Aphrodite. La proximité du cap Malée, tant pour Boiai que pour l'Épidaure laconienne, n'est sans doute pas étrangère à l'implantation de divinités protectrices des marins.

En ce qui concerne les autres cultes, Pausanias se contente d'une simple énumération ne fournissant pas de prise solide à une quelconque interprétation. Tout au plus pourra-t-on remarquer, une fois encore, la proximité culturelle d'Aphrodite et d'Asclépios<sup>116</sup>, comme à Épidaure en Argolide, à Sicyone, à Trézène.

#### 2.5. Ténare

Le cap Ténare constitue le correspondant occidental du cap Malée. Il était surtout célèbre pour son sanctuaire de Poséidon<sup>117</sup>. À quelque quarante stades du cap, Pausanias a visité la cité de Kainépolis, dont l'ancien nom, dit-il, était

<sup>111</sup> F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 100), p. 63.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> THUC., IV, 56, 1, que cite STÉPH. BYZ., *s.v.* Ἀφροδιτία (Meineke, p. 150).

<sup>114</sup> PAUS., III, 23, 6-7.

<sup>115</sup> PAUS., III, 23, 10 : ἡ πόλις δὲ ἀπέχουσα οὐ πολὺ ἀπὸ θαλάσσης ἐπὶ μετεώρῳ μὲν ᾤκισται, θεὰς δὲ αὐτόθι ἄξια τὸ μὲν Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερόν, τὸ δὲ Ἀσκληπιοῦ καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν λίθου, καὶ Ἀθηνᾶς ἐν τῇ ἀκροπόλει ναός, πρὸ δὲ τοῦ λιμένος Διὸς ἐπὶ κλησὶν Σωτήρος.

<sup>116</sup> S. WIDE, *op. cit.* (n. 15), p. 145. Cf. Christa BENEDUM, *Asklepios und Demeter*, in *JDAI*, 101 (1986), p. 145.

<sup>117</sup> PAUS., III, 25, 4; l'endroit était également conçu comme une entrée des Enfers.

aussi Ténare. Il semblerait que cette ville ne soit pas antérieure à l'époque romaine et que l'ancienne cité de Ténare ait été située près du sanctuaire de Poséidon, sur le promontoire du même nom<sup>118</sup>. À Kainépolis, le visiteur a vu un *mégaron* de Déméter, et, sur la mer, un temple d'Aphrodite de même qu'une statue debout en pierre<sup>119</sup>. La localisation respective de ces deux sanctuaires est disputée<sup>120</sup>. Aphrodite pourrait être honorée ici en tant que déesse de la navigation<sup>121</sup>, mais il est impossible de savoir si son culte est antérieur à l'implantation de Kainépolis ou bien si les fondations sont conjointes.

<sup>118</sup> A.M. WOODWARD, in *ABSA*, 13 (1906-1907), p. 246.

<sup>119</sup> PAUS., III, 25, 9 : Ταινάρου δὲ τῆς ἄκρας πλοῦν ὅσον τεσσαράκοντα σταδίων ἀφέστηκε Καινῆπολις· ὄνομα δὲ ἦν πάλαι καὶ ταύτῃ Τάιναρρον. ἐν αὐτῇ δὲ μέγαρον Δήμητρος καὶ ἐπὶ θαλάσσει ναός ἐστιν Ἀφροδίτης καὶ ἄγαλμα ὄρθον λίθου.

<sup>120</sup> A.M. WOODWARD, *art. cit.* (n. 118), p. 245-246.

<sup>121</sup> L'exemple parallèle de Lerne, évoqué ci-dessus, invite en effet à nuancer l'affirmation puisque, en Argolide, le mythe des Danaïdes attaché à la statue « sur la mer » avait conduit à situer dans la sphère matrimoniale et sexuelle les prérogatives de la déesse, malgré la proximité des éléments marins. Dans ce cas-ci, des informations de ce type font totalement défaut.

## Chapitre VIII

### Cythère

Les Anciens considéraient que leurs dieux privilégiaient sur la terre quelques endroits où ils aimaient se retirer. Si l'on en croit Diodore de Sicile, qui se fait l'écho de telles pérégrinations divines, l'épiphanie d'Aphrodite à Éryx, à Cythère, à Chypre et en Syrie a autorisé les habitants à se l'approprier. Dès lors la déesse est devenue Érycine, Cythérée, Paphienne et même Syrienne<sup>1</sup>.

D'après Hésiode, l'île de Cythère a, la première, accueilli Aphrodite émergeant de la mer, mais c'est à Chypre qu'il permet à la déesse de prendre réellement pied, en une somptueuse épiphanie végétale<sup>2</sup>, comme si l'auteur avait voulu honorer la petite île du cap Malée, sans cependant l'ériger en rivale de Chypre, lieu de prédilection de la déesse. L'ancienneté du culte d'Aphrodite à Cythère n'est sans doute pas étrangère non plus au choix de ce parcours, nous y reviendrons.

L'île est présente dans les quelques témoignages historiques conservés sur l'origine d'Aphrodite telle que la concevaient les Anciens et qu'Hésiode, sur le mode poétique, a en quelque sorte canonisée.

#### 1. L'origine du culte, dans la légende et l'histoire

##### 1.1. Les témoignages littéraires

Hérodote, le premier, a tenté de fixer l'itinéraire du voyage qui devait mener Aphrodite *Ourania* en Grèce. Le fait que l'historien qualifie Aphrodite d'*Ourania* signifie clairement que la divinité en question est une *interpretatio*

---

<sup>1</sup> DIOD. SIC., V, 77, 5. – Parlant de la *Lychnis*, sorte d'oeillet rouge, un certain AMÉRIAS DE MACÉDOINE, cité par ATHÉNÉE, XV, 681f, dit qu'elle a émergé du bain d'Aphrodite une fois que la déesse s'y fut lavée après s'être unie à Héphestos. La plus belle variété de cette fleur se trouve – et c'est significatif – à Chypre, à Éryx, à Cythère, et à Lemnos et au pied du Stromboli, ces deux derniers lieux évoquant le dieu forgeron.

<sup>2</sup> HÉS., *Théog.*, 191-198. Cf. *infra*, p. 314-315. – DIODORE DE SICILE, V, 55, 6, rapporte même que, de Cythère à Chypre, la jeune déesse voulut aborder à Rhodes mais en fut empêchée par les insolents fils de Poséidon qu'elle précipita dans la folie.

*graeca* des grandes déesses orientales<sup>3</sup>. Parlant du pillage par les Scythes du sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* à Ascalon, Hérodote enchaîne<sup>4</sup> :

Ce sanctuaire, d'après ce que mes informations permettent de savoir, est le plus ancien de tous les sanctuaires de cette déesse. En effet, même le sanctuaire de Chypre en a tiré son origine, comme l'affirment les Chypriotes eux-mêmes, et celui de Cythère a eu pour fondateurs des Phéniciens venus de cette partie de la Syrie.

Le culte trouve, d'après les informateurs du voyageur, son origine à Ascalon. L'*Ourania* tant de Chypre que de Cythère, sans qu'il y ait de relais de l'une à l'autre, émane directement du sanctuaire palestinien, mais Hérodote fournit une indication supplémentaire pour Cythère : ce sont les Phéniciens qui ont élevé le sanctuaire.

Six siècles plus tard, Pausanias reprend l'exposé de l'itinéraire divin en le modifiant légèrement, mais c'est toujours d'Aphrodite *Ourania* qu'il s'agit<sup>5</sup> :

Les premiers hommes à avoir institué le culte d'Ourania furent les Assyriens. Après les Assyriens, ce furent les Paphiens de Chypre et ceux des Phéniciens qui habitent Ascalon en Palestine. Les gens de Cythère la vénèrent pour l'avoir appris des Phéniciens.

Après avoir souligné l'antériorité du culte chez les Assyriens – tradition émanant également d'Hérodote, en un autre passage<sup>6</sup> –, Pausanias cite Chypre et Ascalon, sans établir aucune filiation. Par contre, à propos de Cythère, la responsabilité des Phéniciens est, comme chez Hérodote, directement évoquée.

Dans une étude globale sur l'expansion phénicienne en Méditerranée d'après les traditions littéraires, G. Bunnens a analysé ces témoignages<sup>7</sup>. La dépendance de Pausanias à l'égard d'Hérodote est indubitable, et c'est donc ce dernier qui retient l'attention. Il est vraisemblable que l'historien a tenté de concilier deux traditions : l'ancienneté du sanctuaire d'Ascalon et l'origine

<sup>3</sup> Cf. *infra*, p. 437-438.

<sup>4</sup> HDT., I, 105 : "Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱερόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱερῶν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱερόν ἐνθεύτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοινικῆς εἰσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες (trad. d'après Ph. Legrand). – J. RUDHARDT, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in *RHR*, 109 (1992), p. 219-238, surtout p. 226-227, relativise la notion de diffusionnisme que l'on place généralement dans les propos d'Hérodote : c'est l'usage d'élever un temple et non la connaissance de la déesse qui s'est ainsi répandu.

<sup>5</sup> PAUS., I, 14, 7 : πρῶτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίους καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ, παρὰ δὲ Φοινίκων Κυθήριοι μαθόντες σέβουσιν.

<sup>6</sup> HDT., I, 131.

<sup>7</sup> G. BUNNENS, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruxelles-Rome, 1979.

phénicienne du sanctuaire d'Aphrodite à Chypre et à Cythère<sup>8</sup>. D'autres témoignages mentionnent de concert Cythère et les Phéniciens, mais sur le plan du mythe, cette fois. En effet, Cythéros, l'éponyme de l'île, serait le fils de Phoinix, l'éponyme de la Phénicie. En outre, le nom de Πορφύρουσα aurait été attribué à l'île «à cause de la beauté de la pourpre située sur ses côtes»<sup>9</sup>, ce que semblent confirmer les dépôts de *murex brandaris* découverts là-bas<sup>10</sup>. Dès lors, le scénario qui se dégage de ces diverses sources met en relation directe les Phéniciens, voyageant en Méditerranée et intéressés par des lieux d'escale offrant en outre des possibilités d'exploitation de la pourpre<sup>11</sup>, et la fondation du culte de l'Aphrodite *Ourania* de Cythère, une île pourvoyeuse de *murex*<sup>12</sup>. La référence à Cythéros, l'éponyme inconnu par ailleurs, trouve sans doute son origine dans un processus d'explication mythographique par lequel les Grecs ont créé des héros «phéniciens» censés avoir parcouru la Méditerranée et s'être installés en Grèce, notamment. Cadmos, le fondateur de Thèbes est ainsi devenu le prototype du héros fondateur, en regard duquel les autres ont pris forme<sup>13</sup>.

Il existe une autre version de l'origine d'Aphrodite à Cythère, conservée chez Denys d'Halicarnasse. Énée, fuyant Troie avec ses compagnons et venant de Délos, aurait abordé à Cythère et fondé un sanctuaire de sa divine mère, avant de poursuivre sa route par le Péloponnèse<sup>14</sup>. La tradition du passage d'Énée par la pointe sud-est du Péloponnèse se retrouve chez Pausanias – nous l'avons vu – qui, à propos de la Laconie, parle de la fondation d'Aphrodisias et d'Étis par le fils d'Aphrodite<sup>15</sup>. Mais, dans le cas de Denys se

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 119-120; 229; 353-354; 363.

<sup>9</sup> STÉPH. BYZ., *s.v.* Κύθηρα (Meineke, p. 391)· νήσος πόλιν ὀμώνυμον ἔχουσα πρὸς τῇ Κρήτῃ, ἀπὸ Κυθήρου τοῦ Φοίνικος, ἐκαλεῖτο δὲ Πορφύρουσα διὰ τὸ κάλλος τῶν περὶ αὐτὴν πορφυρῶν, ὡς Ἀριστοτέλης. – Sur Phoinix, cf. Corinne BONNET-TZAVELLAS, *La légende de Phoinix à Tyr*, in *Studia Phoenicia*, I : *Sauvons Tyr*, Leuven, 1983, p. 123-133.

<sup>10</sup> Cf. K. BÜCHNER, art. *Kythera* 2), in *RE*, XII, 1 (1924), c. 216; J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *Kythera. Excavations and Studies conducted by the Univ. of Pennsylvania Museum and the British School at Athens*, London, 1972, p. 36-37 (*murex trunculus* et *purpurea haematostoma* découverts également, mais en moins grande quantité). – Une localité de l'île porte, à l'époque classique en tout cas, le nom de Φοινικῶς (XÉN., *Hell.*, IV, 8, 7).

<sup>11</sup> Signalons en passant que cette production a également pu intéresser les Minoens, plusieurs siècles auparavant.

<sup>12</sup> J. HUXLEY, in J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 36, émet une curieuse hypothèse : les Phéniciens auraient adapté à leur profit, à une époque inconnue, et apporté à Cythère le culte d'une déesse-colombe d'origine minoenne. Aucun élément n'est fourni au lecteur pour éprouver la validité de cette supposition. – D'après Sarah P. MORRIS, *Daidalos and the origins of Greek art*, Princeton, 1992, p. 101-102 et note 4, ce sont les ressources minérales de la Laconie et de Cythère qui auraient motivé les installations successives des Minoens et des Phéniciens.

<sup>13</sup> G. BUNNENS, *op. cit.* (n. 7), p. 271, 362-363.

<sup>14</sup> DEN. HALIC., I, 50, 1-2 : ἔπειτα εἰς Κύθηρα νήσον ἑτέραν, ἣ πρόκειται Πελοποννήσου, παραγενόμενοι ἱερὸν Ἀφροδίτης ἰδρύνονται.

<sup>15</sup> Cf. *supra*, p. 214.



penchant sur le passé des Romains, seule sans doute la volonté de faire coïncider l'itinéraire d'Énée avec des lieux réputés du culte d'Aphrodite en Grèce explique cette tradition isolée. Un tel témoignage confirme simplement deux informations : la réputation d'ancienneté du culte de la déesse dans l'île, et sa célébrité.

## 1.2. Les indices archéologiques<sup>16</sup>

L'ancienne ville de Cythère se situait en retrait de la seule baie aisément accessible de l'île, sur la côte orientale, où se trouvait le port de Scandia (l'actuel Kastri). Déjà située elle-même en hauteur, la cité était surmontée d'une acropole dont on a conservé les fortifications archaïques. Le site entier porte aujourd'hui le nom significatif de Palaiokastro. Schliemann, en 1887, avait localisé le sanctuaire d'Aphrodite sur une plate-forme entre la ville et son acropole, à l'emplacement de la chapelle d'Aghios Cosmas où se trouvaient remployées des colonnes doriques en *poros*<sup>17</sup>, mais le site n'a pas connu de fondation de temple et c'est à environ 400 mètres à l'ouest de la chapelle, sur une autre terrasse, qu'il convient, semble-t-il, de situer le temple : on y a retrouvé deux colonnes en élévation, du même type que celles de la chapelle, des blocs en *poros*, un fragment de métope et une grande quantité de tessons classiques (à partir du V<sup>e</sup> siècle). Le temple était un petit édifice dorique de la fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Malheureusement, le site n'a pas encore été fouillé<sup>19</sup>.

La position géographique centrale de Cythère invite à poser la question des influences que l'île a pu subir dès la plus haute antiquité, et les découvertes archéologiques confirment l'intérêt d'une telle interrogation. Deux objets retiennent l'attention : un petit bol en pierre portant une inscription hiéroglyphique évoquant le temple du Soleil à Abousir, construit par le pharaon Ouserkaf, fondateur de la V<sup>e</sup> dynastie<sup>20</sup>, et une tablette en pierre – malheureusement perdue – avec une inscription cunéiforme dédicatoire mentionnant un roi du nom de Narâm-Sîn d'Eshnunna; le nom de la divinité destinataire est effacé<sup>21</sup>. De la présence de tels ex-voto à Cythère, J. Yakar a

<sup>16</sup> Cf. surtout J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10).

<sup>17</sup> Helen WATERHOUSE, R. HOPE SIMPSON, in *ABSA*, 56 (1961), p. 156; J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 35.

<sup>18</sup> H. PLOMMER, *Kythera: the Doric Fragments Preserved in Ayios Kosmas*, in J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 311-313.

<sup>19</sup> J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 35.

<sup>20</sup> J. YAKAR, *Cythera and the Ancient East*, in *Anatolica*, 4 (1971-1972), p. 135; J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 33; W. HELCK, art. *Ägäis und Ägypten*, in *Lexikon der Ägyptologie*, I (1975), c. 69.

<sup>21</sup> E.F. WEIDNER, *The Inscription from Kythera*, in *JHS*, 59 (1939), p. 137-138, qui a identifié le dédicant; J. YAKAR, *art. cit.* (n. 20), p. 135; J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 33.

déduit la visite de navigateurs égyptiens et cananéens venant de Crète en Grèce au cours de la deuxième moitié du 3<sup>e</sup> millénaire avant J.-C.<sup>22</sup> Mais, même si le nom de Cythère semble apparaître dans l'inscription de la base d'une statue d'Aménophis III de Kom-el-Hetan<sup>23</sup>, il semble bien qu'une autre explication de la présence du bol en pierre puisse être avancée.

Les fouilles ont permis d'affirmer que Cythère avait été, probablement vers le milieu du 3<sup>e</sup> millénaire avant J.-C., une colonie minoenne. Deux sites voisins ont en effet conservé, l'un, à Kastraki, de la céramique de fabrication continentale – parmi laquelle se trouvent peut-être des pièces argiennes – des débuts de l'Âge du Bronze à la fin de l'Helladique ancien II, l'autre, à Kastri, de la céramique du Minoen ancien II au Minoen moyen IA. Les deux sites ne sont donc pas contemporains et le second témoigne d'une installation crétoise<sup>24</sup>. J.N. Coldstream a souligné le caractère exceptionnel d'une telle succession d'Helladique et de Minoen anciens. Il a de même suggéré que le bol égyptien avait peut-être été acheminé à Cythère par des marchands crétois, ce qui semble être une solution très plausible<sup>25</sup>. Quant à l'inscription cunéiforme, il n'en parle pas, mais on ne peut exclure un mode d'acheminement identique. Cependant son caractère votif peut également trouver sa source dans une dédicace à une divinité locale, ce qui impliquerait l'existence, au XIX<sup>e</sup> siècle avant notre ère, d'un culte d'une importance non négligeable dans l'île<sup>26</sup>.

Si effectivement les Phéniciens ont pu jouer un rôle dans l'établissement du culte d'Aphrodite *Ourania* à Cythère<sup>27</sup>, la fondation doit se situer pendant les « âges obscurs », entre le X<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>28</sup> Mais rien n'exclut *a priori* que des colons antérieurs, peut-être crétois, aient déjà au 3<sup>e</sup> millénaire établi là un culte, dont la teneur nous échappe complètement. En terme de continuité avec l'époque archaïque, il est évident que la solution d'une fondation « phénicienne » présente plus de vraisemblance<sup>29</sup>, mais il faut vigoureuse-

<sup>22</sup> E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, Bonn, 1966, p. 45-46; J. YAKAR, *art. cit.* (n. 20), p. 134-135; W. HELCK, *art. cit.* (n. 20), c. 71.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 135-136; J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 33; R. TREUIL, P. DARCQUE, J.-C. POURSAT, G. TOUCHAIS, *Les civilisations égéennes*, Paris, 1989, p. 535-535.

<sup>24</sup> J.N. COLDSTREAM, *Kythera: the Change from Early Helladic to Early Minoan*, in *Bronze Age Migrations in the Aegean. Archaeological and Linguistic Problems in Greek Prehistory*, London, 1973, p. 33-36; R. TREUIL *et al.*, *op. cit.* (n. 23), p. 319-323, 357.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>26</sup> G. BUNNENS, *op. cit.* (n. 7), p. 19 et 363, n. 196. – Le culte d'Aphrodite est encore attesté au Bas-Empire, dans un fragment d'inscription : ]ΤΩΝ ΤΗΣ ΘΕΑΣ ΠΡ[. Cf. J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 36.

<sup>27</sup> Sur le rôle des temples dans les implantations « phéniciennes », cf. G. BUNNENS, *op. cit.* (n. 7), p. 282-285.

<sup>28</sup> H. WATERHOUSE, R. HOPE SIMPSON, *art. cit.* (n. 17), p. 158.

<sup>29</sup> Sur les « insaisissables Phéniciens », cf. J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 36 et les prudentes remarques de P. CARTLEDGE, *Sparta and Lakonia*, London, 1979, p. 123.

ment souligner que l'on n'a retrouvé, pour ainsi dire, aucune trace d'habitat à Kastri entre le XII<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>.

### 1.3. Cythère à l'époque historique

La position particulière de Cythère en a fait de tout temps une station stratégique et une escale commerciale prisée<sup>31</sup>. Le Spartiate Chilon, réputé pour sa sagesse, aurait prétendu qu'il eût été préférable pour sa cité que Cythère fût au fond de l'eau plutôt qu'à la surface<sup>32</sup>, réflexion significative du danger que présentait l'île, une fois militarisée, pour la Laconie. Hérodote assure que Cythère appartenait anciennement à l'Argolide, de même que les îles avoisinantes et la Thyréatide, c'est-à-dire la portion côtière orientale de la Laconie. Au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, après la Bataille des Champions, Sparte aurait obtenu l'ensemble de ces territoires<sup>33</sup>. Compte tenu des incertitudes qui pèsent sur l'histoire archaïque d'Argos et de son « empire », il n'est pas du tout certain que Cythère lui ait appartenu, même si des contacts à haute époque semblent attestés<sup>34</sup>. Il est par contre certain qu'au début du V<sup>e</sup> siècle en tout cas, l'île appartenait aux Spartiates. Sa possession sera d'ailleurs un des objectifs de l'armée athénienne pendant la Guerre du Péloponnèse<sup>35</sup>.

## 2. Les données cultuelles

Malgré l'ancienneté reconnue du culte, peu d'informations nous ont été conservées. Pausanias, qui avait simplement mentionné Cythère dans son excursus sur l'origine de la déesse au livre I, a également visité l'île et son sanctuaire<sup>36</sup> :

À Cythère, Scandia est le port sur la mer et la cité de Cythère se trouve à dix stades environ de Scandia pour celui qui y monte. Le sanctuaire d'*Ourania* est tout particulièrement saint et, de tous les sanctuaires d'Aphrodite à travers la

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>31</sup> Ce qui explique peut-être l'absence de trace d'habitat : pendant des siècles, l'île n'aurait été qu'un port d'escale.

<sup>32</sup> HDT., VII, 235.

<sup>33</sup> HDT., I, 82.

<sup>34</sup> R.A. TOMLINSON, *Argos and the Argolid*, London, 1972, p. 14 et 76; T. KELLY, *A History of Argos to 500 B.C.*, Minneapolis, 1976, p. 40, 73, 83, estime que la description d'Hérodote n'est qu'une réminiscence d'HOMÈRE, *Il.*, II, 108. – Sur la présence de céramique argienne dans l'île (Helladique ancien), cf. J.N. COLDSTREAM, *art. cit.* (n. 24), p. 34.

<sup>35</sup> THUC., IV, 53-54. Sur ceci et ce qui précède, cf. J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 37-39.

<sup>36</sup> PAUS., III, 23, 1 : ἐν Κυθήροις δὲ ἐπὶ θαλάσσης Σκάνδειά ἐστιν ἐπίγειον, Κύθηρα δὲ ἡ πόλις ἀναβάντι ἀπὸ Σκανδείας στάδια ὡς δέκα. τὸ δὲ ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἀγιώτατον καὶ ἱερῶν ὅποσα Ἀφροδίτης παρ' Ἑλλήσιν ἐστὶν ἀρχαιότατον· αὐτὴ δὲ ἡ θεὸς ξόανον ὠπλισμένον.

Grèce, c'est le plus ancien. La déesse elle-même est représentée par un *xoanon* armé.

L'emploi d'ἄγιος au superlatif pour qualifier un ἱερόν se rencontre pour la première fois chez Hérodote<sup>37</sup> et deviendra au fil des siècles de plus en plus fréquent pour souligner la vénérabilité d'un sanctuaire ainsi déterminé<sup>38</sup>. Chez Pausanias, le superlatif est employé à huit reprises, en ce compris le texte sur Cythère. Il qualifie l'ἄγαλμα d'Athéna tombé du ciel et honoré sur l'Acropole athénienne<sup>39</sup>, les ξόανα de Némésis à Smyrne<sup>40</sup>, le sanctuaire d'Hébé à Phlonte honoré ἐκ παλαιοῦ<sup>41</sup>, les sanctuaires d'Apollon et de Dryops fondés par les Asinéens en souvenir de ceux du Parnasse dont ils étaient originaires<sup>42</sup>, le sanctuaire de Poséidon d'Héliké en Achaïe vénéré par les Ioniens qui, chassés par les Achéens, passèrent en Asie Mineure<sup>43</sup>, le sanctuaire d'Aphrodite à Éryx en Sicile vénéré ἐκ παλαιότητος<sup>44</sup>, et enfin l'*adyton* consacré à Isis dans l'enceinte d'Asclépios près de Tithorea dans le massif du Parnasse<sup>45</sup>. On voit dès lors que le caractère sacré d'un sanctuaire s'accroît encore du fait d'une origine immémoriale. Mais le voyageur ne revient pas sur les antécédents du sanctuaire d'Aphrodite évoqués à propos de l'*Ourania* de l'agora athénienne, ce qui confirme le caractère livresque de son information : il l'a puisée dans les *Histoires* d'Hérodote, et non dans une tradition locale de l'île<sup>46</sup>.

Le terme technique utilisé pour désigner la statue de culte accentue encore l'impression d'antiquité qui se dégage des propos de Pausanias. Même si la mention d'un *xoanon* ne signifie pas automatiquement que la statue est ancienne<sup>47</sup>, dans ce cas précis, le rapport entre les deux éléments semble bien établi par le contexte. C'est sans doute la raison pour laquelle le visiteur n'a

<sup>37</sup> HDT., II, 41 (Aphrodite dans le Delta du Nil) et 44 (Héraclès à Tyr); V, 119 (Zeus en Carie).

<sup>38</sup> E. WILLIGER, *Hagios*, Giessen, 1922, p. 77-79, cité par A. MOTTE, *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 131-135, n. 28.

<sup>39</sup> PAUS., I, 26, 6.

<sup>40</sup> PAUS., I, 33, 7.

<sup>41</sup> PAUS., II, 13, 3.

<sup>42</sup> PAUS., IV, 34, 11.

<sup>43</sup> PAUS., VII, 24, 5.

<sup>44</sup> PAUS., VIII, 24, 6.

<sup>45</sup> PAUS., X, 32, 13.

<sup>46</sup> La légère variation de son exposé par rapport à celui d'Hérodote est peut-être due à la contamination d'une tradition recueillie à Athènes, puisque c'est à propos de l'*Ourania* de l'agora athénienne que Pausanias dévoile le parcours de la déesse.

<sup>47</sup> A.A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, 1988, p. 146. Cf. *supra*, p. 208, n. 79.

donné aucune autre précision, contrairement à ce qu'il avait fait à propos de l'Aphrodite *Areia* de Sparte.

Le caractère guerrier d'Aphrodite est bien mis en évidence par la parure de sa statue de culte et il n'est pas du tout exclu que le *xoanon* armé d'Aphrodite *Ourania* vu par Pausanias ait été réalisé au moment où les Spartiates possédaient l'île, d'autant que les vestiges de temple retrouvés dans l'église d'Aghios Cosmas permettent peut-être de rapporter l'édifice auquel ils appartenaient à l'école laconienne<sup>48</sup>. S'il s'agit bien du temple archaïque d'Aphrodite *Ourania*, une telle constatation renforce encore l'hypothèse précitée, quelle que soit par ailleurs l'origine du culte, sans doute beaucoup plus ancien<sup>49</sup>.

En un endroit aussi difficile d'accès et aussi proche du cap Malée, réputé pour ses pièges, la déesse veillait sans doute aussi sur les marins, qui font partie de ses protégés en maints autres endroits. Aux pêcheurs peut-être témoignait-elle également sa bienveillance, puisque la dorade lui était tout particulièrement consacrée dans l'île, comme le rapporte un certain Archippos dans un ouvrage sur les poissons<sup>50</sup>.

On a retrouvé à Cythère une statuette en bronze, de facture laconienne, représentant une femme coiffée du *polos* et tenant dans ses mains respectivement un fruit oblong et un fruit rond; sa jupe porte l'inscription ΚΑΕΑΡΕΙΑ, vraisemblablement le nom de la dédicante<sup>51</sup>. Cet ex-voto date du troisième quart du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. S'il s'agit effectivement d'une représentation d'Aphrodite, le caractère armé de la déesse n'enlevait rien à ses prérogatives en matière de fécondité.

La numismatique, enfin, souligne l'importance du culte insulaire. Des monnaies en bronze, datant du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., offrent l'image d'une tête de la déesse accompagnée de colombes<sup>52</sup>.

### 3. L'épithète Κυθήρεια

Absente de l'*Iliade*, l'épithète Κυθήρεια se rencontre à deux reprises dans l'*Odyssée* : en VIII, 288, où l'aède Démodocos chante les amours d'Arès et

<sup>48</sup> H. PLOMMER, *art. cit.* (n. 18), p. 313.

<sup>49</sup> On a retrouvé un graffiti HIAPO inscrit sur le bord d'un pithos archaïque. Vu que l'écriture en semble plus argienne que laconienne (cf. J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY [éds], *op. cit.* [n. 10], p. 36), une telle pièce indique peut-être une présence argienne à cette époque.

<sup>50</sup> ATHÉNÉE, VII, 328a-b : "Αρχιππος ἐν Ἰχθύσιν· ἱεροῦς Ἀφροδίτης χρυσόφρυς Κυθηρίας.

<sup>51</sup> A. DELIVORRIAS, *art. Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), n° 61. – Pour un parallèle laconien, cf. G. DICKINS, *Excavations at Sparta, 1907*. § 7. *The Hieron of Athena Chalkioikos*, in *ABSA*, 13 (1906-1907), p. 149, n° 3.

<sup>52</sup> B.M.C., *Peloponnesus*, p. 107, n° 1-16 (pl. XXI, 14-21), cité par L. LACROIX, *Quelques aspects de la numismatique sicyonienne*, in *RBN*, 110 (1964), p. 9, n. 24. Cf. aussi M. BERNHART, *Aphrodite auf griechischen Münzen*, München, 1935, p. 60.

d'Aphrodite appelée, notamment, ἑσπεφάνος Κυθερείη, expression double qui réapparaît en XVIII, 193-194, où elle détermine l'ambrosie dont se frotte la déesse. Dans le plus important des trois hymnes pseudo-homériques consacrés à Aphrodite, la même expression est employée trois fois<sup>53</sup>, dans des contextes rappelant les mentions de l'*Odyssée* (relation sexuelle, immortelle beauté)<sup>54</sup>. Hésiode offre quant à lui l'explication étymologique de l'épithète, parallèlement à celle du nom même d'Aphrodite<sup>55</sup> :

195 ἄνθρωποι δ' Ἀφροδίτην  
 197 κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνδρες, οὐνεκ' ἐν ἄφρῳ  
 198 θρέφθη, ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις.

Les dieux aussi bien que les hommes [l'] appellent Aphrodite, pour s'être formée d'une écume, ou encore Cythérée, pour avoir abordé à Cythère.

L'étymologie du nom d'Aphrodite reste mystérieuse malgré les tentatives, nombreuses et louables, pour l'éclairer<sup>56</sup>. Plutôt que de s'acharner à trouver dans l'origine du nom divin un quelconque éclairage de sa personnalité, il nous semble plus adéquat d'envisager avant tout ce que les Anciens croyaient. L'écume (ἄφρος) rend compte du nom de la déesse, et, à coup sûr, Aphrodite est Cythérée parce que son culte insulaire était important et ancien, même si l'abrègement de Κυθέρεια par rapport à Κυθήρα pose des problèmes aux linguistes<sup>57</sup>.

Il n'en reste pas moins que l'épithète est avant tout littéraire<sup>58</sup>, et que le témoignage d'Athénée, à propos de la dorade consacrée à la déesse de

<sup>53</sup> V. 6, 175, 287.

<sup>54</sup> Les deux autres hymnes, plus courts, utilisent l'un l'expression ἑσπεφάνος Κυθερείη (II, v. 18), l'autre Κυπρογενῆ Κυθέρεια (III, v. 1).

<sup>55</sup> Trad. P. Mazon.

<sup>56</sup> Cf. *supra*, p. 9, n. 53.

<sup>57</sup> D. PAGE, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955, p. 127, estime que la dérivation est impossible et refuse l'explication par la licence épique. P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, II, Paris, 1970, p. 596-597, s.v., pense que « le surnom est tiré de l'île avec abrègement pour le vers » et cite WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, I, p. 95, n. 9. — On trouve également trace, dans des sources tardives, d'une explication par le verbe κεύθω, « cacher » (HÉSYCH., s.v. Κυθέρεια [Latte, II, 543]; *Etym. Magnum*, 543, 40-49 Gaisdorf), reprise par Güntert (cité par Chantraine). Pour une toute autre orientation, cf. J.P. BROWN, *Kothbar, Kinyras, and Kytberia*, in *Journal of Semitic Studies*, 10 (1965), p. 216-219. G.L. HUXLEY, in J.N. COLDSTREAM, G.L. HUXLEY (éds), *op. cit.* (n. 10), p. 35, émet quant à lui l'hypothèse de l'existence d'une forme κυθερα pour le nom de l'île, ce qui expliquerait la formation de l'épithète (il cite la forme Κυθήρηθεν que l'on trouve chez HERMÉSIANAX, fr. 7, 69 Powell). — La dernière hypothèse étymologique en date est celle de G. MORGAN, *Aphrodite Cytherea*, in *TAPhA*, 108 (1978), p. 115-120, qui fait de Κυθέρεια « the female agent/purveyor of ardent desire », tout comme ἰέρεια signifie « the female agent/purveyor of divine force » (p. 119).

<sup>58</sup> Cf. C.F.H. BRUCHMANN, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig, 1893, s.v. Le relevé offre d'autres formes, beaucoup moins fréquentes que Κυθέρεια : Κυθήρη, Κυθήρηα, Κυθήρη, Κυθηρία, Κυθηρία, Κυθηρία, Κύθηρις.

Cythère, utilise l'épithète dans une forme plus satisfaisante d'un point de vue linguistique : Κυθηρία. De même une inscription du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. provenant de Styra en Eubée présente la forme Κυθηρία<sup>59</sup>.

## Conclusion

Si, dans l'épopée, Aphrodite Cythérée n'apparaît qu'avec l'*Odyssee*, Hésiode atteste l'existence de l'épithète en pleine époque archaïque, tout autant que la réputation du sanctuaire auquel il la rattache. L'ancienneté du culte, attestée par nos différentes sources, est indubitable, mais il n'est guère possible de préciser les choses tant que le site du sanctuaire n'aura pas été systématiquement fouillé. En attendant, il convient de ne pas perdre de vue les différentes occupations dont l'île, escale stratégique, a été l'objet depuis le 3<sup>e</sup> millénaire et de n'en privilégier aucune pour préciser la paternité du culte. En effet, même si les Phéniciens sont à l'honneur dans nos sources littéraires, la prudence est de rigueur. L'étiquette « phénicien » accordée par les Grecs à des implantations religieuses pourrait ne refléter qu'un souci de datation relative dans une perspective qui va de la Guerre de Troie aux époques qui sont mieux perceptibles, en passant par « le retour des Héraclides » et d'autres références mythiques de ce type. Il n'en reste pas moins que la mention de « Phéniciens » met en évidence le souci de faire référence à l'« Orient », dont les Grecs se sentaient tributaires, notamment pour l'introduction dans leur culture d'une déesse comme Aphrodite.

Il ne faudrait cependant pas surestimer, du fait de son ancienneté, la grandeur ou la richesse, ou tout autre critère de l'importance du culte dans l'île. Cythère est petite, d'accès difficile, et ne présentait guère d'intérêt si ce n'est par sa position géographique. Dès lors, le sanctuaire devait attirer les marins en escale, mais il ne s'agissait nullement sans doute de pèlerins du type de ceux que l'on pouvait rencontrer à Delphes ou dans n'importe quel grand sanctuaire de la Grèce. Hormis le témoignage d'Hérodote, dont s'inspire Pausanias, et les reconstructions étiologiques de Denys d'Halicarnasse, aucun auteur ancien n'a parlé du sanctuaire.

---

<sup>59</sup> SEG, XVIII, 384a.

## Chapitre IX

### La Messénie et l'Élide

#### 1. La Messénie

Nous ne nous attarderons pas dans la visite de Messène, sur l'agora de laquelle Pausanias a vu, entre autres *mirabilia*, un sanctuaire de Poséidon et un autre d'Aphrodite<sup>1</sup>. Il ne mentionne nul autre lieu consacré à la déesse dans sa visite de la région. La Messénie a été pendant plusieurs siècles sous tutelle spartiate puis, après la défaite de Leuctres (371), la cité, visitée par Pausanias cinq siècles plus tard, a été fondée sous l'impulsion d'Épaminondas, tout comme la Mégalopolis d'Arcadie. Ensuite, en 191, la cité a fait partie de la Ligue achéenne avant de tomber sous l'emprise des Romains en 146.

Le sanctuaire d'Aphrodite à Messène ne peut donc être antérieur à l'époque hellénistique. De l'éventualité d'une dévotion antérieure, et ailleurs, rien n'est conservé, à l'exception toutefois d'une inscription rupestre – non datée par l'éditeur – par laquelle une traversée maritime est mise sous la protection d'Aphrodite et de Tyché, à moins que le nom des deux déesses n'ait servi d'appellation à un – ou deux – navires<sup>2</sup>.

#### 2. L'Élide

Dans sa description du cours de l'Alphée, Strabon donne en raccourci un aperçu des dévotions locales<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> PAUS., IV, 31, 6. – Sur le livre qui concerne la Messénie, on lira Chr. HABICHT, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley, 1985, p. 36-63.

<sup>2</sup> SEG, XI, 1023; XIV, 344. Cf. N. SANDBERG, Εὐπλοια. *Études épigraphiques*, Göteborg, 1954, p. 30; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 69 (1956), p. 104-105, n° 3.

<sup>3</sup> STRABON, VIII, 3, 12 (C343) : πρὸς δὲ τῇ ἐκβολῇ τὸ τῆς Ἀλφειωνίας Ἀρτέμιδος ἢ Ἀλφειούσης ἄλσος ἐστὶ (λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως), ἀπέχον τῆς Ὀλυμπίας εἰς ὀγδοήκοντα σταδίους. ταύτη δὲ τῇ θεῷ καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ κατ' ἔτος συντελεῖται πανήγυρις, καθάπερ καὶ τῇ Ἐλαφίᾳ καὶ τῇ Δαφνίᾳ. μεστὴ δ' ἐστὶν ἡ γῆ πᾶσα ἀρτεμισίων τε καὶ ἀφροδισίων καὶ νυμφαίων ἐν ἄλσεσιν ἀνθέων <πλέφς> ὡς τὸ πολὺ διὰ τὴν εὐδρίαν, συχνὰ δὲ καὶ ἔρμεια ἐν ταῖς ὁδοῖς, ποσειδία δ' ἐπὶ ταῖς ἀκταῖς (trad. R. Baladié).



À son embouchure se trouve l'enceinte consacrée à Artémis *Alphéionia* ou *Alphéiousea* (les deux se disent) distante de quatre-vingts stades environ d'Olympie; à Olympie également, un grand rassemblement de fidèles célèbre tous les ans la fête de cette déesse de même que celle d'Artémis *Élaphia* et *Daphnia*. Toute cette région est pleine d'enclos consacrés à Artémis, Aphrodite et les Nymphes, où l'humidité du sol fait pousser généralement des fleurs abondantes; nombreux au bord des routes sont aussi les piliers hermaïques et, sur les caps, les lieux de culte dédiés à Poséidon.

Un tel passage offre le témoignage – d'autant plus précieux qu'il est rare – d'une religion populaire ancrée dans le paysage même de la Grèce, d'une dévotion, modeste sans doute, mais qui n'en reflète pas moins le sentiment d'un sacré perceptible au cœur d'une nature généreuse<sup>4</sup>, sans le truchement des installations prestigieuses des grandes enceintes sacrées. Artémis, Aphrodite et les Nymphes habitent de tels sanctuaires champêtres où les fleurs en abondance et l'herbe humide sont autant d'attributs de leur pouvoir. Le ναός devient dès lors ἄλλος, les arbres se font colonnes sous la toiture du ciel. Ce texte suggestif montre également combien la perception moderne de la religion grecque ancienne doit sortir du domaine delphique d'Apollon ou du Parthénon – sans pour autant nier leur importance – et se jeter sur les chemins de traverse où, malheureusement, la compréhension d'un passé sans vestiges ne se fonde que sur l'hypothèse. De même Pausanias, notre seul guide souvent, doit avoir négligé maints lieux de culte campagnards ou silvestres du type de ceux qu'évoque Strabon, simplement parce que, dans sa conception d'un voyage « touristique », ils devaient lui paraître fort peu intéressants. Suivons-le, pourtant, le seul témoin des cultes d'Aphrodite en Élide.

## 2.1. Olympie

Le grand temple de Zeus a été élevé dans le premier quart du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, mais ce n'est que vers les années 430 que le sanctuaire a accueilli la prestigieuse et gigantesque statue chrysléphantine due à l'art de Phidias<sup>5</sup>. Le dieu était assis sur un trône abondamment décoré de multiples scènes mythologiques, le tout reposant sur une base elle-même ouvragée. Voici comment Pausanias décrit le socle en question<sup>6</sup> :

<sup>4</sup> Cf. A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, *passim*.

<sup>5</sup> Sur la date du séjour du sculpteur à Olympie, cf. G. DONNAY, *La date du procès de Phidias*, in *AC*, 37 (1968), p. 19-36.

<sup>6</sup> PAUS., V, 11, 8 : ἐπὶ δὲ τοῦ βάθρου <τοῦ> τὸν θρόνον τε ἀνέχοντος καὶ ὅσος ἄλλος κόσμος περὶ τὸν Δία, ἐπὶ τούτου τοῦ βάθρου χρυσᾶ ποιήματα, ἀναβεβηκῶς ἐπὶ ἄρμα Ἥλιος καὶ Ζεὺς τέ ἐστι καὶ Ἥρα, <ἐτι δὲ Ἥφαιστος> παρὰ δὲ αὐτὸν Χάρις· ταύτης δὲ Ἑρμῆς ἔχεται, τοῦ Ἑρμοῦ δὲ Ἑστία· μετὰ δὲ τὴν Ἑστίαν Ἔρως ἐστὶν ἐκ θαλάσσης Ἀφροδίτην ἀνιούσαν ὑποδεχόμενος, τὴν δὲ Ἀφροδίτην στεφανοῖ Πειθῶ· ἐπιείρασται δὲ καὶ Ἀπόλλων σὺν Ἀρτέμιδι Ἀθηναί τε καὶ Ἡρακλῆς, καὶ ἤδη τοῦ βάθρου πρὸς τῷ πέρατι Ἀμφιτρίτη καὶ Ποσειδῶν Σελήνη τε ἵππον ἔμοι δοκεῖν ἐλαύνουσα.

Sur la base supportant le trône se trouve également une abondante décoration variée autour de Zeus; sur cette base, il y a des accessoires en or, Hélios monté sur un char, Zeus et Héra, <Héphaïstos> et Charis à ses côtés. Près d'elle se trouve Hermès et près d'Hermès, Hestia. Après Hestia, Éros soutient Aphrodite émergeant de la mer et Peitho couronne Aphrodite. Sont encore représentés Apollon avec Artémis, Athéna et Héraclès et, à l'extrémité du piédestal, Amphitrite et Poséidon, ainsi que Séléné montée sur ce qui me paraît être un cheval.

Il semble bien que la représentation de la naissance d'Aphrodite – dans sa version hésiodique – occupait le centre de la frise mythologique; en effet, trois couples apparaissent de part et d'autre, le soleil et la lune fermant la série aux deux extrémités. Peut-on considérer que les divinités assistent à la scène centrale, ou faut-il plutôt concevoir cette énumération comme le reflet d'une simple juxtaposition de motifs indépendants? Compte tenu de la parfaite symétrie de composition, la première hypothèse sera retenue. Peut-être la décoration d'un médaillon en argent doré – dit médaillon «Galaxidi» – de l'époque impériale illustrant la naissance marine de la déesse accueillie par Éros est-elle une reproduction de la scène centrale du socle d'Olympie<sup>7</sup>. Charles Picard avait jadis souligné, en passant, la valeur culturelle de la décoration du trône et de la base<sup>8</sup>, mais sans autre précision. James Frazer, dans son commentaire du texte de Pausanias, estimait quant à lui qu'une telle composition exaltait la toute-puissance de la déesse de l'amour<sup>9</sup>. Dernièrement, K.W. Arafat, dans une étude sur le Zeus classique dans la littérature et les arts, a expliqué la présence du dieu sur une peinture de vase représentant la naissance d'Aphrodite – et par là même la présence d'une telle scène sur son trône à Olympie – par les relations familiales entre les deux dieux : Aphrodite est fille de Zeus<sup>10</sup>. Or Hésiode enseigne que la naissance marine d'Aphrodite inscrit la déesse dans la génération des enfants d'Ouranos, Cronos et ses frères, les oncles de Zeus<sup>11</sup>. Une telle situation aurait mérité d'être soulignée, d'autant qu'elle fournit un élément d'explication. En effet, l'œuvre hésiodique tout entière inscrit la formation du monde, la naissance des dieux, leurs combats pour le pouvoir, dans le cadre du plan de Zeus. Dès lors, même si Aphrodite est fille d'Ouranos, sa puissance se place sous l'égide de Zeus. En ce sens, elle

<sup>7</sup> Sur cette hypothèse, cf. Erika SIMON, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959, p. 41-43; C. BÉRARD, *ANODOI. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome, 1974, p. 153-157; A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LLMC*, II (1974), p. 114-115, n° 1172-1173.

<sup>8</sup> Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque*, II : *La sculpture. Période classique – V<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1939, p. 361.

<sup>9</sup> J. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, III, London, 1913, p. 543-544.

<sup>10</sup> K.W. ARAFAT, *Classical Zeus. A Study in Art and Literature*, Oxford, 1990, p. 31-32.

<sup>11</sup> HÉS., *Théog.*, 154-210.

est bien la Διὸς θυγάτηρ d'Homère<sup>12</sup>. La mise en évidence d'une soumission implicite de la déesse à Zeus est rendue nécessaire par l'ambiguïté de sa naissance et l'étendue de ses pouvoirs<sup>13</sup>.

Parmi les nombreux autels et statues élevés dans le sanctuaire d'Olympie, quelques-uns sont dédiés à Aphrodite. Un autel de la déesse, à l'intérieur de la porte sud-ouest de l'Altis, est voisin d'un autre destiné aux Heures<sup>14</sup>, tandis que, à l'entrée de l'Hippodrome, s'en trouve un autre, consacré à la Bonne Fortune, Pan et Aphrodite<sup>15</sup>. Une fois par mois, les Éléens offrent des sacrifices sur tous les autels selon une mode ancienne que Pausanias décrit. Ils brûlent de l'encens avec des épis de blé enduits de miel sur les autels, y déposent des branches d'olivier et versent des libations de vin. Cette charge est mensuelle et incombe à un prêtre secondé par un personnel diversifié<sup>16</sup>.

Quant aux statues, nombreuses sont celles consacrées dans l'Héraion, dont le célèbre Hermès de Praxitèle et une Aphrodite en bronze réalisée par Cléon de Sicyone (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)<sup>17</sup>. D'autres statues ont été offertes par un certain Micythos, qui fut « tyran-régent » à Rhegion après la mort d'Anaxilas et s'installa à Tégée lorsque les enfants de son ancien maître furent en âge de régner. Les consécrationes doivent dater des environs de 460 avant J.-C. et comprennent notamment des statues de Coré, Aphrodite, Ganymède, Artémis, Homère, Hésiode, Asclépios, Hygie<sup>18</sup>.

Le seul sanctuaire connu de la déesse dans l'Altis se situe au pied du flanc nord du Mont Cronion, la colline consacrée à Cronos. Tout près du sanctuaire d'Ilihye *Olympia* – qui accueille le culte de Sosipolis –, Pausanias a vu les ruines de celui d'Aphrodite *Ourania* sur les autels duquel on continue de sacrifier<sup>19</sup>, signe que le culte est toujours vivace même quand l'édifice n'existe plus comme tel.

<sup>12</sup> Cf. HOM., *Il.*, III, 374; V, 131, 312, 348, 820; XIV, 193, 224; XXI, 416; XXIII, 185; *Od.*, VIII, 308.

<sup>13</sup> Il est intéressant de noter que Phidias, en plaçant Hélios et Séléne aux extrémités du socle, a repris une composition qu'il avait appliquée à deux reprises, dans un contexte similaire, pour le Parthénon : au fronton oriental, représentant la naissance d'Athéna et sur la base de la statue d'Athéna *Parthénos*, où se trouve figurée la naissance de Pandore : Ch. PICARD, *op. cit.* (n. 8), p. 360, n. 1. Sur ce motif, cf. Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1990<sup>2</sup> [1981], p. 14.

<sup>14</sup> PAUS., V, 15, 3 : ἔστι δὲ ἐν τῇ Ἄλτει τοῦ Λεωνιδαίου περᾶν μέλλοντι ἐς ἀριστεράν Ἀφροδίτης βωμὸς καὶ Ὠρῶν μετ' αὐτόν. Cf. J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 9), p. 573.

<sup>15</sup> PAUS., V, 15, 6 : ἐς δὲ αὐτὸν τὸν Ἐμβολὸν ἐσελθόντων Τύχης ἐστὶν ἀγαθῆς βωμὸς καὶ Πανός τε καὶ Ἀφροδίτης. Cf. J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 9), p. 576.

<sup>16</sup> PAUS., V, 15, 10-11.

<sup>17</sup> PAUS., V, 17, 3.

<sup>18</sup> PAUS., V, 26, 2; DIOD. SIC., XI, 48. Cf. J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 9), p. 646-648.

<sup>19</sup> PAUS., VI, 20, 6 : πλησίον δὲ τῆς Εἰλειθυίας ἐρείπια Ἀφροδίτης Οὐρανίας ἱεροῦ λείπεται, θύουσι δὲ καὶ αὐτόθι ἐπὶ τῶν βωμῶν.

La proximité de ces différents cultes n'est certainement pas fortuite. En effet, le culte de Sosipolis, l'enfant sauveur de la cité, associé à Ilithye, la déesse des accouchements et des naissances, a toute chance de n'être pas localisé par hasard auprès d'Aphrodite *Ourania*. Rappelons qu'à Athènes, le culte d'*Ourania* avait été institué par Égée parce qu'il désespérait d'avoir jamais un enfant<sup>20</sup>. Sur le plan des mythes toujours, si Sosipolis est bien une forme enfantine de Zeus<sup>21</sup>, la localisation au pied du mont Cronion rappelle les épisodes mouvementés de la naissance du jeune dieu qui allait renverser son père. Sur le plan du culte, Sosipolis est servi par une vieille femme, désignée annuellement et qui doit rester chaste; il est particulièrement honoré par les femmes et les jeunes filles<sup>22</sup>. L'univers féminin est ainsi complètement représenté autour du bébé qui, transformé en serpent, aurait mis en déroute l'armée ennemie des Arcadiens et sauvé les Éléens<sup>23</sup>.

Si l'on tient compte des relations intimes entre Aphrodite et le processus de la reproduction dont Ilithye patronne la phase ultime qu'est la naissance, la proximité d'*Ourania* ne relève sans doute pas de la coïncidence<sup>24</sup>. De plus, Zeus, par Sosipolis, et Cronos, dont la colline porte le nom, sont indirectement présents à cet endroit. Ne se pourrait-il pas qu'Aphrodite soit honorée auprès d'eux en tant qu'*Ourania* parce qu'elle est fille d'Ouranos, le père de Cronos, le grand-père de Zeus? Dès lors, ce serait autant les affinités culturelles entre Ilithye et Aphrodite que la configuration mythique de l'endroit qui expliqueraient qu'Aphrodite y soit *Ourania*<sup>25</sup>.

## 2.2. Élis

L'agora des Éléens, au dire de Pausanias, n'est pas commune; elle a été réalisée à l'ancienne et doit dater de l'année 471/470 avant notre ère, lorsque la bourgade campagnarde s'est transformée en ville au cours d'un synécisme<sup>26</sup>. Elle comprend notamment un temple des Charites, dont les *xoana* ont des vêtements dorés et le visage, les pieds et les mains en marbre blanc. Leurs

<sup>20</sup> PAUS., I, 14, 7.

<sup>21</sup> C. ROBERT, *Sosipolis in Olympia*, in *MDAI(A)*, 18 (1893), p. 37-45. Thèse également énoncée par W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983 [or. all. 1972], p. 102.

<sup>22</sup> PAUS., VI, 20, 3-4.

<sup>23</sup> PAUS., VI, 20, 5. – Cf. P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 352-353.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, p. 19-21.

<sup>25</sup> On aurait dès lors un exemple clair de la référence interne au discours mythique des Grecs sur la génération d'Aphrodite quand elle est *Ourania*. La référence à une origine orientale n'est donc pas clairement ressentie en chaque lieu où elle porte cette épithète. Cf. *infra*, p. 437-438. – PAUSANIAS, VI, 25, 4, a vu un petit édifice, à Élis, accueillant un culte à Sosipolis. Le dieu est représenté sous la forme d'un enfant dont la tunique est parsemée d'étoiles et qui tient de la main gauche la corne d'Amalthée. La relation manifeste de l'enfant au ciel et aux astres n'est pas sans évoquer l'épithète *Ourania*.

<sup>26</sup> R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 312-313.

attributs respectifs sont une rose, un osselet et une petite branche de myrte. Pausanias fournit une explication de ces objets : la rose et le myrte sont associés à l'histoire d'Adonis et consacrés à Aphrodite dont les Charites sont les compagnes. Quant à l'osselet, il sert d'amusement aux garçons et aux filles dans la fleur de la jeunesse. Sur le même socle que les trois déesses s'élève une statue d'Éros<sup>27</sup>.

Derrière un des portiques de l'agora, deux statues retiennent l'attention de Pausanias qui en fournit la description suivante<sup>28</sup> :

Derrière le portique construit avec le butin pris à Corcyre, il y a un temple d'Aphrodite et, se trouvant non loin du temple, le *témenos* à l'air libre. La déesse du temple, ils l'appellent *Ourania*, elle est en ivoire et en or, et due à l'art de Phidias; elle pose l'un des deux pieds sur une tortue. Son *témenos* est entouré d'un mur. À l'intérieur de son *témenos* se trouve une *krépis* et sur la *krépis*, une statue d'Aphrodite en bronze est assise sur un bouc en bronze. L'œuvre est de Scopas et ils nomment Aphrodite *Pandemos*. Quant à la signification de la tortue et du bouc, je laisse à ceux qui le désirent le soin de la conjecturer.

La conclusion du visiteur montre à suffisance combien, dès l'antiquité, les attributs divins posaient des problèmes à l'exégèse, leur signification originelle ayant été oubliée, parfois depuis longtemps. Quant à l'agencement des lieux, il suscite l'intérêt car, si Pausanias évoque deux statues, l'une dans le temple, l'autre à l'air libre dans *le témenos situé non loin du temple*, il ne s'agit donc nullement de deux sanctuaires, de deux cultes nettement séparés. Le texte est très clair : le génitif τῆς de la proposition τῆς δὲ περιέχεται μὲν τὸ τέμενος θριγκῶ renvoie à ce qui précède, à savoir la statue d'Aphrodite *Ourania*. Dès lors, le *témenos* et son mur d'enceinte appartiennent à Aphrodite *Ourania* et, dans ce *témenos*, une *krépis* accueille la statue de Scopas, dont l'épiclèse est *Pandemos*.

<sup>27</sup> PAUS., VI, 24, 6-7 : ἔστι δὲ καὶ Χάρισιν ἱερὸν καὶ ζῴα ἀπὸ ἐπιχρῦσα τὰ ἐς ἐσθῆτα, πρόσωπα δὲ καὶ χεῖρες καὶ πόδες λίθου λευκοῦ· ἔχουσι δὲ ἡ μὲν αὐτῶν ῥόδον, ἀστράγαλον δὲ ἡ μέση, καὶ ἡ τρίτη κλῶνα οὐ μέγαν μυρσίνης, ἔχει δὲ αὐτὰς ἐπὶ τοιῶδε εἰκάζοι τις ἂν τὰ εἰρημένα, ῥόδον μὲν καὶ μυρσίνην Ἀφροδίτης τε ἱερὰ εἶναι καὶ οἰκεία τῷ ἐς Ἀδωνιν λόγῳ, Χάριτας δὲ Ἀφροδίτῃ μάλιστα <φίλας> εἶναι θεῶν· ἀστράγαλον δὲ μειρακίων τε καὶ παρθένων, οἷς ἄχαρι οὐδὲν πω πρόσεστιν ἐκ γήρωσ, τούτων εἶναι τὸν ἀστράγαλον παίγνιον. τῶν Χαρίτων δὲ ἐν δεξιᾷ ἄγαλμα ἔστιν Ἔρωτος· ἔστηκε δὲ ἐπὶ βάρθρου τοῦ αὐτοῦ.

<sup>28</sup> PAUS., VI, 25, 1 : ἔστι δὲ τῆς στοᾶς ὀπίσω τῆς ἀπὸ τῶν λαφύρων τῶν ἐκ Κορκύρας Ἀφροδίτης ναός, τὸ δὲ ἐν ὑπαίθρῳ τέμενος οὐ πολὺ ἀφαστηκὸς ἀπὸ τοῦ ναοῦ. καὶ τὴν μὲν ἐν τῷ ναῷ καλοῦσιν Οὐρανίαν, ἐλέφαντος δὲ ἔστι καὶ χρυσοῦ, τέχνη Φειδίου, τῷ δὲ ἐτέρῳ ποδὶ ἐπὶ χελώνης βέβηκε· τῆς δὲ περιέχεται μὲν τὸ τέμενος θριγκῶ, κρηπίς δὲ ἐντὸς τοῦ τεμένους πεποίηται καὶ ἐπὶ τῇ κρηπίδι ἄγαλμα Ἀφροδίτης χαλκοῦν ἐπὶ τράγῳ κάθηται χαλκῶ· Σκόπα τοῦτο ἔργον, Ἀφροδίτην δὲ Πάνδημον ὀνομάζουσι. τὰ δὲ ἐπὶ τῇ χελώνῃ τε καὶ ἐς τὸν τράγον παρήμι τοῖς θέλουσιν εἰκάζειν.

### 2.2.1. Aphrodite Ourania

L'origine du culte éléen est inconnue, et aucun récit étiologique ne permet de l'éclairer. Le seul indice chronologique est fourni par la statue de Phidias qui travailla à Olympie après 438/7, date de son procès athénien<sup>29</sup>. On peut légitimement supposer que le sanctuaire était antérieur – de quelques décennies seulement sur l'agora – à la réalisation de la statue<sup>30</sup>, mais il est délicat d'affirmer que Phidias a implanté à Élis un type statuaire conforme à celui qu'il aurait réalisé, en marbre de paros, dans sa patrie athénienne<sup>31</sup>.

Quant à la présence d'une tortue sous le pied de la déesse, seul Plutarque s'est risqué à en fournir une explication. L'animal symboliserait les vertus des jeunes filles et des femmes mariées : les premières doivent être gardées et, aux secondes, il convient de rester chez elles et de conserver une silencieuse réserve<sup>32</sup>. La référence féminine est intéressante, mais il n'est guère besoin d'insister sur le caractère inadéquat de tels propos moralisateurs quand il s'agit de comprendre un symbolisme religieux – même si l'image a pu être largement utilisée. Il faut également souligner la part inévitable de conjecture qui caractérise l'analyse des symboles. De surcroît, l'attribut représenté par un artiste, s'il entre dans les schémas conceptuels de ses proches contemporains, peut se vider de sa signification pour les générations à venir. Waldémar Déonna, conscient de ce danger, militait cependant en faveur de l'étude du symbolisme, seule capable, selon lui, de donner vie au peuple créateur de l'art dont on veut faire l'histoire. Il a dès lors analysé le type de l'Aphrodite à la tortue illustré, dès avant la statue éléenne, par des miroirs archaïques représentant une figure féminine – qu'il identifie comme une Aphrodite – debout sur l'animal et supportant le disque réfléchissant<sup>33</sup>. Le savant établit un lien assuré et exclusif entre la tortue et la déesse, ce qui paraît, nous le verrons, un peu optimiste. Quant à la clé de l'association du miroir et de la tortue avec Aphrodite, elle résiderait dans les qualités ouraniennes de la déesse, symbolisées analogiquement par le miroir. La carapace de l'animal évoque bien souvent la voûte céleste, mais la tortue signifie également la terre sur laquelle elle se traîne lourdement et qu'elle soutient parfois sur son dos imposant<sup>34</sup>. L'article de Déonna démontre à suffisance l'ambiguïté du

<sup>29</sup> G. DONNAY, *art. cit.* (n. 5).

<sup>30</sup> Cf. *supra*, p. 136, à propos de la statue chryséléphantine de Sicyone.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, p. 34. – On a retrouvé, à Nea Paphos à Chypre, une statuette de 47 cm de hauteur portant chiton et himation, avec le pied gauche sur une tortue : W.A. DASZEWSKI, in *RDAC* (1976), p. 220-222; *ID.*, in *RDAC* (1982), p. 195.

<sup>32</sup> PLUT., *Conseils aux fiancés*, 32 (*Mor.*, 142d); *Is. et Os.*, 75 (*Mor.*, 381e). Cf. Giulia SISSA, « La tortue et la courtisane », in *Le corps virginal*, Paris, 1987, p. 76-93 et n. 4.

<sup>33</sup> W. DÉONNA, *Questions d'archéologie religieuse et symbolique*, XV : *Aphrodite sur la tortue*, in *RHR*, 81 (1920), p. 135-144. C'est sur cet article que se fonde l'essentiel de l'interprétation de l'animal par Liliane BODSON, *'IEPA ZΩIA*, Bruxelles, 1978, p. 62-63.

<sup>34</sup> *Ibid.*

symbole, mais sa conclusion qui érige la tortue cosmique en figuration originelle de l'Aphrodite céleste dont elle serait devenue l'attribut est totalement irrecevable.

Parmi les ex-voto zoomorphes mis au jour par les archéologues, en Grèce continentale et dans les îles, une cinquantaine de pièces, retrouvées dans quelque seize sanctuaires, représentent des tortues<sup>35</sup>. Type peu commun, donc, qui peut difficilement être interprété en termes de substitution de l'animal réel et vivant. Dans la mythologie – quoi qu'ait affirmé Déonna quant au lien nécessaire entre Aphrodite et la tortue –, Hermès est le premier à être mis en relation avec l'animal dont la carapace devient, par l'entremise du dieu rusé, une lyre finalement concédée à Apollon<sup>36</sup>. C'est pourtant le sanctuaire d'Athéna à Lindos qui a fourni le plus grand nombre d'exemplaires de tortues votives (27 terres cuites), les autres se partageant entre les temples d'Artémis, d'Apollon, d'Héra et d'Aphaia. La mythologie est impuissante à expliquer de telles dédicaces car, même pour les sanctuaires d'Apollon, le rapport avec la lyre est loin d'être patent.

Dans les restes mycéniens du sanctuaire de Kalapodi et dans le sanctuaire de l'âge du Bronze à Phylakopi, de véritables carapaces de tortue ont été mises au jour, ce qui semble indiquer que ces animaux pouvaient jouer un rôle dans les cultes préhistoriques de divinités féminines du type « maîtresses des animaux ». Sans aller jusqu'à énoncer des hypothèses de continuité culturelle, il semble pourtant que le motif de la déesse – quelle qu'elle soit<sup>37</sup> – sur la tortue, supportant un miroir ou illustrant le culte d'*Ourania* à Élis, remonte à une époque ancienne, lorsque la tortue était un attribut, parmi d'autres, de la divinité. Dans un tel contexte, pour reprendre les éléments étudiés par Déonna, la tortue apparaît davantage comme le symbole de la terre et des étendues humides que de l'univers musical d'Apollon. Néanmoins, l'ambiguïté des symboles n'est pas à négliger, et la tortue sous le pied de l'Aphrodite de Phidias rappelait peut-être autant la voûte « ouranienne » que les pouvoirs de la déesse sur la terre et la fécondité<sup>38</sup>, tels que les a si bien résumés le passage

<sup>35</sup> Le développement qui suit doit beaucoup à l'analyse d'Elinor BEVAN, *Ancient Deities and Tortoise-Representations in Sanctuaries*, in *ABSA*, 84 (1989), p. 1-6.

<sup>36</sup> *Hymne ps.-hom. à Hermès*, 24-51.

<sup>37</sup> Chr. CHRISTOU, *Potnia therôn*, Thessaloniki, 1968, p. 119-121, se refuse prudemment à toute identification de la figure féminine des miroirs, soulignant simplement le rapport de la tortue aux lieux humides et à la fraîcheur, éléments indispensables à la fertilité.

<sup>38</sup> L'ambiguïté est bien mise en évidence par S. SETTIS, *Χελώνη. Saggio sull' Afrodite Urania di Fidìa*, Pisa, 1966, p. 172-189. Ph. BRUNEAU, in *REG*, 81 (1968), p. 228-230, rendant compte de l'ouvrage de Settis, admet l'ambiguïté générale du symbolisme de la tortue – ciel et terre –, mais refuse cette ambiguïté lorsqu'il s'agit d'une représentation donnée. En l'occurrence, la tortue de Phidias assumerait un caractère chthonien : « c'est celui qui rend le mieux compte du geste de la déesse : 'céleste', elle pose le pied sur un animal constamment collé à la terre ». – D'après Evelyn B. HARRISON, *A Phidias Head of Aphrodite Ourania*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 379-388, la tortue sur laquelle Aphrodite pose le pied, dans une attitude qui rappelle l'image des *anodoi*, évoque à

de Strabon sur les sanctuaires des déesses à l'embouchure de l'Alphée. Et même si l'œuvre prestigieuse du grand sculpteur athénien a pu donner à penser que la tortue était spécifiquement un attribut d'Aphrodite, les réflexions qui précèdent prouvent suffisamment que la célébrité de l'œuvre a contribué à fausser la perspective. En effet, les déesses étaient les premières à recevoir des tortues votives, mais Aphrodite est étrangement absente de l'inventaire dressé par Elinor Bevan<sup>39</sup>.

Néanmoins, un récit étiologique – qu'elle n'a pas pris en compte – mentionne des ξυλίνας χελώναις dans un sanctuaire thessalien d'Aphrodite. L'anecdote rapporte la mort de la courtisane Laïs, frappée à l'aide de ces ξυλίνας χελώναις par des femmes jalouses. Le crime fut perpétré dans le sanctuaire d'Aphrodite qui porte, depuis cet événement sacrilège, l'épithète d'*Anosia*<sup>40</sup>. Étant donné que le mot χελώνη, parmi les significations techniques qu'il a revêtues, a pu signifier « escabeau », c'est souvent la traduction que l'on trouve pour désigner l'ustensile criminel. Cependant, c'est essentiellement le fragment de Polémon qui est mentionné à l'appui d'une telle traduction, de même qu'une glose d'Hésychios qui, *sub verbo χελώνη*, donne le commentaire suivant : τὸ ὑποπόδιον. Par contre, sous la même entrée, la *Souda* évoque l'animal, la formation stratégique en « tortue » sur le champ de bataille et différentes machines de guerre. Or, immédiatement après cette énumération, on trouve l'histoire de la mort de Laïs. Il semble donc que le doute n'est pas

---

la fois l'émergence terrestre de la déesse et sa naissance marine telle que Phidias lui-même l'a représentée sur le socle du Zeus d'Olympie.

<sup>39</sup> À l'exception d'une plaque de calcaire dédiée à l'Aphrodite paphienne qui est décorée d'une tortue (cf. *JHS*, 9 [1888], p. 253) et des carapaces découvertes à Argos, si elles étaient effectivement en relation avec les *xoana* d'Hermès et d'Aphrodite (cf. *supra*, p. 154, n. 7).

<sup>40</sup> Le plus ancien témoignage (II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) est un fragment de POLÉMON (44 Preller), cité par ATHÉNÉE, XIII, 589a-b : καθὰ καὶ Πολέμων εἶρηκεν ἀναιρεθῆναι φάσκων αὐτὴν ὑπὸ τινῶν γυναικῶν ἐν Θεσσαλίᾳ, ἐρασθεῖσάν τινος Πανσανίου Θετταλοῦ, κατὰ φθόνον καὶ δυσζηλίαν [ταῖς] ξυλίνας χελώναις τυπτομένην ἐν Ἀφροδίτης ἱερῷ. διὸ καὶ τὸ τέμενος κληθῆναι ἀνοσίας Ἀφροδίτης, « Cela s'accorde avec Polémon qui dit qu'elle fut enlevée par des femmes de Thessalie folles de jalousie parce qu'elle s'éprit d'un certain Pausanias, Thessalien, et qu'elle fut lapidée à mort à coup de tortues en bois. C'est pourquoi le sanctuaire porte le nom d'Aphrodite *Anosia* ». – Les autres sources sont plus tardives : TZETZÈS, schol. ARISTOPH., *Ploutos*, 179 (Massa Positano, p. 58-59) : ὕστερον δὲ ἀπεδήμησεν εἰς Θεσσαλίαν, καὶ ἐκεῖ τινος Εὐρυλόχου, ὡς δὲ τινες Ἀριστονίκου, ἠράσθη, παρ' ἧ καὶ ἐβίωσε τὸν λοιπὸν χρόνον. αὐτῆς δὲ πολλοὶ τῶν Θετταλῶν ἠράσθησαν... Ζηλοτυπήσασαι δὲ αἱ Θετταλαὶ γυναῖκες ἐφόνευσαν αὐτὴν ξυλίνας χελώναις τύπτουσαι ἐν τῷ ἱερῷ Ἀφροδίτης, πανηγύρεως οὕσης, ἐν ἧ ἄνδρες οὐ παρεγίνοντο. διὸ τοῦτου ἕνεκεν λοιμὸς κατέλαβε τοὺς Θετταλοὺς, ἕως ὕστερον ἱερὸν ἐποίησαν ἀνοσίας Ἀφροδίτης, ἐπειδὴ αἱ γυναῖκες ἐν τῷ ἱερῷ ἀνόσιον τετολήκασι φόνον, « Ensuite elle se rendit en Thessalie et là elle s'éprit d'un certain Eurylochos – Aristonikos pour certains – auprès duquel elle passa le reste de sa vie. Beaucoup de Thessaliens s'éprirent d'elle (...). Les femmes de Thessalie, folles de jalousie, la tuèrent à coup de tortues en bois dans le sanctuaire d'Aphrodite, dont c'était la fête à laquelle ne participaient pas les hommes. C'est pourquoi un fléau s'abattit sur la Thessalie, jusqu'à ce qu'ils élèvent un sanctuaire d'Aphrodite *Anosia*, puisque les femmes avaient perpétré un meurtre impie dans le sanctuaire ». La *Souda* (s.v. Χελώνη [Adler, IV, p. 797]) ne rapporte que l'assassinat et ses conséquences pour l'épithète de la déesse, tout comme PHOTIOS, *Bibl.*, (279), 533b l. 40 – 534a l. 2. – PLUTARQUE, *Dialogue sur l'amour*, 21 (*Mor.*, 767f-768a) rapporte l'épisode sans mentionner le mode de lapidation et en qualifiant Aphrodite d'*Androphonos*.



permis et que ce sont bien des tortues de bois qui ont servi de projectiles pour lapider la courtisane. Rappelons en outre la qualité d'ex-voto de ce genre de représentation et son association avec l'Aphrodite de Phidias, de même que l'interprétation de Plutarque qui érige la tortue en figure exemplaire de la réserve féminine. Car, si effectivement la tortue était un modèle pour les femmes, il est piquant de voir une courtisane mise à mort par d'honnêtes citoyennes au moyen du symbole de leur vertu, même si le récit a toute chance d'être une construction légendaire visant à expliquer l'épiclèse *Anosia* attribuée à l'Aphrodite thessalienne.

### 2.2.2. Aphrodite *Pandēmos*

Les questions que suscite l'analyse du culte d'Aphrodite *Pandēmos* d'Élis sont sensiblement les mêmes que pour *Ourania*. En effet, l'origine de la dévotion et du sanctuaire est inconnue, tandis que le type plastique de la statue est l'œuvre d'un sculpteur célèbre et met en scène un animal dont l'interprétation pose maintes difficultés, que l'on a tenté de résoudre à propos de la *Pandēmos* d'Athènes<sup>41</sup>. En l'absence de toute information sur le culte éléen d'*Ourania-Pandēmos*, il est difficile de projeter sans autre précaution les conclusions que l'on a tirées des développements athéniens du sujet.

### 2.2.3. Une prêtresse ?

Une inscription de la fin de l'époque hellénistique, mise au jour en 1991, intéresse le culte éléen d'Aphrodite. Il s'agit d'une base inscrite provenant de l'agora et remployée à l'époque impériale dans un mur de soutènement de la berge du Pénée<sup>42</sup> :

Φίλα Λεοντομένεορ θυγάτηρ  
'Αναρχίδα δὲ γυνὰ  
θεοκολέοσσα<sup>43</sup> 'Αφροδίτα

On peut supposer que c'est bien d'Aphrodite que Phila était la prêtresse puisque la dédicace s'adresse à elle sans mention d'une autre divinité. C'est donc une femme mariée qui était en charge d'un culte d'Aphrodite sur l'agora d'Élis, vraisemblablement celui auquel Phidias et Scopas ont donné le meilleur de leur art.

<sup>41</sup> Cf. *supra*, p. 34-38.

<sup>42</sup> E. PAPAΚONSTANTINOY, in *Ἀρχαία Ἀχαΐα καὶ Ἠλεία*, Athènes, 1991 (*Mélētēmata*, 13), p. 331-334 [non vidi]. Brève mention de cette découverte dans *BCH*, 116 (1992), p. 866 et *Bull. épigr.*, 105 (1992), p. 475, n° 263.

<sup>43</sup> On trouve un parallèle à cette forme participiale dans une inscription d'Amphissa (*JG*, IX, 1066) : θεοκολέοντος. Le substantif θεηκόλος / θεοκόλος apparaît dans différentes sources pour désigner des magistrats religieux d'Olympie : PAUS., V, 15, 10; *Syll.*<sup>3</sup>, 1021 (1<sup>er</sup> s. av. J.-C.).

## Conclusion

La Messénie n'apporte guère d'informations sur les cultes d'Aphrodite, mais sa voisine, l'Élide, est plus intéressante. Ainsi, les *Aphrodisia* de l'embouchure de l'Alphée ont permis d'entrevoir l'existence de petits sanctuaires ruraux dans un cadre champêtre qui sont, sur un mode mineur, autant de manifestations de l'Aphrodite ἐν κήποις. Bien plus institutionnalisés sont le culte de l'Altis et celui de l'agora d'Élis. De part et d'autre, Aphrodite est *Ourania*, comme en atteste encore l'image de sa naissance miraculeuse sur le trône du Zeus de Phidias. Au pied du mont Cronion, elle semble veiller aux côtés d'Ilithye sur l'enfant Zeus. Sur l'agora éléenne, la *Pandēmos* se trouve dans le sanctuaire d'*Ourania* et le culte était desservi, du moins à la fin de l'époque hellénistique, par une femme mariée<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Avant de quitter l'Élide, Pausanias visite Cyllène où il mentionne des sanctuaires de dieux, notamment Asclépios et Aphrodite, que l'on trouve une fois encore associés, et une statue d'Hermès particulièrement honorée qui se présente sous la forme d'un phallus sur un piédestal (PAUS., VI, 26, 5).



## Chapitre X

### L'Achaïe

Située entre l'Élide et la région de Sicyone, l'Achaïe borde le golfe de Corinthe. Patras est le port le plus important de la contrée et rivalisa même avec Corinthe. Pausanias a consacré plusieurs chapitres à l'évocation du passé mythique de la région où s'installèrent, après les autochtones<sup>1</sup>, les Ioniens venus d'Attique, qui formèrent une confédération de douze cités<sup>2</sup>, puis les Achéens chassés d'Argos et de Sparte par les Doriens<sup>3</sup>. Les Achéens adoptèrent également le principe d'une confédération à douze. Ces diverses traditions, dont le caractère légendaire est encore accentué par les générations de rois aux noms évocateurs (Ion, Tisamenos fils d'Oreste, etc.), reflètent indubitablement l'occupation de la région par des populations mêlées, mais les premiers faits proprement historiques connus ne sont guère antérieurs aux Guerres Médiques<sup>4</sup>.

Patras, dont la position stratégique apparaît dès ce moment, était le pôle d'attraction de la région et c'est là que commence la visite du Périégète.

#### 1. Patras

Le panthéon patréen n'est pour ainsi dire connu que par le témoignage de Pausanias, mais l'ancienneté de certains cultes ne fait aucun doute. Artémis, honorée sous les épicleses *Triclaria* et *Laphria*, recevait de grands honneurs : *Triclaria*, elle patronnait un rituel dont la tradition de sacrifices humains cache incontestablement un rituel d'initiation auquel est mêlé Dionysos *Aisymnêtès*<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> PAUS., VII, 1, 1.

<sup>2</sup> PAUS., VII, 1, 3-4. Lorsque les Ioniens furent chassés d'Achaïe, ils allèrent s'installer sur la côte d'Asie Mineure.

<sup>3</sup> PAUS., VII, 1, 7-8.

<sup>4</sup> Cf. J. HERBILLON, *Les cultes de Patras*, Baltimore, 1929, p. 9-10

<sup>5</sup> Cf. C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Roma, 1977, p. 245; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 347-348. – Dionysos joue un rôle important dans la religion de Patras, cf. J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 119-131. Sur les cultes d'Artémis, cf. Y. LAFOND, *Artémis en Achaïe*, in *REG*, 104 (1991), p. 410-433, surtout p. 417-427.

tandis que l'épiclèse *Laphria*, d'origine étolienne et sous laquelle elle est surtout vénéralisée à l'époque romaine, met en évidence, par la fête annuelle des *Laphria* – procession et gigantesque holocauste d'animaux de toutes sortes et de produits agricoles –, le caractère de Πόρνια θηρῶν hérité de la plus haute antiquité<sup>6</sup>. Si Artémis *Laphria* possède des traits de divinité poliade – ce qui est peu fréquent –, Athéna protège également la cité et tous les Achéens : Athéna *Panachaiis* trône sur l'acropole, dans le sanctuaire même d'Artémis *Laphria*<sup>7</sup>, et apparaît à trois reprises sur l'agora<sup>8</sup>. Cette agora se situait entre l'acropole et la mer, et accueillait, outre le tombeau de Patreus, héros fondateur, les principales divinités olympiennes, Zeus, Héra, Athéna, Apollon, Artémis, sans épiclèse particulière<sup>9</sup>. Tout près du théâtre, se trouvaient un temple de Némésis et un autre d'Aphrodite, dont les statues en marbre blanc étaient très grandes<sup>10</sup>. Ce complexe cultuel, qui semble assez homogène, doit avoir appartenu à un stade relativement récent de la religion patréenne<sup>11</sup>.

Le port de Patras accueillait principalement les deux grandes divinités marines du panthéon, Poséidon et Aphrodite. Le dieu possédait un temple près des installations portuaires, orné d'une statue le représentant debout<sup>12</sup>. Après une digression sur diverses épiclèses que peut porter le dieu, Pausanias poursuit sa description<sup>13</sup> :

<sup>6</sup> Pour un panorama analytique du culte et de la fête, cf. J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 55-74. Voir aussi M.P. NILSSON, *Griechische Festen*, Leipzig, 1906, p. 218-220; Giulia PICCALUGA, *L'olocausto di Patrai*, in *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandœuvres-Genève, 1981 (*Entretiens sur l'Antiquité classique*, 27), p. 243-277, de même que la discussion qui marque les réserves des participants : p. 278-287.

<sup>7</sup> PAUS., VII, 20, 2.

<sup>8</sup> PAUS., VII, 20, 5 (statue à ciel ouvert); 20, 9 (statue chrysiléphantine dans le sanctuaire d'Artémis *Limnatis*); 20, 3 (statue dans le temple de Zeus *Olympios*).

<sup>9</sup> PAUS., VII, 20. À l'exception de l'épiclèse *Limnatis* que porte l'Artémis importée de Sparte.

<sup>10</sup> PAUS., VII, 20, 9. Il s'agissait peut-être de l'Aphrodite se mirant dans un bouclier du type de la statue corinthienne de la déesse. On en trouve l'image aux côtés de la statue chrysiléphantine d'Artémis *Laphria* sur une monnaie impériale de Patras, cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, Chicago, 1964 [1885-1887], p. 77, pl. Q, fig. X; pour une reproduction de meilleure qualité, cf. N. PAPACHATZIS, *Πανσανίου Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος*, IV, Athènes, 1980<sup>2</sup>, p. 92, fig. 40. À moins qu'il ne s'agisse effectivement de la statue corinthienne, à côté de celle de la divinité poliade de Patras, auquel cas les motivations d'une telle juxtaposition nous échappent.

<sup>11</sup> J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 156, évoque la proximité sémantique des deux déesses, mais cela ne nous avance guère. B.C. DIETRICH, *Death, Fate, and the Gods*, London, 1965, p. 157-176, a étudié la figure de Némésis dans ses composantes les plus anciennes, et notamment ses relations avec Aphrodite (p. 160-163), pour conclure au caractère très ténu des hypothèses en cette matière. Il suppose cependant que le voisinage des deux cultes à Patras trouve une explication dans une telle « association ».

<sup>12</sup> PAUS., VII, 21, 7. On se reportera aux bonnes reproductions de monnaies romaines représentant le temple et la statue dans N. PAPACHATZIS, *op. cit.* (n. 10), p. 128, fig. 90.

<sup>13</sup> PAUS., VII, 21, 10-11 : ἐν Πάτρασι δὲ οὐ πολλὰ ἀπωτέρω τοῦ Ποσειδῶνος ἱερά ἐστιν Ἀφροδίτης· τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἀγαλμάτων γενεᾷ πρότερον ἢ κατ' ἐμὲ ἀλιεῖς ἄνδρες ἀνείλκυσαν ἐν δικτύῳ. ἔστι δὲ καὶ ἀγάλματα τοῦ λιμένος ἐγγυτάτω χαλκοῦ πεποιημένα Ἄρεως, τὸ δὲ Ἀπόλλωνος· καὶ

À Patras, pas beaucoup plus loin que celui de Poséidon, se trouvent des sanctuaires d'Aphrodite. L'une des deux statues, des pêcheurs l'ont prise dans un filet il y a juste une génération. Tout près du port s'élèvent des statues en bronze d'Arès et celle d'Apollon. Celle d'Aphrodite, dont l'enceinte sacrée est également près du port, a le visage, les mains et les pieds en marbre, tandis que le reste est en bois. Ils possèdent également un bois sacré sur la mer, dont les chemins sont très commodes et qui procure un doux abri pendant la saison chaude pour les autres activités. Dans ce bois se trouvent encore des temples de dieux, un d'Apollon, et celui d'Aphrodite. Leurs statues sont également en marbre.

Les sanctuaires qu'évoque Pausanias doivent être au nombre de deux, compte tenu de l'emploi de l'épithète ἕτερον pour désigner la statue repêchée en mer, mais il reste à savoir si le τέμενος dont la statue est en bois et en marbre constitue le deuxième sanctuaire ou un troisième. Cette dernière solution paraît la plus plausible car les repères de Pausanias évoluent au fil du texte : lorsqu'il parle des sanctuaires d'Aphrodite, il les localise οὐ πολὺ ἀπωτέρω τοῦ Ποσειδῶνος, tandis que le τέμενος de la déesse et les statues d'Arès et d'Apollon sont τοῦ λιμένος ἐγγυτάτω. Il est donc vraisemblable que le port de Patras accueillait trois sanctuaires d'Aphrodite, dont Pausanias ne mentionne aucune épiclese particulière. L'un des trois cultes doit être récent, s'il est effectivement lié au repêchage d'une statue en mer; à moins que la statue n'ait été placée dans un sanctuaire existant. Quant au quatrième sanctuaire de la déesse, la mer est encore le lieu de référence de son établissement, mais il se situe en dehors du port proprement dit, dans un bois sacré.

Le bois sacré en question est situé sur le rivage (ἐπὶ θαλάσση) à l'ouest de la cité. L'ombre que ses frondaisons dispensent en été rend la promenade agréable et, tout de suite après la description de cet endroit enchanteur, Pausanias évoque un autre sanctuaire où Gé, Déméter et Coré étaient honorées conjointement près d'une source aux qualités mantiques<sup>14</sup>, dont les eaux miraculeuses ont attiré, après le triomphe du christianisme, les dévôts de saint André vénéré à la place des antiques déesses chthoniennes<sup>15</sup>. Dans un tel contexte, on songera tout particulièrement à la description des sanctuaires du bord de l'Ilissos à Athènes, où Aphrodite portait l'épithète évocatrice de divinité « dans des jardins ».

À Patras, donc, Aphrodite ne porte aucune épiclese, du moins Pausanias n'en a-t-il pas conservé le souvenir. Malgré cette absence, il semble bien que les Patrèens aient nettement privilégié les fonctions de protectrice de la

<sup>14</sup> Ἀφροδίτης, <ἥς> καὶ πρὸς τῷ λιμένι [δὲ] ἐστὶ τέμενος, λίθου μὲν πρόσωπον καὶ ἄκραι χεῖρες καὶ πόδες, ξύλου δὲ τὰ λοιπὰ εἴργασται. ἔστι δὲ σφισι καὶ ἄλλος ἐπὶ θαλάσση, δρόμους τε ἐπιτηδειοτάτους καὶ ἐς ἄλλα δίαίταν ἡδεῖαν ὥρα παρεχόμενον θερινῇ. ἐν τούτῳ τῷ ἄλλει καὶ ναοὶ θεῶν, Ἀπόλλωνος, ὁ δὲ Ἀφροδίτης· πεποιῆται λίθου καὶ τούτοις τὰ ἀγάλματα.

<sup>14</sup> PAUS., VII, 21, 11-12.

<sup>15</sup> J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 28, 37.

navigation et des marins en général qui incombent à Aphrodite en de nombreux emplacements portuaires. La multiplication des cultes donne à penser que la dévotion populaire devait s'adresser à elle avant tout, alors que Poséidon recevait davantage les marques officielles de vénération<sup>16</sup>. La prostitution, que l'on peut légitimement s'attendre à rencontrer dans un port aussi fréquenté, a probablement contribué elle aussi à cette multiplication de sanctuaires, fussent-ils modestes. Signalons enfin qu'une tête d'Aphrodite se trouve peut-être représentée sur des monnaies de la cité<sup>17</sup>.

Avant de quitter Patras, Pausanias donne encore une indication, assez inhabituelle chez lui<sup>18</sup> :

Les femmes, à Patras, sont bien deux fois plus nombreuses que les hommes; quant à Aphrodite, si elle fut jamais accordée à d'autres femmes, elle l'est bien à celles-là aussi. La plupart d'entre elles gagnent leur vie grâce au lin qui pousse en Élide. En effet, elles en tissent des résilles et bien d'autres vêtements.

Une telle remarque a jadis suscité des interprétations pour le moins contestables. Pausanias aurait stigmatisé de cette manière la corruption des mœurs facilement concevable dans une ville portuaire<sup>19</sup>. Mais, comme l'avait déjà supposé J. Frazer<sup>20</sup>, la grâce des tisseuses de chanvre a sans doute frappé le visiteur qui aura fait état de son admiration. Et qui mieux qu'Aphrodite<sup>21</sup>, par ailleurs tellement présente à Patras, pouvait signifier une telle qualité?

Le visiteur rapporte également une légende régionale autour des pouvoirs d'Aphrodite<sup>22</sup>. Sélemnos, un jeune homme dans la fleur de l'âge, venait faire paître ses moutons à l'endroit où coulera bientôt la rivière qui porte son nom. Argyra, une nymphe du lieu (ce sont les ruines de la ville d'Argyra que visite le Périégète), en tomba amoureuse et s'unit à lui. Mais bientôt la jeunesse de l'humain s'enfuit et la nymphe le délaissa. Abandonné, Sélemnos mourut d'amour et Aphrodite le transforma en cours d'eau. Mais Sélemnos continuait d'aimer Argyra. Aphrodite lui accorda dès lors l'oubli de la nymphe. Les habitants de l'endroit racontent également que l'eau du

<sup>16</sup> Cette hypothèse a été émise par J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 141-142.

<sup>17</sup> K. WELZ, *Die Tauben der Aphrodite*, in *GNS*, 9 (1959), p. 36 (sans aucune référence). Cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 10), p. 81, n° 13.

<sup>18</sup> PAUS., VII, 21, 14 : αἱ δὲ γυναικῆς εἰσὶν ἐν ταῖς Πάτραις ἀριθμὸν μὲν καὶ ἐς δις τῶν ἀνδρῶν· Ἀφροδίτης δὲ, εἴπερ ἄλλαις γυναιξί, μέτεστι καὶ ταύταις. βίος δὲ αὐτῶν ταῖς πολλαῖς ἐστὶν ἀπὸ τῆς βύσσου τῆς ἐν τῇ Ἥλιδι φυομένης· κεκρυφάλους τε γὰρ ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐσθῆτα ὑφαίνουσι τὴν ἄλλην.

<sup>19</sup> E. CURTIUS, *Peloponnesos*, I, p. 439, cité par J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 148, n. 1.

<sup>20</sup> J.G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, IV, London, 1913, p. 152.

<sup>21</sup> On retiendra dans la même veine une remarque de STÉPHANE DE BYZANCE, *s.v.* Ὑπαίρα, qui, à propos de Hypaipa, une cité lydienne, évoque la grande beauté de ses femmes, véritable don d'Aphrodite.

<sup>22</sup> PAUS., VII, 23, 1-3.

Sélemnos est un remède à l'amour, tant pour les hommes que pour les femmes et que celui qui s'y baigne oublie sa passion. Et Pausanias de conclure : « s'il convient d'accorder du crédit à la légende, plus estimable que beaucoup de richesses est pour les humains l'eau du Sélemnos ! ».

## 2. Aigion

Près de la mer à Aigion – rapporte Pausanias –, se trouve un sanctuaire d'Aphrodite, ensuite un de Poséidon et un de Coré, fille de Déméter, et un quatrième de Zeus *Homagyrios*. S'y trouvent des statues de Zeus, d'Aphrodite et d'Athéna<sup>23</sup>.

D'après le visiteur, le lieu était réputé pour avoir accueilli le conseil des Grecs qui, sous l'égide d'Agamemnon, devait s'en aller mettre le siège devant Troie<sup>24</sup>, ce qui explique l'épiclèse de « rassembleur » portée par Zeus en ce lieu. Après cette explication étymologique, il signale encore un sanctuaire de Déméter *Panachaïs* et, « sur le rivage où les Aigiens ont ces sanctuaires, se trouve une fontaine à l'eau abondante, très agréable à voir et douce à boire<sup>25</sup> ». Un tel complexe culturel n'est pas sans évoquer le lieu sacré de Patras au bord du rivage, comprenant le bois sacré d'Aphrodite et d'Apollon, et la fontaine de Déméter, Coré et Gé. La permanence des divinités féminines associées à une telle topographie n'est assurément pas indifférente et l'on gagera que ces cultes féminins ont été tôt associés à un paysage qui leur convient tout particulièrement<sup>26</sup>. Que l'on pense encore au bois sacré de Lerne en bord de mer<sup>27</sup>. Quant au sanctuaire de Zeus *Homagyrios*, son histoire est très délicate à interpréter.

Après la destruction d'Héliké en 373 avant J.-C. à la suite d'un violent tremblement de terre, la cité d'Aigion reçut le privilège d'accueillir les assemblées de la confédération achaienne<sup>28</sup>, dont les réunions se tenaient à nouveau en ce lieu du temps de Pausanias<sup>29</sup>, grâce à la restauration de la Ligue autorisée par les Romains peu après 146 avant J.-C.<sup>30</sup> Pausanias n'évoque directe-

<sup>23</sup> PAUS., VII, 24, 2 : πρὸς θαλάσση δὲ Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐν Αἰγίῳ καὶ μετ' αὐτὸ Ποσειδῶνος, Κόρης τε πεποιήται τῆς Δήμητρος καὶ τέταρτον Ὁμαγυρίῳ Διί. ἐνταῦθα Διὸς καὶ Ἀφροδίτης ἐστὶ καὶ Ἀθηνᾶς ἀγάλματα.

<sup>24</sup> PAUS., VII, 24, 1.

<sup>25</sup> PAUS., VII, 24, 3.

<sup>26</sup> Aphrodite nue arrangeant ses cheveux apparaît sur une monnaie de la cité avec à ses pieds un dauphin. Peut-être est-ce là une référence au culte du rivage, cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 10), p. 87, n° 7, pl. R, fig. XXIII.

<sup>27</sup> Cf. *supra*, p. 188-191.

<sup>28</sup> PAUS., VII, 7, 2.

<sup>29</sup> PAUS., VII, 24, 4.

<sup>30</sup> PAUS., VII, 16, 10.



ment aucun patronage religieux à la confédération, mais l'énumération des sanctuaires côtiers parmi lesquels se trouve celui de Zeus *Homagyrios* intervient peu avant sa précision sur la tenue des assemblées à Aigion à son époque. Cependant, si le dieu « qui préside à une réunion générale » était effectivement le garant divin des réunions de la Ligue, on s'étonnera que le Périégète ait pris le temps d'évoquer une fontaine, un temple et les cérémonies qui en dépendaient, deux statues, leurs sculpteurs et le mode d'élection du prêtre ayant la charge de leur culte<sup>31</sup>, avant de signaler les réunions des Achéens. Le problème est de fait assez complexe<sup>32</sup> et intéresse d'autant plus notre propos que de l'éventualité du caractère fédéral de Zeus *Homagyrios* dépend l'interprétation de l'Aphrodite que le dieu accueille dans son sanctuaire.

Seul Pausanias parle de ce Zeus *Homagyrios*, mais on connaît à Aigion, par Polybe et Strabon, un sanctuaire de Zeus qui accueillait, à une époque qu'il conviendra de préciser, les réunions de la confédération achaienne<sup>33</sup>. En confrontant ces deux témoignages, on constate que Zeus *Homarios* était honoré à Aigion dans un sanctuaire boisé du nom générique d'*Hamarion*. L'épiclese apparaît également dans une inscription datant de l'année 234/3 avant J.-C. et comprenant la formule du serment prêté lors de l'entrée de la cité arcadienne d'Orchomène dans la Ligue achaienne. Sont invoqués Zeus *Hamarios*, Athéna *Hamaria*, Aphrodite et tous les autres dieux<sup>34</sup>.

Dans ce contexte, soit Zeus *Homagyrios* et Zeus *Hamarios*<sup>35</sup> sont une seule et même divinité et l'*Hamarion* se trouvait dès lors dans la partie basse

<sup>31</sup> PAUS., VII, 24, 2-4.

<sup>32</sup> A. AYMARD, *Les assemblées de la confédération achaienne*, Paris, 1938, p. 277-307, a remarquablement et minutieusement analysé tous les aspects de la question du lieu de réunion de la confédération dont dépend l'interprétation du culte de Zeus *Homagyrios*. Nous sommes largement dépendante de sa démonstration, dont on se détachera néanmoins sur certains points. – Quelques corrections ont été apportées à son ouvrage par A. GIOVANNINI, *Polybe et les assemblées achéennes*, in *MH*, 26 (1969), p. 1-17, mais sans que soit abordée la question du lieu des réunions.

<sup>33</sup> POLYBE, *Histoires*, II, 39, 1-6, en fournit un témoignage indirect : parlant des troubles suscités en Grande-Grèce par les réactions anti-pythagoriciennes du début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'historien évoque l'union des villes de Crotona, Sybaris et Caulônia autour d'un sanctuaire commun de Zeus *Homarios*, conformément au modèle fourni par les Achaiens qui avaient servi de médiateurs. STRABON fait à deux reprises une référence directe au sanctuaire d'Aigion : « leur (les Achaiens) assemblée fédérale se réunissait dans un lieu appelé Hamarion pour traiter de leurs intérêts communs, comme l'avaient fait les Ioniens avant eux » : VIII, 7, 3 (C385), (...) « Kérynéia dépend d'Aigion, ainsi qu'Héliké et l'Hamarion, l'*alsos* de Zeus, où se réunissaient les Achaiens pour délibérer de leurs intérêts communs » : VIII, 7, 5 (C387) : traductions C.U.F.

<sup>34</sup> *IG*, V 2, 344, l. 8 : 'Ο[μ]νύω Δία 'Αμάριον, 'Αθάναν 'Αμαρίαν, 'Αφρο[οδ]ίτην και τὸν θεὸν πάντας. L'*editio princeps*, due à P. FOUCART, *Fragment inédit d'un décret de la ligue achéenne*, in *RA* (1876), p. 96-103, n'accordait pas l'aspiration aux épicleses de Zeus et d'Athéna, mais l'étude d'A. AYMARD sur le sujet en démontre la nécessité : *Le Zeus fédéral achaien Hamarios-Homarios*, in *Mélanges O. Navarre*, Toulouse, 1935, p. 453-470.

<sup>35</sup> La forme *Hamarios* est ici préférée à *Homarios* en fonction du nom générique du sanctuaire : l'*Hamarion*. Cf. A. AYMARD, *art. cit.* (n. 34).

de la cité d'Aigion, près de la mer, là où Pausanias a vu le temple de Zeus *Homagyrios*, soit il existait parallèlement deux cultes de Zeus aux épiclèses voisines, soit, enfin, les deux cultes se sont succédé sur le territoire d'Aigion.

À la première hypothèse, on objectera qu'elle implique une erreur de Pausanias ou bien une évolution de l'épiclèse originale, *Hamarios*, qui n'aurait plus été comprise et aurait dès lors subi une transformation formelle<sup>36</sup>. À la deuxième hypothèse, on objectera qu'il serait étonnant que Pausanias n'ait pas parlé du sanctuaire de Zeus *Hamarios* s'il existait toujours de son temps. Quant à la troisième hypothèse, il convient d'en préciser les implications avant de l'ériger en explication satisfaisante.

Avant la catastrophe naturelle de 373 avant J.-C., Héliké était le lieu des réunions fédérales, nous l'avons vu<sup>37</sup>. Or le texte de Strabon sous-entend que l'*Hamarion* accueillait déjà les assemblées de la confédération ionienne dans un passé lointain<sup>38</sup>. Il faut alors supposer que le sanctuaire était situé dans la *chôra* d'Héliké qui échappa au désastre et passa sous le contrôle d'Aigion<sup>39</sup>. Il ne peut donc être identique au temple de Zeus *Homagyrios* qui est clairement localisé à Aigion même par Pausanias. Le silence de ce dernier touchant l'*Hamarion* extra-urbain peut s'expliquer par l'abandon définitif du sanctuaire à partir de 146 avant J.-C., lors de la domination romaine. De surcroît, il est à peu près certain que, dès la moitié du III<sup>e</sup> siècle, les réunions n'avaient plus lieu dans le sanctuaire lui-même – dont la situation dans la campagne à trois kilomètres de la cité présentait de multiples inconvénients en cas de conflit – mais bien à Aigion<sup>40</sup>. On peut dès lors supposer que le sanctuaire de Zeus *Homagyrios* est une création datant de la restauration du *koinon* achaien acceptée par Rome après 146 avant J.-C. L'épiclèse du dieu aurait été forgée par des amateurs d'antiquité en rappel d'un fait mémorable de l'épopée homérique localisé à Aigion<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> C'est l'hypothèse de P. FOUART, *art. cit.* (n. 34), p. 100, notamment.

<sup>37</sup> PAUS., VII, 7, 2. – J. HERBILLON, *op. cit.* (n. 4), p. 5, affirme que, du temps où Héliké était encore le centre de la Confédération, Poséidon *Hélikônios*, grand dieu de la cité, en était la divinité protectrice. Il s'appuie sur PAUSANIAS, VII, 24, 5, mais le Périégète, s'il souligne effectivement l'importance du culte – bien présent dans les colonies ioniennes d'Asie Mineure fondées par des Achéens –, ne dit rien de ses vertus politiques.

<sup>38</sup> STRABON, VIII, 7, 3 (C385).

<sup>39</sup> STRABON, VIII, 7, 5 (C387). Cf. A. AYMARD, *op. cit.* (n. 32), p. 286-288.

<sup>40</sup> A. AYMARD, *op. cit.* (n. 32), p. 296-302. Cf. aussi *ID.*, *Le rôle politique du sanctuaire fédéral achaien*, in *AIPH*O, 4 (1936), p. 1-26.

<sup>41</sup> F. BÖLTE, art. *Homarion*, in *RE*, VIII, 2 (1913), c. 2143-2145, suppose même que la création d'une telle épiclese, si proche d'*Hamarios*, pourrait être un rappel du temps glorieux de l'indépendance, une sorte de « geste frondeur à la barbe des vainqueurs ». L'expression est de AYMARD, *op. cit.* (n. 32), p. 290-291, qui résume très bien la position de Bölte. AYMARD, *op. cit.* (n. 32), p. 291, n'accepte pas cette hypothèse car « aucun indice, si léger soit-il, ne se révèle qui pousse à l'adopter ». Étant donné que l'*Homagyrios* ne paraît pas avoir été utilisé à l'époque romaine pour la tenue des assemblées du *koinon* achaien, il estime que le sanctuaire a pu tout aussi bien exister du temps même de la Confédération hellénistique. Cela signifie implicitement

Au vu de ces déductions, la statue d'Aphrodite vue par Pausanias dans le sanctuaire de Zeus *Homagyrios* ne remonterait apparemment pas plus haut que cette époque. Cependant, l'inscription marquant l'entrée d'Orchomène dans la Ligue achaienne en 234/3 avant J.-C. mentionne Aphrodite aux côtés de Zeus et d'Athéna, avant d'invoquer tous les dieux indistinctement, ce qui n'est pas sans rappeler les trois divinités du temple de Zeus *Homagyrios*. D'après Aymard, il faudrait n'y voir qu'une coïncidence<sup>42</sup>, car Pausanias ne donne pas d'épiclèse à Athéna, qui est *Hamaria* dans l'inscription et devrait donc être *Homagyria* chez le Périégète. Quant à Aphrodite, elle serait, dans l'inscription, invoquée en tant que divinité d'Orchomène<sup>43</sup>. Si l'on connaît effectivement, par Pausanias, un sanctuaire d'Aphrodite dans la cité arcadienne<sup>44</sup>, on ne sait rien de son importance, et il semble abusif de ne voir qu'une coïncidence dans l'identité des trois divinités du sanctuaire et celles du serment. Si effectivement Zeus *Homagyrios* est une sorte de « successeur » du Zeus *Hamarios*, on peut supposer que les Achaiens ont manifesté une relative fidélité au culte ancien qui accueillait déjà Athéna – l'inscription en atteste – et peut-être Aphrodite, si l'on accepte de ne pas faire de la déesse mentionnée dans l'inscription le reflet de la seule dévotion des gens d'Orchomène.

Sur le plan des significations, une telle association n'aurait rien d'étonnant, comme nous aurons l'occasion de le souligner encore par la suite. Aphrodite est, en différents endroits, la divinité de la concorde politique, rôle qui justifierait à lui seul le patronage divin qu'elle peut accorder à une Confédération dont la faiblesse majeure fut précisément le manque de cohésion.

L'origine d'une telle association dans l'*Hamarion* est incertaine. La plus ancienne attestation du sanctuaire lui-même est indirecte, comme nous l'avons vu, et se trouve chez Polybe qui évoque l'*Hamarion* créé en Grande-Grèce à une époque que l'on estime généralement être le milieu du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Strabon fait, quant à lui, remonter l'utilisation politique du sanctuaire aux Ioniens, c'est-à-dire aux habitants de la région antérieurs aux Achaiens. Dans un temps mythique en somme. Néanmoins, une telle considération implique l'ancienneté du sanctuaire, dont l'utilisation à des fins politiques plonge peut-être ses racines dans une sorte d'amphictionie achaienne, inconnue par ailleurs, mais que la liaison entre l'*Hamarion* et les réunions politiques autorise à supposer<sup>45</sup>. L'intervention d'Aphrodite dans un tel contexte, pour laquelle on

---

que deux sanctuaires de Zeus, aux épiclèses presque synonymes, auraient joué un rôle religieux dans la Confédération dès le début du II<sup>e</sup> s. av. J.-C., avant la désaffectation de l'*Hamarion* (à partir de 146), qu'Aymard accepte quelques lignes plus loin. Il semble plus légitime de se rallier à l'hypothèse de Bôlte sur l'établissement du sanctuaire de Zeus *Homagyrios* après la défaite de 146.

<sup>42</sup> A. AYMARD, *op. cit.* (n. 32), p. 280.

<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 6.

<sup>44</sup> Cf. *infra*, p. 255-256.

<sup>45</sup> A. AYMARD, *op. cit.* (n. 32), p. 283-284; *ID.*, *art. cit.* (n. 34). – On trouve en Béotie des situations de ce type : une amphictionie existait autour du sanctuaire d'Athéna *Itontia*, en

possède sans doute un *terminus ante quem* au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ne remonte vraisemblablement pas aux origines du sanctuaire, car c'est surtout à partir du IV<sup>e</sup> siècle que l'on possède des traces d'une implication réelle de la déesse au niveau politique en Grèce. On fera donc l'hypothèse que, si effectivement Aphrodite était déjà présente dans l'*Hamarion*, son introduction aux côtés de Zeus ne remonte pas plus haut, sans doute, que la fin de la période classique.

### 3. Boura

Cette cité se situe plus loin du rivage, sur une montagne, rapporte Pausanias. Son appellation lui vient d'une femme ainsi dénommée, fille d'Ion l'Athénien qui succéda aux autochtones achéens. Lors du tremblement de terre et raz de marée firent disparaître Héliké, Boura se ressentit profondément des secousses, tant et si bien que « même les anciennes statues dans les sanctuaires ne furent pas épargnées » et que seuls les habitants absents eurent la vie sauve. Ces survivants entreprirent de reconstruire leur cité qui fut donc fondée une seconde fois<sup>46</sup>. Les temples que Pausanias visita ne sont donc pas antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Mais on peut légitimement supposer que les divinités hébergées dans ces nouveaux sanctuaires recevaient un culte local avant la catastrophe. Ainsi, Déméter avait un temple dans la nouvelle cité, de même qu'Aphrodite<sup>47</sup> et Dionysos, honorés conjointement, et Ilithyè. Quant à leurs statues, elles étaient en marbre du Pentélique et l'œuvre d'Euclide d'Athènes. Celle de Déméter, précise Pausanias, portait un vêtement<sup>48</sup>. Le sculpteur Euclide était contemporain de Platon; il a donc sans doute contribué aux restaurations de la cité juste après la catastrophe<sup>49</sup>.

Il s'agit de la première mention d'un culte conjoint d'Aphrodite et de Dionysos, même si les deux divinités sont souvent voisines. Les quatre divinités mentionnées par Pausanias n'étaient vraisemblablement pas les seules à être honorées à Boura; se pourrait-il que seule la réalisation de leurs statues par l'Athénien Euclide lui ait valu une mention de la part du visiteur? C'est une hypothèse plausible.

---

l'honneur de laquelle la fête des *Pamboiōtia* incluait tous les représentants des cités béotiennes; de même la fête en l'honneur du Poséidon d'Onchestos. Les données religieuses ont largement précédé l'organisation proprement politique : cf. R.J. BUCK, *A History of Boeotia*, Univ. of Alberta Press, 1979, p. 88-90.

<sup>46</sup> PAUS., VII, 25, 8-9. Cf. E. OBERHUMMER, art. *Bura*, in *RE*, III, 1 (1897), c. 1059; E. MEYER, art. *Bura*, in *RE*, Suppl. IX (1962), c. 18-19.

<sup>47</sup> Elle apparaît, dans la numismatique de Boura, partiellement nue et tenant un sceptre. Cf. F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 10), p. 88, n° 1.

<sup>48</sup> PAUS., VII, 25, 9 : ναὸς ἐνταῦθα Δήμητρος, ὃ δὲ Ἀφροδίτης Διονύσου τέ ἐστι, καὶ ἄλλος Εἰλειθυίας· λίθου τοῦ Πεντελῆσιου τὰ ἀγαλμάτα, Ἀθηναῖοι δὲ ἔργα Εὐκλείδου· καὶ τῇ Δήμητρὶ ἐστὶν ἐσθής.

<sup>49</sup> J.G. FRAZER, *op. cit.* (n. 20), p. 169.

#### 4. Aigira

Aigira est une petite cité à la topographie particulière : située sur un plateau au-dessus de la mer, elle est bordée de trois côtés par une pente abrupte, tandis qu'une mince bande de terre la relie aux montagnes continentales<sup>50</sup>. Une telle situation est très avantageuse d'un point de vue militaire, étant donné que la colline, isolée sur trois côtés, est facilement défendable sur le quatrième et domine tout le rivage. Néanmoins, ses inconvénients sautent aux yeux d'un point de vue agricole et commercial. Même si Pausanias mentionne le port d'Aigira, le mouillage en contrebas de la cité ne devait guère attirer les marins en foule.

La cité, appelée anciennement Hypéresie, doit son nom à un épisode militaire pendant lequel les habitants firent croire aux attaquants sicyoniens qu'ils étaient en nombre supérieur en attachant des torches aux cornes de toutes les chèvres du pays. Au vu du grand nombre des prétendus alliés, les Sicyoniens prirent peur et s'en retournèrent chez eux. Dès lors, Hypéresie fut rebaptisée Aigira, ἀπὸ τῶν αἰγῶν, « d'après les chèvres », et un culte d'Artémis *Agrotera* fut instauré à l'endroit où le plus bel animal s'était reposé<sup>51</sup>. Outre ce culte, issu d'un événement fondateur et situé en dehors de la ville sur le chemin qui mène au port<sup>52</sup>, et celui des divinités d'origine clairement étrangère, comme Isis et Sarapis<sup>53</sup>, qui doivent être des introductions romaines<sup>54</sup>, le panthéon comprend un Zeus dont la statue est l'œuvre d'Euclide d'Athènes et dont le sanctuaire accueille également une statue acrolithe d'Athéna, Artémis associée à Iphigénie<sup>55</sup>, Apollon, dont le culte semble très ancien, et Asclépios – même si le visiteur ne précise pas clairement le nom du propriétaire du temple abritant les « statues debout » du dieu médecin. Et Pausanias d'ajouter<sup>56</sup> :

Ils vénèrent surtout *Ourania* et il n'est pas permis aux êtres humains d'entrer dans son sanctuaire. Quant à la déesse qu'ils appellent *Syria*, ils n'entrent dans son sanctuaire qu'aux jours fixés, mais ne se conforment à ces usages qu'en s'étant placés en état de pureté précisément en ce qui concerne le jeûne.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

<sup>51</sup> PAUS., VII, 26, 2-5.

<sup>52</sup> PAUS., VII, 26, 11.

<sup>53</sup> PAUS., VII, 26, 7.

<sup>54</sup> Françoise DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, II : *Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden, 1973, p. 160.

<sup>55</sup> Cf. P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 5), p. 187-188. – Sur les découvertes archéologiques à Aigira, cf. la brève synthèse de W. ALZINGER, *Was sah Pausanias in Aigira ?*, in *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, London, 1989, p. 142-145.

<sup>56</sup> PAUS., VII, 26, 7 : τὴν δὲ Οὐρανίαν σέβουσι μὲν τὰ μάλιστα, ἐσελθεῖν δὲ ἐς τὸ ἱερὸν οὐκ ἔστιν ἀνθρώποις. θεοῦ δὲ ἦν Συρίαν ἐπονομάζουσιν, ἐς ταύτης τὸ ἱερὸν ἐσίασιν ἐν ἡμέραις ῥηταῖς, ἄλλα τε ὅσα νομίζουσι προκαθαριεύσαντες καὶ ἐς τὴν δίαιταν.

Le Périégète offre dans cette description la seule occurrence de l'appellation *Ourania* non accompagnée du nom de la divinité qu'elle définirait. Il ne s'agit vraisemblablement ni de la Muse Ouranie, ni de l'Océanide du même nom, seules divinités ainsi dénommées, dont on ne connaît pas de culte<sup>57</sup>. Il est évident que c'est Aphrodite qui est ici désignée par sa seule épiclèse. Puisque le Périégète n'a pas éprouvé la nécessité de préciser le nom de la déesse, c'est que l'épiclèse *Ourania* lui était à ce point attachée que la confusion n'était pas possible. Néanmoins, c'est le seul cas attesté. L'explication d'une telle absence pourrait résider dans la présentation consécutive de la *Dea Syria*. Originnaire de Hiérapolis-Bambyké, au nord de la Syrie, la déesse, appelée encore Atargatis, s'est implantée en divers lieux du monde grec à partir du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, si l'on tient compte des attestations épigraphiques disponibles<sup>58</sup>. En ce qui concerne Aigira, seul Pausanias témoigne de l'existence du culte et aucune date précise – entre le III<sup>e</sup> siècle et le II<sup>e</sup> après J.-C. – ne peut être déduite de son information. Quand Atargatis n'est pas simplement la déesse syrienne, elle emprunte son nom à la déesse Aphrodite qualifiée de « syrienne »<sup>59</sup>. Aphrodite *Ourania* inscrivait quant à elle dans une terminologie religieuse grecque les fondations cultuelles de la déesse Astarté, originaire de Phénicie<sup>60</sup>, ou bien de l'Aphrodite chypriote<sup>61</sup>. Pausanias connaissait le caractère ambigu de l'*Ourania* puisqu'il se fait, à propos du culte athénien de la déesse, l'écho des origines palestiniennes de son culte telles que les rapporte Hérodote<sup>62</sup>. Dès lors, il aura, en énumérant les deux cultes, mis en évidence les épiclèses qui les qualifiaient : *Ourania* d'une part, *Syria*, de l'autre.

Pausanias offre en outre un renseignement important puisqu'il précise que la déesse *Ourania* est la personnalité divine la plus honorée dans la cité. Il n'est cependant guère éloquent sur les éléments qui ont pu motiver une telle remarque. L'interdiction pesant sur l'entrée du sanctuaire mise à part, on ne sait rien du culte, et le caractère poliade d'*Ourania* n'est rien moins que sûr, malgré la vénération particulière dont elle était apparemment l'objet. Mais cette interdiction même n'est pas sans parallèle puisque seules les desservantes du culte d'Aphrodite à Sicyone – la voisine d'Aigira, soulignons-le –

<sup>57</sup> E. OBERHUMMER, art. *Urania*, in *RE*, IX A 1 (1961), c. 931-935.

<sup>58</sup> Cf. P. LAMBRECHTS, P. NOYEN, *Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec*, in *NClto*, 6 (1954), p. 258-277; P.J. MORIN, *The Cult of Dea Syria in the Greek World*, Ohio State Univ., 1960; Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 346.

<sup>59</sup> P. LAMBRECHTS, P. NOYEN, *op. cit.* (n. 58), p. 264 et n. 3.

<sup>60</sup> Une inscription délienne en offre un très bel exemple : il s'agit d'une dédicace à Astarté Palaistiné Aphrodite Ourania. *ID*, 2305. Cf. P. MORIN, *op. cit.* (n. 58), p. 67; Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 58), p. 346-347.

<sup>61</sup> Cf. *supra*, p. 66, n. 285, à propos du culte implanté par des habitants de Kition au Pirée.

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p. 217-218.

étaient autorisées à pénétrer dans le temple. Nous avons également constaté, dans le cas de Sicyone, pour lequel Pausanias fournit bien plus de renseignements, que la déesse devait recevoir un culte assez important, même s'il ne le précise pas aussi clairement que dans le cas d'Aigira.

Si l'introduction d'*Ourania* à Aigira est contemporaine de l'implantation du culte de la déesse syrienne, elle appartiendrait dès lors à l'époque hellénistique. Malgré la grande vénération que lui vouaient les indigènes du temps de Pausanias et qui pourrait laisser entendre une origine ancienne, le contexte très oriental de ce noyau cultuel dissuade d'interpréter l'*Ourania* d'Aigira en la comparant à l'ancienneté du culte de Sicyone (VI<sup>e</sup> siècle au moins).

## Conclusion

Nulle part en Achaïe on ne connaît une épiclèse qui aurait orienté le culte d'Aphrodite dans une direction particulière. Le fait est assez rare pour être souligné. Ce pourrait être un argument en faveur de l'interprétation de l'*Ourania* d'Aigira comme une implantation orientale récente. Malgré cette absence de qualification – qui n'est peut-être due qu'aux aléas de la transmission des informations –, la déesse assumait des prérogatives diverses. À Patras, où pas moins de quatre cultes lui sont rendus dans le port et sur le rivage, les marins et les prostituées devaient être des fidèles privilégiés, tandis qu'à Aigion, la concorde et l'harmonie entraient avec elle aux côtés de Zeus et d'Athéna pour patronner la confédération achaienne. Si ces trois dieux étaient invoqués aux premiers temps de la confédération, l'origine d'Aphrodite à Aigion pourrait être ancienne. À Boura, Aphrodite et Dionysos partageaient le même sanctuaire, mais il faudra attendre de préciser les relations entre les deux divinités ailleurs pour tenter d'interpréter une telle cohabitation<sup>63</sup>. Les statues de culte avaient été réalisées par Euclide d'Athènes, un sculpteur de l'époque de Platon, mais les cultes proprement dits sont vraisemblablement antérieurs à la catastrophe de 373.

---

<sup>63</sup> Cf. *infra*, p. 459-460.

## Chapitre XI

### L'Arcadie

Généralement considérée comme un conservatoire de pratiques et de conceptions anciennes<sup>1</sup>, l'Arcadie offre incontestablement un terrain privilégié à l'investigation en matières religieuses et l'on pourrait s'attendre à y trouver des archaïsmes inconnus d'autres régions. L'absence de tout débouché maritime est une autre caractéristique de l'Arcadie qu'il convient de garder à l'esprit dans l'étude d'une divinité dont les affinités avec la mer apparaissent fréquemment ailleurs<sup>2</sup>.

On dispose aujourd'hui d'un remarquable instrument de travail avec l'étude de Madeleine Jost sur les *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*<sup>3</sup>. Tous les cultes sont envisagés à partir des sources tant littéraires qu'épigraphiques et numismatiques. C'est dire que sur le plan de l'heuristique, cet ouvrage est précieux. En ce qui concerne l'interprétation des faits religieux, l'auteur est d'une grande prudence. Si une telle réserve dans l'analyse est souvent justifiée par la variété des sources, leur caractère lacunaire et leur disparité chronologique, il semble néanmoins possible, dans quelques cas, d'aller plus loin. On prendra également en compte les nouveautés apparues depuis 1985, date de publication de l'ouvrage en question.

Pausanias nous servira à nouveau de guide et la succession de ses visites dictera celle des entrées de ce chapitre.

---

<sup>1</sup> Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 15-69.

<sup>2</sup> Ainsi, par exemple, Poséidon, dieu important dans la région, est un dieu essentiellement chthonien.

<sup>3</sup> Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.



## 1. Mantinée et son territoire

### 1.1. La fontaine des Méliastes

Sur l'une des routes menant d'Argos en Arcadie, dans la partie nord-est de la *chôra* de Mantinée, la voie est accidentée et l'une des passes empruntées par le visiteur porte le nom évocateur d'«échelle»<sup>4</sup>. Peu après se trouve un endroit baptisé *Mélangeia* dont descendait l'eau potable alimentant la cité<sup>5</sup>. Ensuite<sup>6</sup>,

En quittant Mélangeia, à quelque sept stades de la cité, se trouve une fontaine dite «des Méliastes». Ces Méliastes célèbrent les *orgia* de Dionysos, et il y a un mégaron de Dionysos près de la fontaine, de même qu'un sanctuaire d'Aphrodite *Mélainis*. La seule raison qui ait valu ce surnom à la déesse est que les relations sexuelles des humains n'ont pas lieu le jour, comme pour les bêtes, mais la plupart du temps la nuit.

Les données de la note de Pausanias sont homogènes : un endroit nommé «Terres noires», une Aphrodite tout aussi «Noire», et des fêtes de Dionysos tout près d'une source. Protecteurs de l'eau et de la végétation, et donc pourvoyeurs de vie, tels sont sans doute les dieux honorés dans ce coin montagneux de l'Arcadie qui alimente la cité de Mantinée en eau potable. La teneur chthonienne de leurs prérogatives est incontestable<sup>7</sup>, et le culte de Dionysos était le cadre de célébrations mystériques dans lesquelles le mégaron joue un rôle indéterminé<sup>8</sup>. G. Fougères avait supposé que le nom des «prêtres» de Dionysos (on dira plutôt les fidèles, car rien n'autorise à limiter l'appellation à un corps sacerdotal inconnu par ailleurs), Méliastes, dérivait de *μελία*, «le frêne»<sup>9</sup>, ce dont Madeleine Jost doute<sup>10</sup>. Tout en reconnaissant le caractère chthonien du dieu des Méliastes,

<sup>4</sup> PAUS., VIII, 6, 4. – On peut lire une bonne description de ce trajet chez J. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, IV, London, 1913, p. 195-196. Cf. aussi J.E. & F.E. WINTER, *Some Disputed Sites and Itineraries of Pausanias in the Northeast Peloponnesos*, in *EMC*, 9 (1990), p. 221-261, surtout 251-254.

<sup>5</sup> PAUS., VIII, 6, 4.

<sup>6</sup> PAUS., VIII, 6, 5 : προελθόντι δὲ ἐκ τῶν Μελαγγείων, ἀπέχοντι τῆς πόλεως στάδια ὡς ἑπτὰ ἔστι κρήνη καλουμένη Μελιαστῶν· οἱ Μελιασταὶ δὲ οὗτοι δρῶσι τὰ ὄργια τοῦ Διονύσου, καὶ Διονύσου τε μέγαρον πρὸς τῇ κρήνῃ καὶ Ἀφροδίτης ἐστὶν ἱερὸν Μελαινίδος. ἐπὶ κλησὶν δὲ ἡ θεὸς ταύτην κατ' ἄλλο μὲν ἔσχεν οὐδέν, ὅτι δὲ ἀνθρώπων μὴ τὰ πάντα αἰ μίξεις ὡσπερ τοῖς κτήνεσι μεθ' ἡμέραν, τὰ πλείω δὲ εἰσὶν ἐν νυκτί (trad. d'après M. JOST, *op. cit.* [n. 3], p. 508).

<sup>7</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 134.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>9</sup> G. FOUGÈRES, *Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris, 1898, p. 267. – En règle générale, les rapprochements opérés par cet auteur aux pages 265-269 sont dépassés.

<sup>10</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 428 et note 7. – Il s'agit manifestement du nom porté par les sectateurs du dieu et la formation du nom est identique à celle des associations religieuses comme les Athénaïastes, Dionysiastes, Aphrodisiastes, etc. (cf. *infra*, p. 288). On peut postuler un nom propre *Mélia* à l'origine du composé. La seule *Mélia* – au singulier – connue est une nymphe béotienne aimée d'Apollon, enlevée par lui et dont le nom fut donné à une fontaine de Thèbes (PAUS., IX, 10, 5.

elle refuse de lui accorder « un caractère sombre », conformément à l'interprétation de Fougères qui le conçoit comme une divinité de la végétation touffue qui produit de l'ombre. Il est malaisé de saisir la distinction qu'elle opère de cette manière entre « chthonien », épithète dont elle accepte de qualifier le culte, et « sombre » qu'elle conteste, estimant que la proximité des « Terres Noires » ne suffit pas à la justifier<sup>11</sup>. Par contre, Aphrodite *Mélainis*, dont l'épiclèse est également connue à Corinthe<sup>12</sup>, afficherait clairement la tonalité sombre des divinités chthoniennes dont la couleur noire symbolise la puissance souterraine sous son double aspect bienfaisant et néfaste<sup>13</sup>. Ce que M. Jost accepte pour Aphrodite, elle le refuse manifestement pour Dionysos, dont, il est vrai, aucune épiclese ne vient préciser les qualités. Mais il semble que le contexte suffit amplement pour dessiner la personnalité du dieu : un tel voisinage, comme M. Jost le reconnaît d'ailleurs, rend le groupe cohérent et Dionysos n'est pas moins « sombre » que ne l'est Aphrodite « la noire ». La couleur noire de la terre fait avant tout référence à sa fertilité, à ses potentialités vitales pour les êtres vivants. Mais la terre est intimement liée au cycle de la vie dans sa totalité, et la mort est indissociable de la succession des existences<sup>14</sup>. Il est donc vain d'essayer de séparer les forces de vie de celles de la mort, et si l'on accepte pour Dionysos les qualités de protecteur de la végétation, l'épithète « sombre » ne doit pas lui être refusée<sup>15</sup>.

Dans un tel cadre, on l'aura compris, l'explication que propose Pausanias de l'épiclèse *Mélainis* d'Aphrodite n'est pas entièrement satisfaisante. On aura l'occasion de le redire : Pausanias voit avant tout en Aphrodite la déesse de l'amour; c'est donc dans cette direction qu'il oriente son explication. Néanmoins, la référence à la nuit dans un contexte qui rassemble la déesse et Dionysos n'est pas à négliger totalement, nous y reviendrons<sup>16</sup>.

---

Cf. F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 84). HÉSIODE, *Théog.*, 186, fait des Νύμφαι Μελίαι les filles nées, comme les Érinées, les Géants et Aphrodite, de la castration d'Ouranos. On peut dès lors supposer que la source était consacrée aux Nymphes qui donnèrent leur nom aux dévôts de Dionysos, la source étant un élément primordial du rite.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Cf. *supra*, p. 97-98.

<sup>13</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 508.

<sup>14</sup> Sur ces notions, on lira A. MOTTE, *Prairies et jardins dans la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, p. 233-279.

<sup>15</sup> W. IMMERWAHR, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, Leipzig, 1891, p. 118, 174, met l'Aphrodite *Mélainis* en relation avec l'Aphrodite *Apostrophia* de Thèbes (cf. *infra*, p. 276) dont elle aurait pris la succession, *Apostrophia* émergeant originellement de l'Érinys de Tilphousa (ou Telphousa : F. VIAN, *op. cit.* [n. 10], p. 107-108) en Béotie. Même si certaines affinités culturelles entre l'Arcadie et la Béotie ne laissent pas d'étonner, il faut rejeter vigoureusement ce genre de constructions mentales. B.C. DIETRICH, *Death, Fate, and the Gods*, London, 1965, p. 104-105, tout en étant manifestement séduit par cette théorie, reste très prudent.

<sup>16</sup> Cf. *infra*, p. 439-442.

## 1.2. La cité

Derrière le théâtre, se trouvaient les restes d'un temple d'Aphrodite appelée *Symmachia* et une statue. L'inscription de la base montrait que la statue avait été dédiée par Nikippé, fille de Paséas. Les Mantinéens avaient construit ce sanctuaire pour commémorer leur participation aux côtés des Romains à la bataille navale d'Actium<sup>17</sup>.

Consacré peu après l'an 30 avant J.-C., au lendemain de la bataille qui devait donner le pouvoir à Octave sous le nom d'Auguste, le sanctuaire de celle qu'il conviendrait bien mieux d'appeler Vénus ne doit pas avoir rencontré la faveur des fidèles très longtemps. Après quelques donations généreuses, comme celle de Nikippé, le sanctuaire ne fit vraisemblablement plus l'objet d'aucun soin, tant et si bien que Pausanias n'en vit plus que les ruines<sup>18</sup>. Un autre sanctuaire connu apparemment le même sort sur le territoire en dehors de la cité, comme nous allons le constater immédiatement.

## 1.3. Les Monts Anchisia

Après la visite de la cité, Pausanias décrit les diverses routes qui en sortent, dont la voie qui conduit à Orchomène,

où se trouvent une montagne Anchisia et un tombeau d'Anchise à ses pieds. En effet, comme Énée faisait voile vers la Sicile, il accosta en Laconie et fonda les villes d'Aphrodisias et d'Étis. Comme son père Anchise était venu dans cette région pour une raison ou une autre et qu'il y avait fini sa vie, il l'y enterra. Et cette montagne fut appelée Anchisia d'après Anchise. La crédibilité de cette histoire est accrue du fait que les Éoliens qui habitent Ilion de nos jours ne montrent nulle part dans leur pays une tombe d'Anchise. À côté de la tombe d'Anchise se trouvent les ruines d'un sanctuaire d'Aphrodite et les bornes qui séparent Mantinée d'Orchomène se trouvent à Anchisia<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> PAUS., VIII, 9, 6 : τοῦ θεάτρου δὲ ὀπισθεν ναοῦ τε Ἀφροδίτης ἐπίκλησιν Συμμαχίας ἐρείπια καὶ ἄγαλμα ἐλείπετο· τὸ δὲ ἐπίγραμμα <τὸ> ἐπὶ τῷ βάθρῳ τὴν ἀναθείσαν τὸ ἄγαλμα ἐδήλου θυγατέρα εἶναι Πασέου Νικίππην· τὸ δὲ ἱερὸν κατεσκευάσαντο τοῦτο οἱ Μαντινεῖς ὑπόμνημα ἐς τοὺς ἔπειτα τῆς ὁμοῦ Ῥωμαίους ἐπ' Ἀκτίῳ ναυμαχίας.

<sup>18</sup> Cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 128.

<sup>19</sup> PAUS., VIII, 12, 8-9 : λείπεται δὲ ἔτι τῶν ὄδων ἡ ἐς Ὀρχομενόν, καθ' ἣντινα Ἀγχισία τε ὄρος καὶ Ἀγχίσου μνημῆα ἐστὶν ὑπὸ τοῦ ὄρους τοῖς ποσίν· ὡς γὰρ δὴ ἐκομίζετο ἐς Σικελίαν ὁ Αἰνείας, ἔσχε ταῖς ναυσὶν ἐς τὴν Λακωνικὴν, καὶ πόλεων τε Ἀφροδισιάδος καὶ Ἥτιδος ἐγένετο οἰκιστὴς καὶ τὸν πατέρα Ἀγχίστην κατὰ πρόφασιν δὴ τίνα παραγενόμενον ἐς τοῦτο τὸ χωρίον καὶ αὐτόθι τοῦ βίου τῆ τελευταίῃ χρησάμενον ἔθαψεν ἐνταῦθα· καὶ τὸ ὄρος τοῦτο ἀπὸ τοῦ Ἀγχίσου καλοῦσιν Ἀγχισίαν· τούτου δὲ συντελοῦσιν ἐς πίστιν Αἰολέων οἱ Ἴλιον ἐφ' ἡμῶν ἔχοντες, οὐδαμοῦ τῆς σφετέρως ἀποφαίνοντες μνημῆα Ἀγχίσου· πρὸς δὲ τοῦ Ἀγχίσου τῷ τάφῳ ἐρείπια ἐστὶν Ἀφροδίτης ἱεροῦ, καὶ Μαντινέων ὄροι πρὸς Ὀρχομενίους καὶ ἐν ταῖς Ἀγχισίας εἰσίν.

G. Fougères avait déjà pressenti que le nom de la chaîne de collines *Anchisia*, «les Proches», avait contribué à localiser à cet endroit la légende d'Anchise et d'Énée, mais les interprétations qu'il donnait du culte d'Aphrodite, divinité sémitique implantée à haute époque, sont aujourd'hui sans valeur<sup>20</sup>. J. Perret, dans son ouvrage sur *Les origines de la légende troyenne de Rome*, conclut à l'implantation tardive de la légende, du tombeau et peut-être même du culte, au moment de la venue d'Hadrien à Mantinée où l'empereur restaura différents sanctuaires<sup>21</sup>. M. Jost, tout en acceptant les conclusions de Perret, opte pour une date légèrement plus ancienne puisqu'elle associe le noyau légendaire et le culte du mont Anchisia à la période augustéenne, pendant laquelle la glorification d'Anchise, d'Énée et de Vénus-Aphrodite connut une faveur particulière<sup>22</sup>.

Comme on l'avait déjà remarqué pour le culte d'Aphrodite *Symmachia* dans la cité, les cultes qui répondent à des contingences historiques précises et notamment une volonté de propagande n'ont que peu d'écho auprès des fidèles; aussi les sanctuaires sont-ils amenés à disparaître quand s'éloignent les événements qui les ont vus naître.

En Mantinique, pour conclure brièvement, seul le culte d'Aphrodite *Mélainis* localisé près de la source des Méliastes semble avoir des chances d'être relativement ancien, sans que l'on puisse toutefois fournir de précision. Les deux autres sanctuaires de la déesse étaient en ruines du temps de Pausanias et apparaissent comme des créations de l'époque romaine.

## 2. Orchomène

À l'époque de Pausanias, l'ancienne Orchomène est en ruines au sommet de la montagne dont les flancs accueillent la ville récente. Cependant, l'occupation de la ville basse ne date pas de la désaffectation de la ville haute (début II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), puisque des traces remontant à l'époque archaïque y ont été retrouvées, notamment les restes d'un temple dorique du VI<sup>e</sup> siècle, qui avait peut-être été précédé d'une construction plus modeste dont on aurait quelques vestiges<sup>23</sup>. Le visiteur signale, parmi les *mirabilia* de la cité, une fontaine, un sanctuaire de Poséidon et un autre d'Aphrodite, des statues en pierre, de même que, près de la ville, un *xoanon* d'Artémis<sup>24</sup>. Le temple dorique conviendrait tout autant pour le culte de Poséidon que pour celui d'Aphrodite; aucun élément ne

<sup>20</sup> G. FOUGÈRES, *op. cit.* (n. 9), p. 275.

<sup>21</sup> J. PERRET, *Les origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, Paris, 1942, p. 43-45.

<sup>22</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 509.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 116-118.

<sup>24</sup> PAUS., VIII, 13, 2 : θεάς δὲ αὐτόθι ἄξια πηγή τε, ἀφ' ἧς ὑδρεύονται, καὶ Ποσειδῶνός ἐστι καὶ Ἀφροδίτης ἱερά, λίθου δὲ τὰ ἀγάλματα. πρὸς δὲ τῇ πόλει ξόανόν ἐστιν Ἀρτέμιδος...

permet de décider en faveur de l'un ou de l'autre. Au total, la vie religieuse d'Orchomène est très mal connue<sup>25</sup>.

Faut-il voir par ailleurs dans l'inscription actant l'adhésion d'Orchomène à la Ligue achaienne en 234/3 et où apparaît Aphrodite un reflet de la dévotion de la cité envers la déesse? C'est une autre explication que nous avons retenue plus haut<sup>26</sup>.

### 3. Psophis et l'Aphrodite d'Éryx

#### 3.1. La cité

Les traditions mythiques concernant l'éponyme de la cité sont divergentes : tantôt Psophis est un roi de la lignée de Nyctimos, tantôt la fille de Xanthos petit-fils d'Arcas, l'éponyme de l'Arcadie, tantôt il s'agit d'une étrangère, fille d'Éryx, séduite par Héraclès et abandonnée enceinte dans la ville de Phégia que ses enfants rebaptiseront du nom de leur mère<sup>27</sup>. Plus loin, Pausanias précise<sup>28</sup> :

Dans la cité des Psophidiens se trouve ce sanctuaire d'Aphrodite dont l'épiclèse est *Érycine* – seules des ruines en sont visibles aujourd'hui. On raconte que les enfants de Psophis l'ont érigé, et un tel récit a la vraisemblance pour lui car il existe en Sicile, dans la région d'Éryx, un sanctuaire de l'*Érycine*, très saint depuis très longtemps et non moins prospère que le sanctuaire de Paphos.

Les petits-fils d'Éryx auraient donc fondé une filiale du culte principal de la patrie de leur mère tout en étant responsables de l'attribution du nom de Psophis à la cité de Phégia. L'épiclèse de la déesse est en effet trop précise pour ne pas être directement mise en rapport avec le culte sicilien de la déesse en laquelle les Grecs ont reconnu leur Aphrodite.

<sup>25</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 114-116.

<sup>26</sup> Cf. *supra*, p. 246.

<sup>27</sup> PAUS., VIII, 24, 1-2; STÉPH. BYZ., *s.v.* Ψωφίς (Meineke, p. 704-705), fait de Psophis le fils de Lykaon ou bien la fille d'Éryx. – M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 513, présente erronément le contenu du texte de Pausanias en attribuant directement à Psophis le nouveau nom de la cité de même que le culte d'Aphrodite *Érycine*. – D'après Stéphane de Byzance, Psophis est également le nom d'une cité d'Acamanie, d'une autre en Achaïe et d'une troisième en Libye (cf. H. TREIDLER, art. *Psophis*, in *RE*, XXIII, 2 [1959], c. 1421). Sur le plan mythique, outre le témoignage de Pausanias, Psophis n'apparaît jamais en tant que personne dans les sources qui nous sont conservées. À une exception près, peut-être. En effet, on peut lire le mot ψωφίδα dans un fragment de papyrus reprenant un poème hexamétrique sur les aventures occidentales d'Héraclès qu'il est vraisemblable d'attribuer à Panyassis (V<sup>e</sup> s. av. J.-C.) : cf. C. MEILLIER, *P. Lille Inv. 71 et P. Lille Inv. 126*, in *Études sur l'Égypte et le Soudan ancien*, Lille, 1981 (CRIPEL), p. 243-252, dont je dois la connaissance à une note de Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir*, Paris, 1989, p. 341, n. 335. Mais le contexte est trop restreint pour affirmer qu'il s'agit de l'amante d'Héraclès plutôt que de la cité arcadienne.

<sup>28</sup> PAUS., VIII, 24, 6 : Ψωφιδίους δὲ ἐν τῇ πόλει τοῦτο μὲν Ἀφροδίτης ἱερὸν Ἐρυκίνης ἐστὶν ἐπίκλησιν – [ἦς] ἐρείπια ἐφ' ἡμῶν ἐλείπετο αὐτοῦ μόνα· ἐλέγοντο δὲ οἱ Ψωφίδος αὐτὸ ἰδρύσασθαι παῖδες, καὶ [ἐν] τῷ λόγῳ τὸ εἰκὸς πρόσεστι· ἔστι γὰρ καὶ ἐν Σικελίᾳ τῆς Ἐρυκίνης ἱερὸν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Ἐρυκος, ἀγιωτάτων τε ἐκ παλαιοτάτου καὶ οὐκ ἀποδέον πλούτῳ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Πάφῳ.

### 3.1.1. La déesse d'Éryx

D'après Diodore de Sicile, Éryx était le roi des indigènes du nord-ouest de la Sicile lorsque Héraclès, de retour de l'extrême occident, remporta sur lui une victoire qui devait assurer dans la suite à certains des Héraclides le pouvoir sur cette partie de l'île<sup>29</sup>. Éryx, qui était fils d'Aphrodite et de Boutès, le roi précédent, établit un sanctuaire en l'honneur de sa mère, qu'il embellit considérablement en le dotant d'un temple et de nombreuses offrandes. Le lieu devint un des endroits de prédilection de la déesse et, compte tenu de la piété de son fils et de ses sujets, elle s'appela *Érycine*<sup>30</sup>. Toujours au dire de Diodore, le lieu saint, contrairement à d'autres qui vécurent la grandeur et la décadence, ne connut jamais la désaffection, « bien qu'il fût fondé au commencement du temps » (ἐξ αἰῶνος ἀρχήν), et sa prospérité ne cessa de croître<sup>31</sup>. Énée, tout d'abord, au cours de son périple vers l'Italie, honora richement sa mère; ensuite ce furent les Sicanes qui tinrent la déesse en grand honneur pendant des générations avant que les Carthaginois ne prennent le relais, pour céder enfin la place aux Romains, qui dépassèrent en dévotion tous leurs prédécesseurs<sup>32</sup>.

Ce que l'on peut appréhender de l'histoire de la région correspond assez bien au tableau présenté par Diodore. La population indigène était vraisemblablement composée d'éléments élymes<sup>33</sup> et sicanes<sup>34</sup>, et le culte de la déesse – qui n'était pas encore Aphrodite – semble suffisamment ancien pour être qualifié d'« indigène ». Des influences orientales, et plus spécialement phéniciennes, sont venues à date ancienne (VIII<sup>e</sup> siècle au plus tard<sup>35</sup>) favoriser l'assimilation de la déesse originelle avec l'Astarté des commerçants levantins qui durent se retirer bientôt et se regrouper devant la venue des Grecs, ainsi que nous l'apprend Thucydide<sup>36</sup>. Les colons grecs reconnurent en la divinité d'Éryx leur Aphrodite, tandis que la mainmise carthaginoise achevait de donner à la déesse un caractère « exotique » et que se forgeait la tradition de l'origine troyenne des Élymes<sup>37</sup>.

<sup>29</sup> DIOD. SIC., IV, 22, 6-23, 4.

<sup>30</sup> DIOD. SIC., IV, 83, 1.

<sup>31</sup> DIOD. SIC., IV, 83, 2-3.

<sup>32</sup> DIOD. SIC., IV, 83, 4-7.

<sup>33</sup> Chez APOLLODORE, II, 5, 10, Éryx est dit roi des Élymes et fils de Poséidon, ce qui n'est pas en totale contradiction avec la tradition qui en fait le fils de Boutès car ce dernier, en tant que participant, chez APOLLONIOS DE RHODES, IV, 912-919, à l'expédition des Argonautes, avait été sauvé de la noyade par Aphrodite. Cf. G.K. GALINSKI, *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton, 1969, p. 76-78.

<sup>34</sup> THUC., IV, 2, 1-3.

<sup>35</sup> G. BUNNENS, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruxelles, 1979, p. 123-127.

<sup>36</sup> THUC., IV, 2, 6.

<sup>37</sup> Sur ce processus, on lira les remarques pertinentes de Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, *op. cit.* (n. 27), p. 296-297. – Dans le contexte de cette origine troyenne, on trouve chez LYCOPHRON, *Alexandra*, 958-960 (et les scholies), la fondation du sanctuaire d'Aphrodite *Zérynthia* à Éryx en

Au dire de nombreux Modernes, le sanctuaire aurait connu la prostitution sacrée<sup>38</sup>; comme dans le cas de Corinthe, Strabon fournit le seul témoignage explicite – encore qu'il ne parle que de femmes «hiérodules», ce qui, comme nous l'avons vu, désigne simplement l'esclavage sacré –, et toujours comme à Corinthe, il rejette cette pratique dans un lointain passé puisque, de son temps, le site tout entier était désert<sup>39</sup>. Il n'entre pas dans le cadre de ce chapitre de discuter en profondeur une telle question, mais on émettra à nouveau quelques doutes sur la réalité d'une telle pratique, même dans un contexte où les relations avec l'Orient sont manifestes.

Le culte d'Éryx connut une diffusion assez large, puisqu'on le retrouve, semble-t-il, en Sardaigne, en Afrique du Nord et en Campanie, et, de manière tout à fait assurée, à Rome<sup>40</sup>. Quant à l'Arcadie, revenons-y à présent.

### 3.1.2. L'Érycine à Psophis

D'après R. Schilling, suivi en cela par M. Jost, l'origine du culte arcadien, que la légende place à une époque immémoriale, remonterait à la fin du V<sup>e</sup> siècle, après que des mercenaires arcadiens engagés du côté tant des Athéniens que des

---

relation avec une action de grâce des filles du troyen Phanodémos, tandis que chez VIRGILE, *Énéide*, V, 755-761, c'est Énée qui établit le sanctuaire.

<sup>38</sup> Que l'on veuille bien se reporter à la bibliographie générale donnée sur la question *supra*, p. 119, n. 145. On y ajoutera : E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia*, Catania, 1911, p. 81-83; G.K. GALINSKY, *op. cit.* (n. 33), p. 72.

<sup>39</sup> STRABON, VI, 2, 6 (C272) : οἰκεῖται δὲ καὶ ὁ Ἐρυξ λόφος ὑψηλός, ἱερὸν ἔχων Ἀφροδίτης τιμώμενον διαφερόντως ἱεροδούλων γυναικῶν πλήρες τὸ παλαιὸν ἄς ἀνέθεσαν κατ' εὐχὴν οἱ τ' ἐκ τῆς Σικελίας καὶ ἔξωθεν πολλοί· νυνὶ δ' ὡσπερ αὐτῇ ἡ κατοικία λειπανδρεῖ καὶ τὸ ἱερὸν τῶν ἱερῶν σωματίων ἐκλέλοιπε τὸ πλῆθος. ἀφίδρυμα δ' ἐστὶ καὶ ἐν Ῥώμῃ τῆς θεοῦ ταύτης τὸ πρὸ τῆς πύλης τῆς Κολλίνης ἱερὸν Ἀφροδίτης Ἐρυκίνης λεγόμενον, ἔχον καὶ νεῶν καὶ στοῶν περικειμένην ἀξιόλογον. « La haute colline d'Éryx est également habitée. Elle possède un sanctuaire d'Aphrodite particulièrement vénéré et autrefois rempli d'esclaves sacrées qu'offrirent, à la suite d'un vœu, des Siciliens et de nombreux étrangers. Aujourd'hui, tout comme la localité est inhabitée, la foule des esclaves sacrées a abandonné le sanctuaire. Le temple dit d'Aphrodite Érycine à Rome, devant la Porte Colline, est une reproduction de celui d'Éryx. Sa cella et la colonnade qui l'entoure sont remarquables » (trad. F. Lasserre). – D'autres textes sont invoqués : CICÉRON, dans le *Discours contre C.Q. Caecilius*, 55, parle d'une certaine Agonis, *liberta Veneris Erycinae*, mais sans qu'un tel affranchissement implique que la femme en question ait été une « prostituée sacrée »; certaines inscriptions sémitiques sont également prises en considération, mais, une fois encore, « servante d'Astarté » ne signifie pas automatiquement « prostituée sacrée d'Astarté » (cf. Corinne BONNET, *Melqart*, Leuven, 1988, p. 271, n. 116); enfin, ce sont les pratiques prétendument en usage dans une « filiale » du culte d'Éryx, à Sicca, en Afrique du Nord, qui permettraient de déduire les mêmes comportements dans le sanctuaire sicilien : or le seul texte cité est dû à VALÈRE MAXIME, II, 6, 15, et décrit des femmes libres se réunissant dans le sanctuaire de Vénus à Sicca avant de faire commerce de leurs charmes afin de se constituer une dot en vue d'un mariage honorable. Une telle pratique rappelle davantage la prostitution pré-nuptiale dont on a quelques échos déformés ailleurs, mais sans qu'il soit question d'esclaves sacrées, ni de prostitution institutionnalisée dans le sanctuaire (SOLIN, 27, 8, que l'on invoque parfois sur le sujet, atteste simplement l'origine sicilienne du culte de Sicca).

<sup>40</sup> S. MOSCATI, *Sulla diffusione del culto di Astarte Erycina*, in *Oriens Antiquus*, 7 (1968), p. 91-94 : il émet l'hypothèse que la déesse de Pyrgi, de même qu'un sanctuaire de Malte, proviendraient d'Éryx.

Corinthiens eurent pris part à la désastreuse expédition de Sicile<sup>41</sup>. Thucydide témoigne en effet de la fréquence du statut de mercenaire endossé par les «Mantinéens et autres Arcadiens, habitués à ce titre à marcher contre ceux qu'on leur désignait comme ennemis<sup>42</sup>». Peu de soldats revinrent au foyer et les survivants trouvèrent leur salut dans la fuite avant la reddition. Certains d'entre eux vécurent un moment comme esclaves en Sicile avant de rejoindre la Grèce<sup>43</sup>. Dans un tel contexte, l'établissement du culte d'Aphrodite *Ērycine* pourrait être conçu comme une action de grâce envers la déesse sicilienne dont Aphrodite représentait depuis longtemps l'*interpretatio graeca*. Tout en soulignant le caractère hypothétique d'une telle assertion, on doit lui reconnaître le mérite de la clarté et de la précision. Comme l'écrit R. Schilling, «chacun trouvait en elle assez de traits pour y reconnaître une figure familière, assez de nouveauté pour y satisfaire son goût de l'exotisme<sup>44</sup>».

Il n'est cependant pas exclu que l'épiclèse *Ērycine* soit venue qualifier un culte d'Aphrodite établi antérieurement. On a en effet pu rapprocher Ἐρυκίνη du verbe ἐρύκειν, «écarter, repousser, détourner». La déesse portait peut-être une épiclese la qualifiant comme protectrice de la cité, à laquelle se sera substituée l'appellation d'*Ērycine*, à la fois comme référence au culte sicilien et aux prérogatives antérieures d'Aphrodite dans la cité<sup>45</sup>.

Le sanctuaire était en ruines lorsque Pausanias le visita, signe de la désaffection du culte à une époque indéterminée. Si la déesse arcadienne assumait les caractéristiques du culte d'Éryx, elle devait patronner la fertilité et la fécondité, domaine que seule à Psophis elle semblait assumer<sup>46</sup>.

Les vestiges antiques de Psophis ne sont guère identifiables et toute localisation relève de la pure hypothèse<sup>47</sup>. C'est dans la cité (ἐν τῇ πόλει) que Pausanias situe le sanctuaire d'Aphrodite *Ērycine*, qu'il est donc très délicat de localiser plus précisément.

### 3.2. Le territoire

Quittant la cité et empruntant la route qui mène à Thelpousa, Pausanias signale une région nommée *Tropaia* («Les Trophées»<sup>48</sup>) directement suivie d'un bois de chênes du nom d'*Aphrodision* et d'une stèle frontière entre le pays de

<sup>41</sup> R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, p. 239; M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 513-514.

<sup>42</sup> THUC., VII, 57, 9.

<sup>43</sup> THUC., VII, 85, 4; 87, 6.

<sup>44</sup> R. SCHILLING, *op. cit.* (n. 41), p. 239.

<sup>45</sup> Chrysoula P. KARDARA, *Ἀφροδίτη Ἐρυκίνη*, Athènes, 1988, p. 41.

<sup>46</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 513.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>48</sup> Un tel toponyme convient bien à une région frontalière.



Psophis et celui de Thelpousa<sup>49</sup>. Cependant, le visiteur a vraisemblablement commis une erreur en situant *Tropaia* «à gauche du Ladon», car cette rivière coule bien plus au sud, sur le territoire de Thelpousa; c'est sans doute l'Érymanthe, l'un des trois cours d'eau qui arrosent Psophis, que Pausanias a ainsi confusément évoqué<sup>50</sup>. On ne connaît pas la localisation exacte de *Tropaia*, mais le texte du Périégète implique que la région était voisine de la cité.

Au sud de Psophis se trouvait le mont Aphrodision, sur les flancs nord-ouest duquel devait s'étendre la forêt de chênes signalée par Pausanias<sup>51</sup>. Il doit avoir baptisé le δρυμός du nom de l'ensemble du massif, à moins que la montagne n'ait pris au fil du temps le nom du seul bois de chênes. Malheureusement, il ne l'a pas traversé, ce qui laisse *a priori* dans l'anonymat le plus total le complexe culturel dégagé au sommet d'une passe du mont Aphrodision, près de l'actuelle chapelle Saint Pierre.

Découvert en 1965, le site a été fouillé par Chrysoula Kardara entre 1966 et 1969, mais il a fallu attendre 1980 pour que la fouille puisse reprendre. On dispose aujourd'hui de la publication définitive<sup>52</sup>. Malheureusement, les interprétations données par l'auteur du rapport manquent totalement de rigueur méthodologique et s'appuient la plupart du temps sur un comparatisme anarchique. D'après elle, le sanctuaire arcadien, que pas le moindre texte, qu'il soit littéraire ou épigraphique, ne sort de l'anonymat où l'ont plongé les siècles, était un lieu de culte d'Aphrodite *Érycine*. L'identification repose sur le nom de la forêt de chênes mentionnée par Pausanias sous le nom d'Aphrodision, et sur son témoignage concernant les ruines du sanctuaire d'Aphrodite *Érycine* à Psophis. Qu'importe la localisation *ἐν τῇ πόλει* donnée par le Périégète; le sanctuaire de la déesse poliade était sans doute dédoublé, au cœur de la cité et à ses marges<sup>53</sup>. De plus, ce sanctuaire arcadien, consacré à une «jeune» Aphrodite, à une «ancienne» Aphrodite et à Zeus remonterait à l'époque préhistorique, serait à la base de la fondation du sanctuaire de Paphos et de celui d'Éryx, et aurait connu des rites mystérieux et une pratique oraculaire. L'ensemble de l'analyse repose sur des présupposés inacceptables que l'on s'épargnera de critiquer systématiquement.

Que retenir de ce sanctuaire? Le nom du bois de chênes donne effectivement à penser qu'un sanctuaire d'Aphrodite a pu exister dans les environs et qu'il

<sup>49</sup> PAUS., VIII, 25, 1 : 'Ἐς δὲ Θέλπουσαν ἰόντι ἐκ Ψωφίδος πρῶτα μὲν χωρίον Τρόπαιά ἐστιν ὀνομαζόμενον ἐν ἀριστερᾷ τοῦ Λάδωνος, Τροπαίων δὲ ἔχεται δρυμός Ἀφροδίσιον· τρίτα δὲ ἐστὶν ἀρχαῖα ἐν στήλῃ γράμματα, ὅροι Ψωφιδίους πρὸς τὴν Θελπουσίαν χώραν.

<sup>50</sup> Cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 60 et note 2. – Certains expliquent la mention du Ladon par l'existence éventuelle d'un affluent de l'Érymanthe qui aurait porté ce nom, cf. N. PAPACHATZIS, *Παυσανίου Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος*, IV, Athènes, 1980<sup>2</sup>, p. 275, n. 3.

<sup>51</sup> D'après Chrysoula P. KARDARA, in *AAA*, 4 [1971], p. 251, les restes de la forêt seraient encore visibles aujourd'hui.

<sup>52</sup> C.P. KARDARA, *op. cit.* (n. 45).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 41.

pourrait éventuellement s'agir du sanctuaire dégagé par Chrysoula Kardara, mais aucun autre indice ne permet d'étayer ce point de vue, et l'Aphrodision, s'il a jamais existé, est peut-être encore à découvrir<sup>54</sup>.

#### 4. Thelpousa

Les sanctuaires ruraux, plus que les cultes de la cité, ont dû attirer la ferveur des fidèles de la région de Thelpousa<sup>55</sup>. Parmi les divinités les plus honorées on trouve Asclépios et Déméter. Cette dernière recevait deux cultes différents, l'un sous le double nom d'*Érinys-Lousia*<sup>56</sup> et l'autre, plus traditionnel et sans doute plus tardif, en tant qu'*Éleusinienne*<sup>57</sup>.

Compte tenu du silence de nos sources sur un culte rendu à Aphrodite, la région ne nous intéresserait pas directement, n'était-ce deux gloses d'Hésychios qui posent, malgré leur brièveté, la question de son existence. Sous l'intitulé Λαδωγενής, le lexicographe explique :

ἡ Ἀφροδίτη ὅτι ἐπὶ τῷ ἐν Ἀρκαδίᾳ ποταμῷ Λάδωνι ἐγεννήθη.

Aphrodite, parce qu'elle est née près du Ladon, le fleuve qui coule en Arcadie.

et *sub verbo* Ἐρινύς, il énumère :

δαίμων καταχθόνιος ἢ Ἀφροδίτη ἢ εἶδωλον.

Madeleine Jost, qui évoque ces deux attestations, les trouve trop brèves et trop isolées pour être exploitées<sup>58</sup>, après avoir simplement constaté la parenté que l'épiclèse *Érinys* pourrait sous-entendre entre Aphrodite et Déméter. Tâchons de préciser cette idée.

Pausanias, parlant du Ladon, porte un jugement très favorable sur la qualité de ses eaux : il serait le plus beau fleuve de la Grèce<sup>59</sup>. Mais les épisodes légendaires qui le concernent ont la couleur du meurtre et de la violence : que ce soit le récit des amours contrariées de Leucippe, fils d'Enomaos roi de Pise, amoureux de Daphné et assassiné dans le Ladon par les compagnes de la jeune fille<sup>60</sup>, ou le viol de Déméter *Érinys* par Poséidon à Onkeion, au bord du Ladon

<sup>54</sup> Plus loin dans sa description de l'Arcadie, PAUSANIAS, VIII, 44, 2, mentionne deux endroits, l'un nommé *Aphrodision*, l'autre *Atbénaton*. Pour ce dernier, il mentionne l'existence d'un sanctuaire d'Athéna, mais rien n'indique celle d'un sanctuaire d'Aphrodite pour le premier.

<sup>55</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 62.

<sup>56</sup> PAUS., VIII, 25, 4-7.

<sup>57</sup> PAUS., VIII, 25, 2.

<sup>58</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 64-65; 508, n. 1.

<sup>59</sup> PAUS., VIII, 20, 1.

<sup>60</sup> PAUS., VIII, 20, 1-5.

dans lequel la déesse se baigna ensuite – bain dont lui vient son surnom de *Lousia*<sup>61</sup>. Les différents éléments de la légende étiologique du culte de Déméter *Érinys-Lousia* à Thelpousa – de même que ses relations avec le culte de Déméter *Mélaina* à Phigalie et celui de Despoina à Lycosoura – ont été étudiés de manière approfondie par Madeleine Jost et nous n'y reviendrons pas en détail. Cependant, sans jamais être à l'abri d'une lacune de la documentation, on est frappé de constater que seules Déméter et Aphrodite sont qualifiées d'*Érinys*, de même qu'elles sont seules à être invoquées comme déesses «Noires» (*Mélaina-Mélainis*).

Tant à Phigalie qu'à Lycosoura, Déméter est honorée dans un contexte cultuel et légendaire très proche de celui de Thelpousa. À Phigalie, elle est *Mélaina* et Pausanias rapporte que «la légende qui a cours à Thelpousa au sujet du commerce que Poséidon eut avec Déméter est entièrement reprise à leur compte par les Phigaliens. Toutefois, selon ces derniers, l'être mis au monde par Déméter ne fut pas un cheval, mais celle que les Arcadiens appellent Despoina<sup>62</sup>». La statue de culte porte les traces du thériomorphisme manifesté par la légende<sup>63</sup> : Déméter, dont l'ancien *xoanon* avait été refait en bronze par Onatas d'Égine vers les années 470-460 avant J.-C.<sup>64</sup>, était représentée assise sur un rocher, femme à la tête de cheval dont la crinière était emmêlée de serpents et autres animaux sauvages, vêtue d'une longue tunique et tenant un dauphin d'une main et de l'autre une colombe<sup>65</sup>. Les différentes composantes de la statue sont aisément explicables par la légende (tête chevaline) et les prérogatives chthoniennes de la déesse (serpents), à l'exception du dauphin et de la colombe. Madeleine Jost rejette comme trop modernes les explications de R. Stiglitz<sup>66</sup> pour qui les serpents, le dauphin et la colombe représenteraient les trois milieux de la vie, et évoque simplement, mais sans en préciser la teneur, des affinités entre Déméter et Aphrodite<sup>67</sup>. À lire Euripide (*Hipp.*, 443-450), qui exalte la puissance d'Aphrodite sur terre, sur mer et dans les airs, l'interprétation de Stiglitz ne semble pas anachronique; les attributs de Déméter constituent l'indice le plus clair de ses affinités avec Aphrodite.

Le troisième haut lieu de culte de Déméter en relation – mais de manière plus lâche qu'à Phigalie – avec la geste de Thelpousa est Lycosoura<sup>68</sup> dont la

<sup>61</sup> PAUS., VIII, 25, 4-7.

<sup>62</sup> PAUS., VIII, 42, 1 (trad. M. Jost, p. 314).

<sup>63</sup> Cf. Liliane BODSON, *ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ*, Bruxelles, 1978, p. 153-156.

<sup>64</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 89.

<sup>65</sup> PAUS., VIII, 42, 4 : καθέζεσθαι μὲν ἐπὶ πέτραι, γυναικὶ δὲ εἰκέναι τάλλα πλὴν κεφαλὴν· κεφαλὴν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου, καὶ δρακόντων τε καὶ ἄλλων θηρίων εἰκόνες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ· χιτῶνα δὲ ἐνεδέδυτο καὶ <ἐς> ἄκρους τοὺς πόδας· δελφίς δὲ ἐπὶ τῆς χειρὸς ἦν αὐτῇ, περιστέρα δὲ ἡ ὄρνις ἐπὶ τῇ ἐτέρῃ.

<sup>66</sup> R. STIGLITZ, *Die grossen Göttinnen Arkadiens*, Vienne, 1967, p. 125, n. 539.

<sup>67</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 313-314.

<sup>68</sup> PAUS., VIII, 37.

divinité principale est Despoina, la fille de Déméter et de Poséidon, sans qu'il soit désormais fait mention du cheval Arion. Le zoomorphisme des divinités n'est plus ici que lointainement évoqué par l'épiclèse *Hippios* attribuée à Poséidon<sup>69</sup>, tandis qu'Artémis prend une place particulière. Aphrodite est présente un peu en dehors du sanctuaire de Despoina, comme nous le verrons<sup>70</sup>.

Les Olympiennes assument à des titres divers les prérogatives de la Terre Noire, de même que les τιμαί de puissances secondaires manifestement anciennes comme Érinys – ou les Érinyes – par exemple. Dans l'ouest de l'Arcadie, Déméter est la déesse la plus couramment invoquée comme puissance chthonienne, mais Aphrodite partage elle aussi – dans une moindre mesure cependant – les attributions de ces anciennes représentations. Les gloses d'Hésychios trouvent probablement dans cette communauté d'intérêts leur source et leur explication. C'est sans conteste son épiclese *Mélainis*, notamment, qui a fait d'Aphrodite une *Érinys* : ainsi, par exemple, le Cithéron béotien était considéré comme la maison des Érinyes. Or on connaît dans ces environs un culte des Mélainai<sup>71</sup>, preuve que les deux appellations résonnent des mêmes significations. Quant à la naissance d'Aphrodite dans le Ladon arcadien<sup>72</sup>, soit elle est la seule trace conservée d'un culte effectif dans la région de Thelpousa, soit elle garde le souvenir d'une relation avec le culte de Déméter *Érinys*, devenue *Lousia* après son bain dans le fleuve, mais une telle hypothèse est bien moins confortable que la première. Nous verrons plus loin que la tradition de la naissance arcadienne de la déesse s'inscrit peut-être dans les relations mythiques particulières que cette région entretenait avec l'île de Chypre.

## 5. La Mégalopolitide

### 5.1. Teuthis

Jadis πόλισμα tributaire d'Orchomène, Teuthis était devenue une simple κώμη après le synécisme qui devait conduire à la création de Mégalopolis<sup>73</sup>. Du temps de Pausanias, seuls restaient visibles une statue d'Athéna<sup>74</sup>, un sanctuaire

<sup>69</sup> PAUS., VIII, 37, 10.

<sup>70</sup> Cf. *infra*, p. 267.

<sup>71</sup> B.C. DIETRICH, *op. cit.* (n. 15), p. 105-108.

<sup>72</sup> Dans le réseau serré des similitudes arcadiennes et béotiennes, on peut, outre les rapports entre Déméter *Érinys* de Thelpousa et l'Érinys de Tilphousa ou Telphousa, rappeler que, d'après PAUSANIAS, IX, 10, 5, l'Isménos, fleuve arrosant Thèbes, s'appelait jadis le Ladon ! Il est cependant périlleux de chercher à expliquer précisément l'origine de ces similitudes. Cf. B.C. DIETRICH, *op. cit.* (n. 15), p. 121-126.

<sup>73</sup> PAUS., VIII, 27, 4; 28, 4. – Teuthis faisait peut-être partie du système de défense éloignée de la capitale : M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 212.

<sup>74</sup> PAUS., VIII, 28, 4-6.

d'Aphrodite et un d'Artémis<sup>75</sup>. On ne sait rien de ces cultes, ni même de la localisation des sanctuaires<sup>76</sup>.

## 5.2. Mégalopolis

La « grande cité » arcadienne est une création de l'année 369/8 avant J.-C. sous l'impulsion du Thébain Épaminondas, vainqueur des Spartiates lors de la bataille de Leuctres deux ans auparavant. Comme la cité de Messène, Mégalopolis est une « ville-barrage » créée pour faire pièce à d'éventuelles visées hégémoniques de la part des Lacédémoniens.

Les cultes de la nouvelle cité sont d'origines diverses : il s'agit tantôt de cultes purement et simplement transférés depuis des cités abandonnées, tantôt des doublets de cultes prestigieux implantés dans la capitale, tantôt des créations originales<sup>77</sup>. Les sanctuaires les plus importants se situent dans la partie septentrionale de la cité, sur la rive droite du fleuve Héliston. On y trouve, au sud-ouest de l'agora, le péribole des Grandes Déeses – Déméter et Coré – qui renferme divers sanctuaires.

Dans l'enceinte des Grandes Déeses se trouve également un sanctuaire d'Aphrodite. Devant l'entrée, il y a d'anciens *xoana* d'Héra, d'Apollon et des Muses – on dit qu'ils ont été emmenés de Trapezonte. Damophon est l'auteur des statues dans le temple, l'une d'Hermès en bois et un *xoanon* d'Aphrodite dont les mains, le visage et la pointe des pieds sont en pierre. On a donné à la déesse l'épithète *Machanitis*, ce qui me semble très approprié. En effet, à cause d'Aphrodite et de ses œuvres, une foule d'inventions et toutes sortes d'artifices de langage<sup>78</sup> ont été mis au point par les humains<sup>79</sup>.

Le culte d'Aphrodite *Machanitis* n'est pas connu ailleurs en Arcadie, ni en Grèce, et pourrait être une innovation contemporaine de la création de Mégalopolis<sup>80</sup>. La mention de Damophon n'est pas d'une très grande utilité pour dater l'origine du culte car on ignore tout de la vie du sculpteur<sup>81</sup>. L'épithète n'est pas isolée dans

<sup>75</sup> PAUS., VIII, 28, 6 : καὶ ἄλλα ἐν Τεύθιδι, Ἀφροδίτης τε ἱερὸν καὶ Ἀρτέμιδος ἐστὶ.

<sup>76</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 212-213.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 220; EAD., *Nouveau regard sur les Grandes Déeses de Mégalopolis : influences, emprunts, syncrétismes religieux*, à paraître dans *Kernos*, 7 (1994).

<sup>78</sup> L'expression est de M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 510.

<sup>79</sup> PAUS., VIII, 31, 5-6 : ἔστι δὲ ἐν τῷ περιβόλῳ τῶν Μεγάλων θεῶν καὶ Ἀφροδίτης ἱερὸν. πρὸ μὲν δὴ τῆς ἐσόδου ξοανά ἐστιν ἀρχαία, Ἥρα καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Μοῦσαι, – ταῦτα κομισθῆναι φασὶν ἐκ Τραπεζοῦντος, – ἀγάλματα δὲ ἐν τῷ ναῷ Δαμοφῶν ἐποίησεν Ἑρμῆν ξύλου καὶ Ἀφροδίτης ξοάνων· καὶ ταύτης χεῖρές εἰσι λίθου καὶ πρόσωπόν τε καὶ ἄκροι πόδες. τὴν δὲ ἐπέκλησιν τῇ θεῷ Μαχανίτιν ὀρθότατα ἔθεντο ἐμοὶ δοκεῖν· Ἀφροδίτης [τε] <γὰρ> ἕνεκα καὶ ἔργων τῶν ταύτης πλείσται μὲν ἐπιτεχνήσεις, παντοῖα δὲ ἀνθρώποις ἀνευρημένα ἐς λόγους ἐστίν.

<sup>80</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 510. L'interprétation qu'elle donne du culte est excellente et les développements qui suivent lui sont largement redevables.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 175.

la cité puisque la déesse Athéna la porte également, elle qui imagine toutes sortes de plans et d'inventions<sup>82</sup>. Aphrodite et Hermès, dont les statues sont contemporaines, étaient sans doute honorées conjointement, même si Pausanias désigne le sanctuaire comme la propriété de la seule déesse. Les qualités d'Aphrodite mises en évidence par l'épiclèse donnent un relief tout particulier à son association avec Hermès. En tant que divinités de la parole persuasive, leur culte conjoint se rencontre en différents endroits, comme on aura l'occasion de le souligner<sup>83</sup>. Dans une cité créée artificiellement, le patronage de telles divinités n'était à l'évidence pas à négliger, et leurs prérogatives civiques sont indubitables. Cependant il faut garder à l'esprit combien le dieu et sa complice interviennent également, sur le plan de la persuasion, dans la sphère du mariage et des choses de l'amour, un aspect qui est peut-être tout autant l'apanage d'Hermès et d'Aphrodite à Mégalopolis<sup>84</sup>.

Sur la rive gauche de l'Hélisson, au sud de la cité, la plupart des sanctuaires étaient en ruines du temps de Pausanias et les vestiges encore visibles aujourd'hui sont à peu près insignifiants<sup>85</sup>.

Le sanctuaire d'Aphrodite est également en ruines, à l'exception de ce qui subsiste encore du pronaos, de même que trois statues; l'épiclèse de l'une est *Ourania*, pour une autre, *Pandemos*; quant à la troisième, aucune ne lui a été donnée<sup>86</sup>.

Dans le même périmètre se situent un autel d'Arès, qui fut originellement un sanctuaire, le théâtre, une fontaine de Dionysos et l'emplacement d'un temple du même dieu, frappé par la foudre deux générations avant Pausanias<sup>87</sup>.

La juxtaposition de trois statues d'Aphrodite, dont deux portent les épiclèses *Ourania* et *Pandemos* n'est pas sans évoquer la consécration prétendument réalisée par Harmonie dans la cité thébaine, seul parallèle connu d'une triade de ce type. La différence entre les deux attestations tient à l'absence d'épiclèse pour la troisième statue mégalopolitaine, quand Aphrodite est *Ourania*, *Pandemos* et *Apostrophia* à Thèbes<sup>88</sup>. Nous reviendrons plus tard sur l'interpré-

<sup>82</sup> PAUS., VIII, 36, 5 : ἔστι δὲ Ἀθηναῖς ἱερὸν ἐπίκλησιν Μαχανίτιδος, ὅτι βουλευμάτων ἐστὶν ἡ θεὸς παντοίων καὶ ἐπιτεχνημάτων εὐρέτις. Cf. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, qui ne mentionnent pas l'Aphrodite *Machanittis*. – Zeus porte parfois l'épiclèse *Machaneus*, à Delphes, cf. J. BOUSQUET, in *BCH*, 83 (1959), p. 147, n° 2; A.B. COOK, *Zeus*, III (1940), p. 566-567; à Tanagra, cf. P. ROESCH, *Études béotiennes*, Paris, 1982, p. 164.

<sup>83</sup> Cf. *infra*, p. 446, 456.

<sup>84</sup> Pour Aphrodite et la μηχανή, cf. XÉN., *Mém.*, III, 11, 5-15.

<sup>85</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 230-231.

<sup>86</sup> PAUS., VIII, 32, 2 : ἐρείπια δὲ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἦν τὸ ἱερὸν, πλὴν ὅσον πρόναός τε ἐλείπετο ἔτι καὶ ἀγάλματα ἀριθμὸν τρία, ἐπίκλησις δὲ Οὐρανία, τῇ δ' ἔστι Πάνδημος, τῇ τρίτῃ δὲ οὐδὲν ἐτίθεντο. – Sur la localisation du sanctuaire d'Aphrodite, cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 232.

<sup>87</sup> PAUS., VIII, 32, 3.

<sup>88</sup> Cf. *infra*, p. 276.

tation qu'il convient de donner à ces épiclèses. Pour l'heure, tâchons simplement de déterminer l'origine d'un tel culte.

Le parallèle thébain invite à faire l'hypothèse d'une influence effective de la cité béotienne sous l'égide de laquelle se plaça la création de Mégalopolis, mais une importation depuis la *chôra* arcadienne ne saurait être exclue *a priori*<sup>89</sup>.

Un dernier document concerne Mégalopolis : il s'agit d'une inscription datant du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. par laquelle une prêtresse de Cypris, descendante de Philopoïmen, le prestigieux stragète arcadien (253-183)<sup>90</sup>, signifie l'offrande d'un enclos pour le temple de la déesse<sup>91</sup> :

[τᾶ]ς τρίτον εὐόπλου Φιλοποίμενος αἶμα [λαχούσας]  
 [ξε]ῖνε Μεγακλείας αἶνεσον εὐξενίαγ,  
 [ἄ]ν ἀπὸ Δαμοδράτους λέκτρων ἠνέγκατο μά[τηρ],  
 [τᾶς] ξενίας [ἀγνὰ]ν Κύπριδος ἱεροπόλον.  
 [δ]αίμονι γὰρ ναοῖο πέριξ εὐερκέα θρινκὸν  
 θήκατο καὶ ξυνοῖς οἰκία δαιτυμόσι·  
 εἰ δὲ γυνὰ πλούτοιο καλὰν ἀλλάξατο φάμα[ν],  
 [ο]ὐ θαῦμ'· ἅ προγόνων παισὶ ἔπεστι ἀρετά.

Étranger, loue l'hospitalité de Mégacleia, descendante à la troisième génération de Philopoïmen le bien armé. Sa mère la reçut de la couche de Damodratès, cette sainte desservante de l'hospitalière Cypris. Pour la divinité, un enclos bien construit fut placé autour du temple, ainsi que des bâtiments pour les repas communs. Si cette femme a choisi une belle renommée plutôt que la richesse, ne t'en étonne pas : la vertu se maintient chez les enfants des ancêtres.

La prêtrise de Cypris appartenait donc à une famille en vue, prestigieuse, qui contribua à l'aménagement du sanctuaire. L'inscription semble indiquer que des repas étaient pris à l'intérieur même de l'enceinte sacrée, dans des bâtiments prévus à cet effet, ce qui n'est pas sans rappeler l'*hestiatorion* de Corinthe<sup>92</sup>. Il

<sup>89</sup> Les différentes hypothèses sont émises par M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 512. Elle évoque en outre la possibilité que les statues vues par Pausanias aient été des *ex-voto* auxquels des érudits piqués de philosophie auraient appliqué des épiclèses dont la connotation platonicienne n'a cessé de croître. Mais cette dernière supposition semble la moins probable, même si la qualité d'*ex-voto* des statues n'est pas à exclure. Tout aussi peu probable est la possibilité d'une influence directe de l'Académie de Platon, dont les liens avec l'Arcadie sont connus, sur la création du culte. – Dans les comparaisons qu'elle opère, M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 511, n. 8, ne retient pas l'*Ourania* et la *Pandémos* d'Élis car les cultes seraient voisins, mais distincts. Nous avons vu qu'il n'en était rien, cf. *supra*, p. 232.

<sup>90</sup> Sur les exploits de Philopoïmen, cf. PAUS., VIII, 49-51.

<sup>91</sup> *IG*, V 2, 461.

<sup>92</sup> Cf. *supra*, p. 95.

est malheureusement impossible de préciser à quel sanctuaire ce document fait référence<sup>93</sup>.

## 6. Lycosoura

Au-dessus du sanctuaire de Despoina proprement dit, après un autel de Poséidon *Hippios* et de quelques autres dieux<sup>94</sup>, un escalier mène à un sanctuaire de Pan.

Là se trouve un autel d'Arès et il y a des statues d'Aphrodite dans un temple, l'une en marbre blanc et la plus ancienne en bois. Il y a même des *xoana* d'Apollon et d'Athéna, et un sanctuaire a été construit pour Athéna<sup>95</sup>.

Un tel complexe culturel, sans être totalement indépendant du sanctuaire de Despoina, constitue un groupement en soi dont la description par Pausanias manque à ce point de clarté qu'on peut se demander s'il a gravi l'échelle qui y mène<sup>96</sup>. En effet, il n'est pas certain que les statues d'Aphrodite se trouvaient effectivement dans un temple de la déesse : en règle générale, Pausanias précise le nom de la divinité propriétaire d'un sanctuaire avant d'en désigner les statues. Quant à la localisation des statues d'Apollon et d'Athéna, on peut hésiter entre le sanctuaire abritant celles d'Aphrodite, l'air libre ou bien le sanctuaire d'Athéna. Il est cependant probable que c'est bien un temple d'Aphrodite qui abrite les statues de la déesse, dans la mesure où la juxtaposition d'une ancienne statue en bois et d'une autre sculpture en marbre signifie que la statue de culte a été actualisée dans sa forme et dans la matière utilisée, mais sans que l'effigie originelle n'en perde le respect dû aux réalisations religieuses vénérables. De surcroît, le visiteur aura ainsi marqué la différence entre les statues d'Aphrodite qui étaient abritées, et les autres, à l'air libre.

## 7. Bassai

Le massif montagneux de Bassai dépendait de la cité de Phigalie. L'édifice le plus important de l'endroit était incontestablement le temple d'Apollon *Épikourios* réalisé par Ictinos au V<sup>e</sup> siècle et successeur d'une construction antérieure (VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle). Un des sommets du massif, le Cotilon, dont les parois rocheuses se dressent au nord du temple d'Apollon, accueillait, au dire de

<sup>93</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 232.

<sup>94</sup> PAUS., VIII, 37, 10.

<sup>95</sup> PAUS., VIII, 37, 12 : ἐνταῦθα ἔστι μὲν βωμὸς Ἄρεως, ἔστι δὲ ἀγάλματα Ἀφροδίτης ἐν ναῶ, λίθου τὸ ἕτερον λευκοῦ, τὸ δὲ ἀρχαιότερον αὐτῶν ξύλου. ὡσαύτως δὲ καὶ Ἀπόλλωνός τε καὶ Ἀθηνᾶς ξοανὰ ἔστι· τῇ δὲ Ἀθηνᾷ καὶ ἱερὸν πεποιήται.

<sup>96</sup> Les fouilles dans ce secteur devraient reprendre prochainement, cf. *Kernos*, 4 (1991), p. 317-322.



Pausanias, un temple d'Aphrodite dépourvu de toit mais comprenant une statue. L'épiclèse de la déesse est toponymique et la qualifie de déesse « dans le Cotilon » (ἐν Κωτίλω)<sup>97</sup>.

L'archéologie offre un tableau légèrement différent dans la mesure où les fondations de deux temples ont été dégagées sur le sommet du Cotilon où, par ailleurs, une inscription signale l'existence d'une Artémis ἅ Κωτιλέωι et ἅ φοθασία, d'un Apollon *Basitas* et de Pan *Sinoeis*<sup>98</sup>. Les édifices sont modestes, en comparaison du temple d'Apollon *Épikourios*, mais leur construction doit remonter aux origines de l'occupation du site en contrebas, c'est-à-dire aux environs du VII<sup>e</sup> siècle<sup>99</sup>. L'identification des deux petits temples a fait l'objet de discussions contradictoires. En 1903, K. Kourouniotis estimait que le sanctuaire le plus méridional et le plus grand était consacré à Aphrodite – tandis que, par voie de conséquence, l'autre l'était à Artémis – parce que la base de statue dégagée dans le temple offrait deux orifices de dimension différente que l'archéologue interprétait comme les mortaises d'une statue d'Aphrodite accompagnée d'un Éros. L'argument est assez contestable, et L. Deubner a proposé d'inverser l'identification compte tenu du lieu de découverte de l'inscription mentionnant Artémis, plus proche du temple sud<sup>100</sup>.

Même si l'interprétation de Deubner est tout à fait recevable, celle de Kourouniotis présente deux avantages. Premièrement, elle permet d'expliquer le silence de Pausanias, qui n'aurait pas visité directement la cuvette supérieure, mais se serait fait désigner la divinité – Aphrodite donc – honorée dans le seul temple visible depuis la terrasse inférieure où se trouve la fontaine du Cotilon qu'il décrit, c'est-à-dire le temple sud<sup>101</sup>. Deuxièmement – et le mérite de l'hypothèse revient à Madeleine Jost<sup>102</sup> –, la base aux deux mortaises trouve ainsi une explication dans la numismatique phigalienne qui présente Aphrodite nue, déhanchée et appuyée sur un pilier. La présence d'un tel support latéral justifierait l'orifice légèrement inférieur présent à côté de la mortaise de la statue elle-même<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> PAUS., VIII, 41, 10 : ἔστι δὲ ὑπὲρ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐπικουρίου <χωρίον> Κώτιλον μὲν ἐπὶ κλησιν, Ἀφροδίτη δὲ ἐστὶν ἐν Κωτίλω· καὶ αὐτῇ [τε] ναός τε ἦν οὐκ ἔχων ἔτι ὄροφον καὶ ἄγαλμα ἐπεποίητο.

<sup>98</sup> *JG*, V 2, 429.

<sup>99</sup> Sur les aspects archéologiques, cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 96.

<sup>100</sup> L. DEUBNER, *Zu den Funden vom Kotilon*, in *RhM*, 59 (1904), p. 473-476, cité par M. JOST, *ibid.*

<sup>101</sup> K. KOUROUNIOTIS, *Ἀνασκαφή ἐν Κωτίλω*, in *AE* (1903), c. 187-188, cité par M. JOST, *ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Sur l'éventualité d'un transfert du culte de l'Aphrodite de Bassai à Trézène, cf. *supra*, p. 267.

Le caractère strictement topographique des épiclèses désignant les déesses du Cotilon rend difficile toute interprétation proprement culturelle<sup>104</sup>, il semble que les cultes à cet endroit aient été marqués par un certain déclin vers les III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles avant J.-C.<sup>105</sup>

## 8. Tégée

### 8.1. L'agora

L'agora de Tégée, telle que la décrit Pausanias, a la forme d'une brique (πλίνθος) et c'est la raison pour laquelle le temple de l'Aphrodite honorée sur la place est appelé temple « dans une petite brique » (ἐν πλινθίῳ)<sup>106</sup>. R. Martin a proposé de rejeter l'explication de Pausanias pour lui préférer des considérations toponymiques. Le *Plinthos* pourrait être un quartier de la cité des Tégéates baptisé en fonction d'une industrie localisée dans son périmètre, tout comme les Athéniens connaissaient le quartier du *Kerameikos*<sup>107</sup>, et sans qu'il soit nécessaire d'imaginer un quelconque patronage de la déesse sur l'industrie tégéate en question.

Si le quartier en question portait le nom de Πλίνθος, pourquoi dès lors l'expression utilisait-elle le diminutif πλινθίον, qui signifie « petite brique », mais également tout objet en forme de brique ? Si l'on accepte que l'épiclèse puisse déterminer la statue de culte, et pas seulement le sanctuaire, c'est à un type iconographique précis qu'il faut se référer. Or πλίνθος peut signifier « lingot », et πλινθίον, « petit lingot ». Une telle appellation suggère la référence à un type iconographique chypriote, tant masculin que féminin, connu sous le nom de « divinité au lingot »<sup>108</sup>. Dans cette hypothèse, la statue d'Aphrodite sur l'agora de Tégée a pu représenter la déesse avec les pieds enchâssés dans un lingot, ἐν πλινθίῳ, l'influence chypriote du type étant alors indéniable. La référence au travail du métal protégé par la déesse n'aurait plus été comprise et seule la signification de « brique » aurait été retenue pour expliquer l'expression dès lors transférée de la déesse sur son ναός. La découverte, à Tégée, de statuettes manifestement influencées par l'art chypriote permet d'appuyer cette hypothèse<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> F. A. COOPER, *The Temple of Apollo at Bassai. A Preliminary Study*, New York, 1978, p. 66-69, imagine un sanctuaire unique dont dépendrait la source sacrée située en contrebas. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 96, souligne le caractère hypothétique d'une telle supposition.

<sup>105</sup> F. A. COOPER, *op. cit.* (n. 104), p. 61.

<sup>106</sup> PAUS., VIII, 48, 1 : τῆς ἀγορᾶς δὲ μάλιστα εἰκνίας πλίνθω κατὰ τὸ σχῆμα, Ἀφροδίτης ἐστὶν ἐν αὐτῇ ναὸς καλούμενος ἐν πλινθίῳ καὶ ἄγαλμα λίθου.

<sup>107</sup> R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 166. Cette explication est reprise par M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 512.

<sup>108</sup> Cf. *infra*, p. 366-367.

<sup>109</sup> Mary E. VOYATZIS, *Arcadia and Cyprus : Aspects of their Interrelationship between the Twelfth and Eighth Centuries B.C.*, in *RDAC* (1985), p. 158-162.

L'agora n'est certainement pas antérieure au synécisme des dèmes tégéates que la chronologie mythique place entre le XI<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., quand des données historiques le datent plutôt du premier quart du V<sup>e</sup> siècle<sup>110</sup>. Si même la construction du sanctuaire était contemporaine de l'établissement de l'agora, rien ne prouve que le culte lui-même n'était pas antérieur.

Les autres divinités honorées en ce lieu et citées par le visiteur sont Arès *Gynaikothoinas*, « celui que fêtent les femmes », Zeus *Téleios*, Ilithye appelée Augé ἐν γόνασι, « sur les genoux »<sup>111</sup>. L'ensemble divin de l'agora forme donc un tout relativement cohérent dans lequel Aphrodite s'insère parfaitement : l'épiclèse de Zeus en fait le protecteur du mariage et de la famille<sup>112</sup>, Ilithye, patronne des accouchements, est plus encore qu'ailleurs exaltée dans cette fonction par l'épiclèse qui évoque la position empruntée par Augé au moment de la délivrance qui vit naître Télèphe. Tant les déesses que les dieux ont un rapport, direct ou indirect, avec l'ordre social où mariage et naissance ont une importance considérable, et c'est probablement dans le cadre de ces fonctions qu'il faut également penser Aphrodite. Quant à Arès, son épiclese est expliquée par l'intervention, au cours d'une guerre contre les Spartiates, de femmes qui, après la victoire, célébrèrent le sacrifice d'action de grâce en dehors de toute présence masculine<sup>113</sup>. S'il convient de dénier toute historicité à l'événement, on peut supposer qu'un tel récit servait à expliquer un rituel sacrificiel au cours duquel les femmes seules fêtaient le dieu de la fureur guerrière, habituellement étranger aux préoccupations féminines. La fonction d'un tel rituel, apparemment tombé en désuétude du temps de Pausanias<sup>114</sup>, nous échappe; on ne peut que constater qu'il s'agissait d'une inversion momentanée de la normalité, que connaissaient d'autres cultes, d'Aphrodite notamment. Dès lors la proximité d'Arès et d'Aphrodite ne serait pas fortuite<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 143.

<sup>111</sup> PAUS., VIII, 48, 7. Sur Ilithye et Augé, cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 377.

<sup>112</sup> Cf. F. SALVIAT, *Les théogamies attiques, Zeus Téleios et l'Agamemnon d'Eschyle*, in *BCH*, 88 (1964), p. 647-654.

<sup>113</sup> PAUS., VIII, 48, 4-5. Cf. F. GRAF, *Women, War, and Warlike Divinities*, in *ZPE*, 55 (1984), p. 245-254.

<sup>114</sup> F. GRAF, *art. cit.* (n. 113), p. 251-252.

<sup>115</sup> On a également expliqué cette curieuse épiclese d'Arès en la justifiant par les prérogatives que le dieu posséderait en relation avec la fécondité (M<sup>a</sup> Luz PRIETO PRIETO, *Ares y las mujeres de Arcadia*, in *Actas del VII congreso español de estudios clásicos [Madrid, 20-24 de abril de 1987]*, Madrid, 1989, p. 263-268). Cependant, le nom de Χοίρα (sexe féminin) attribué à Marpessa, la femme « leader » des combattantes, renforce bien plus la notion de renversement des valeurs qu'elle n'évoque la fécondité des femmes.

## 8.2. Aphrodite *Paphia*

En un endroit de la cité dont il ne précise pas la localisation, Pausanias décrit quelques sanctuaires<sup>116</sup> :

Il y a également à Tégée un temple de Déméter et de Coré que l'on nomme *Karpophores*, et tout près <un temple ou une statue> d'Aphrodite appelée *Paphia*. Laodicé l'a élevé(e); comme je l'ai déjà montré, elle descendait d'Agapénor, qui mena les Arcadiens à Troie, et résidait à Paphos. Non loin se trouvent deux sanctuaires de Dionysos, un autel de Coré, un temple d'Apollon et une statue dorée.

Dans sa présentation des traditions mythiques de l'Arcadie au début du livre VIII, le Périégète avait énuméré le nom des rois qui s'étaient succédé dans la région, dont Agapénor qui, aux temps glorieux de la Guerre de Troie, avait mené ses concitoyens à la bataille sur des bateaux prêtés par Agamemnon; l'absence de tout voisinage de son pays avec la mer rendait en effet une quelconque flotte militaire ou commerciale parfaitement inutile<sup>117</sup>. Au cours de la tempête qui frappa l'ensemble des navires grecs sur le chemin du retour, Agapénor et les siens furent détournés de leur route et prirent finalement pied à Chypre où ils fondèrent la ville de Paphos. Le roi devint dès lors l'œciste de la cité, de même que le fondateur du célèbre sanctuaire d'Aphrodite à Palaipaphos. «Jusqu'alors», conclut Pausanias, «la déesse recevait de la part des Chypriotes des honneurs en un endroit appelé Golgoi»<sup>118</sup>. De même, il avait déjà évoqué Laodicé, descendante du roi arcadien, à propos d'Athéna *Aléa* de Tégée à laquelle la Chypriote d'origine arcadienne aurait fait l'offrande d'un péplos dont le visiteur retranscrit la dédicace<sup>119</sup> :

Voici le péplos de Laodicé : elle le dédia à son Athéna  
dans sa vaste patrie depuis Chypre la divine.

Malgré le caractère évasif de l'entrée en matière de Pausanias, il ne serait pas exclu de situer précisément le groupe de cultes auquel appartient Aphrodite *Paphia*. En effet, sur le flanc nord-ouest d'une colline située au nord de Tégée, à Aghios Sostis, avaient été mises au jour, au siècle dernier, mille sept cents

<sup>116</sup> PAUS., VIII, 53, 7 : ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἐν Τεγῆα καὶ Κόρης ναός, ἃς ἐπονομάζουσι Καρποφόρους, πλησίον δὲ Ἀφροδίτης καλουμένης Παφίας· ἰδρύσατο αὐτὴν Λαοδίκη, γεγονυῖα μὲν, ὡς καὶ πρότερον ἐδήλωσα, ἀπὸ Ἀγαπήνορος ὃς ἐς Τροίαν ἠγήσατο Ἀρκάσιν, οἰκοῦσα δὲ ἐν Πάφῳ. τούτου δὲ ἔστιν οὐ πόρῳ Διονύσου τε ἱερὰ δύο καὶ Κόρης βωμὸς καὶ Ἀπόλλωνος ναὸς καὶ ἄγαλμα ἐπίχρυσον.

<sup>117</sup> PAUS., VIII, 1, 3; 5, 2. Il cite HOMÈRE, II, II, 612-614.

<sup>118</sup> PAUS., VIII, 5, 2 : καὶ τὸ Ἀρκάδων ναυτικὸν κατήνεγκεν ἐς Κύπρον, καὶ Πάφου τε Ἀγαπήνωρ ἐγένετο οἰκιστὴς καὶ τῆς Ἀφροδίτης κατεσκευάσατο ἐν Παλαιπάφῳ τὸ ἱερόν· τέως δὲ ἡ θεὸς παρὰ Κυπρίων τιμὰς εἶχεν ἐν Γολγοῖς καλουμένῳ χωρίῳ.

<sup>119</sup> PAUS., VIII, 5, 2. Cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 370 et note 4; p. 512. Cf. *infra*, p. 327-329.

statuettes de terre cuite<sup>120</sup> se rapportant à coup sûr au sanctuaire dont on pouvait déceler quelques traces sous les maisons modernes<sup>121</sup>. Le mur d'enceinte fut dégagé, mais peu de vestiges de l'édifice furent découverts. Le sanctuaire comprenait en outre une crevasse naturelle dans le rocher où s'entassaient de nombreuses figurines et autres types d'ex-voto<sup>122</sup>. L'ensemble des données de ce lieu de culte donne à penser – et ce depuis le siècle dernier – qu'il pourrait s'agir du sanctuaire de Déméter et Coré *Karpophores* signalé par Pausanias. Dès lors, c'est hors-les-murs que devait être également honorée Aphrodite *Paphia*, voisine directe du sanctuaire de Déméter et de sa divine enfant<sup>123</sup>. Le témenos d'Aghios Sostis paraît être antérieur au synécisme de Tégée<sup>124</sup>, ce que laisse supposer également, pour le culte d'Aphrodite, la légende de sa fondation. Néanmoins, nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de l'ancienneté de l'épiclèse *Paphia* à cet endroit<sup>125</sup>, en même temps que seront étudiées les relations entre Chypre et l'Arcadie.

L'épigraphie, enfin, fournit des attestations du culte d'Aphrodite dans la cité. Deux piliers hermaïques surmontés d'une tête féminine<sup>126</sup> et datant des II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles avant J.-C. sont dédiés, l'un à Aphrodite *Olympia*<sup>127</sup> et l'autre à Aphrodite seule par une certaine Sastrata<sup>128</sup>. Ils furent trouvés remployés dans le village d'Épiscopi installé près des ruines<sup>129</sup>; aucun indice ne permet donc de déterminer *a priori* s'ils se trouvaient dans le sanctuaire d'Aphrodite *Paphia* ou dans celui de la déesse de l'agora, ou encore s'ils témoignent d'un culte dont aucun autre écho n'aurait traversé les siècles<sup>130</sup>.

<sup>120</sup> A. MILCHHOEFER, in *MDAI(A)*, 4 (1879), p. 168-174.

<sup>121</sup> V. BÉRARD, *Tégée et la Tégéatide*, in *BCH*, 16 (1892), p. 542.

<sup>122</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 155.

<sup>123</sup> Il pourrait même s'agir de la colline de Zeus *Klarios*, l'acropole de Tégée, cf. M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 156.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> Cf. *infra*, p. 329.

<sup>126</sup> La forme hermaïque, au dire de PAUSANIAS, VIII, 48, 6, était particulièrement prisée par les Tégéates, de même que par les habitants de Pharai en Achaïe (VII, 22, 1-5). Le Périégète pose ce constat en termes d'évolution historique de la sculpture et voit dans les honneurs rendus aux pierres brutes et autres piliers la trace du maintien d'une forme archaïque.

<sup>127</sup> *IG*, V 2, 69 : Ἀφροδίτου Ὀλυμπία. Cf. A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), p. 12, n° 23. – Sur la forme locale du génitif féminin singulier, cf. C.D. BUCK, *The Greek Dialects*, Chicago, 1955<sup>2</sup> [1928], p. 86, § 104, 2.

<sup>128</sup> *IG*, V 2, 70 : Σαστράτα Ἀφροδίται. Cf. A. DELIVORRIAS, *ibid.*, p. 12, n° 24.

<sup>129</sup> M. JOST, *op. cit.* (n. 3), p. 149.

<sup>130</sup> C'est sur ce constat prudent que s'arrête M. JOST, *ibid.*

## Conclusion

Madeleine Jost concluait sa présentation des cultes d'Aphrodite en Arcadie par le constat de leur caractère sporadique et de l'accueil limité fait à la déesse dans cette région. La déesse était dès lors reléguée dans la catégorie des « divers cultes mineurs ». S'il est évident qu'elle ne peut, en ces contrées, rivaliser avec Artémis et Déméter, il n'en reste pas moins que, quelle que soit l'historicité des relations entre Chypre et l'Arcadie à haute époque, les Arcadiens des époques hellénistique et romaine avaient le sentiment que ces liens avaient existé, ce qui laisse entendre que le culte de leur Aphrodite leur semblait suffisamment ancien et important pour appartenir à un passé légendaire prestigieux, au point même d'envisager l'origine arcadienne de son sanctuaire à Paphos. On peut se demander si la glose d'Hésychios sur la naissance d'Aphrodite dans le Ladon arcadien n'appartient pas à la même veine, puisque l'Arcadie y devient le lieu de naissance d'Aphrodite, contre la vision habituelle de son émergence au rivage de Chypre.

L'épiclèse d'Érycine qu'Aphrodite porte à Psophis pose de semblables problèmes car, si l'hypothèse d'une fondation classique par des mercenaires arcadiens ayant combattu en Sicile est séduisante, elle referme l'analyse sur un constat probablement trop optimiste. Dans cette Arcadie où les relations mythiques avec Chypre sont bien attestées, est-il envisageable que cet autre grand centre du culte d'Aphrodite qu'était le mont Éryx ne soit ici évoqué que par les liens circonstanciels du hasard des campagnes de mercenaires ? Sur le plan des mythes, ce n'est guère aussi tranché. L'apparition du nom de Psophis sur le papyrus de Lille, qui atteste la relation entre l'Arcadie et les aventures occidentales d'Héraclès dans une œuvre poétique du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, montre en filigrane ce que l'épiclèse Érycine à Psophis pourrait devoir à la réinterprétation d'antécédents dont l'analyse sortirait du cadre imparti à ce travail<sup>131</sup>.

Hormis les deux cultes de Mantinée qui sont manifestement des créations « politiques » de l'époque romaine, tombées rapidement en désuétude, les cultes arcadiens d'Aphrodite mettaient en jeu les forces vitales qui relient la fertilité d'une contrée à la fécondité de ses habitants. Néanmoins, dans ces domaines, les grandes déesses de la région, Déméter et sa fille, tout autant qu'Artémis, occupaient largement la place, et la spécificité d'Aphrodite tenait vraisemblablement au patronage de la sexualité, même si les informations disponibles ne donnent aucune indication dans un sens ou dans l'autre. Seule la tentative de Pausanias pour éclairer la signification de l'épiclèse *Mélainis* que porte la déesse dans l'arrière-pays de Mantinée évoque de telles prérogatives.

---

<sup>131</sup> Ainsi, il semble que des Chypriotes aient accompagné l'immigration phénicienne en Sicile, cf. Anna-Maria BISI, *La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche*, in *SMSR*, 39 (1968), p. 31-59, cité par C. BONNET, *op. cit.* (n. 39), p. 271, n. 118.

Sur la plan des représentations, Aphrodite est souvent associée au dieu Pan<sup>132</sup>. En ce qui concerne les cultes, hormis la proximité de leur sanctuaire respectif à Lycosoura, on ne les trouve nulle part honorés conjointement, pour autant que nous puissions en juger par l'état de notre documentation.

---

<sup>132</sup> Ph. BORGEAUD, *op. cit.* (n. 1), p. 115-135.

## Chapitre XII

### La Béotie

Après avoir parcouru le Péloponnèse, Pausanias traverse le golfe de Corinthe et visite la Béotie<sup>1</sup>. Son parcours nous mène tout d'abord dans la cité de Thèbes.

#### 1. Thèbes

##### 1.1. Le témoignage de Pausanias

Thèbes, dont les origines remontent au deuxième millénaire, est une des rares villes de Grèce à avoir conservé la mémoire de sa fondation et à avoir transmis une légende aussi élaborée<sup>2</sup>. La citadelle était considérée comme une fondation de Cadmos, originaire de Tyr, parti de son pays à la recherche de sa sœur Europe enlevée par Zeus. Abandonnant sa quête, Cadmos s'installe en Béotie. Selon certaines sources, c'est l'oracle de Delphes qui aurait ordonné au Tyrien d'interrompre ses recherches<sup>3</sup>. D'aucuns font de Cadmos le premier habitant de la contrée, tandis que Pausanias, notamment, décrit un combat qui aurait opposé le nouvel arrivant aux habitants du lieu<sup>4</sup>. Thèbes possède à bien des égards une primauté sur ses sœurs grecques dans le mythe. Vieille cité dont la fondation est exemplaire, c'est dans son enceinte à vocation cosmique

---

<sup>1</sup> Les références aux sources anciennes concernant les cultes de Béotie, accompagnées d'un bref commentaire, ont été rassemblées par A. SCHACHTER, *Cults of Boeotia*. 1. *Acheloos to Hera*. 2. *Herakles to Poseidon*. 4. *Index of Inscriptions*, London, 1981-1986. C'est le volume 1 qui sera cité dans la suite. D'un point de vue iconographique, on dispose d'un catalogue établi par Elpida MITROPOULOU, 'Η λατρεία της θεάς Ἀφροδίτης στη Βοιωτία, in 'Επετηρίς τῆς Ἐταιρείας Βοιωτικῶν Μελετῶν, 1988, p. 195-241.

<sup>2</sup> F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 229-231; R.J. BUCK, *A History of Boeotia*, Alberta, 1979, p. 14, 39-40; S. SYMEONOGLOU, *The Topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times*, Princeton, 1985, p. 14-83.

<sup>3</sup> F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 76-93; G. BUNNENS, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruxelles, 1979, p. 106-114, 121-122; Ruth B. EDWARDS, *Kadmos the Phoenician*, Amsterdam, 1979, p. 17-44.

<sup>4</sup> Sur les différentes variantes, cf. R.J. BUCK, *op. cit.* (n. 2), p. 45-72, repris par S. SYMEONOGLOU, *op. cit.* (n. 2), p. 76-78.



que les dieux furent conviés au premier mariage institutionnalisé, qui unissait les destinées de l'œciste Cadmos et d'Harmonie, fille d'Aphrodite et d'Arès<sup>5</sup>. Mais envisageons pour l'heure les monuments que Pausanias a pu observer.

Au cours de sa description des *mirabilia* de la cité, le visiteur signale l'existence de *xoana* d'Aphrodite tellement anciens qu'ils sont considérés comme des offrandes votives d'Harmonie, réalisées à partir du bois des proues des bateaux de Cadmos<sup>6</sup>.

Ces trois Aphrodites ont pour nom, la première *Ourania*, la deuxième *Pandemos* et la troisième *Apostrophia*. C'est Harmonie qui a imposé ces dénominations à Aphrodite, parce qu'*Ourania* préside à l'amour pur et libéré du désir des corps; *Pandemos*, à l'union des corps; tandis que la troisième, *Apostrophia*, a pour fonction de détourner le genre humain des passions illicites et des actes sacrilèges. Car Harmonie savait que beaucoup de crimes sont perpétrés, non seulement chez les Barbares, mais aussi parmi les Grecs, comme ceux attribués par la suite à la mère d'Adonis et à Phèdre, fille de Minos, et au Thrace Térée.

Divers éléments se dégagent des propos de Pausanias. Tout d'abord, c'est l'ancienneté des statues qui fait associer leur dédicace à Harmonie<sup>7</sup>; quant à la transformation des proues de navire, peut-être les prérogatives d'Aphrodite en matière de navigation ne sont-elles pas étrangères à une telle conception. L'interprétation moralisante des épiclèses de la déesse est, quant à elle, incontestablement issue des théories philosophiques qui puisent leur origine dans le *Banquet* de Platon<sup>8</sup>.

L'interprétation la plus approfondie des trois épiclèses a été donnée par Francis Vian, qui a cru y reconnaître une illustration des trois fonctions indo-européennes mises en lumière par G. Dumézil. *Ourania*, en tant que fille du Ciel, participe de la vie cosmique et de la souveraineté détenue par son géniteur, tandis que *Pandemos* veille à la prospérité de la collectivité popu-

<sup>5</sup> Cf. la très belle étude de Maria ROCCHI, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma, 1989. – Cette tradition se trouve déjà chez HÉSIODE, *Théog.*, 933-937; 975-978.

<sup>6</sup> PAUS., IX, 16, 3-4 : 'Αφροδίτης δὲ Θηβαίοις ξόανά ἐστιν οὕτω δὴ ἀρχαία ὥστε καὶ ἀναθήματα Ἀρμονίας εἶναι φασιν [αὐτά], ἐργασθῆναι δὲ αὐτὰ ἀπὸ τῶν ἀκροστολίων, ἃ ταῖς Κάδμου ναυσὶν ἦν ξύλου πεποιημένα. καλοῦσι δὲ Οὐρανίαν, τὴν δὲ αὐτῶν Πάνδημον καὶ Ἀποστροφίαν τὴν τρίτην. ἔθετο δὲ τῇ Ἀφροδίτῃ τὰς ἐπωνυμίας ἢ Ἀρμονία, τὴν μὲν Οὐρανίαν ἐπὶ ἔρωτι καθαρῷ καὶ ἀπηλλαγμένῳ πόθου σωμάτων, Πάνδημον δὲ ἐπὶ ταῖς μίξεσι, τρίτα δὲ Ἀποστροφίαν, ἵνα ἐπιθυμίας τε ἀνόμου καὶ ἔργων ἀνοσίων ἀποστρέφῃ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων· πολλὰ γὰρ τὰ μὲν ἐν βαρβάροις ἠπίστατο ἢ Ἀρμονία, τὰ δὲ καὶ παρ' Ἑλλήσιν ἤδη τετολμημένα, ὅποια καὶ ὕστερον ἐπὶ τῇ Ἀδώνιδος μητρὶ καὶ ἐς Φαίδραν τε τὴν Μίνω καὶ ἐς τὸν Θρᾶκα Τηρέα ᾄδεται. Traduit d'après F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 143.

<sup>7</sup> Pour souligner qu'un ξόανον est ancien, Pausanias le qualifie d'ἀρχαῖον; cela signifie que le mot ξόανον en soi ne signifie pas nécessairement l'ancienneté d'une statue, cf. A.A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, 1988, p. 146.

<sup>8</sup> Cf. mon article *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes*, in *AC*, 56 (1989), p. 142-157.

laire et qu'*Apostrophia* remplit des fonctions apotropaïques et militaires. Devançant les objections fondées, par exemple, sur le caractère nettement guerrier d'*Ourania* à Cythère, F. Vian met en lumière une subtile évolution historique dont se dégagent trois phases essentielles : la triade aurait d'abord appartenu au fonds indigène du panthéon grec et Aphrodite, arrivée de Chypre, serait venue se substituer aux déesses originelles; ensuite les Achéens auraient précisé les attributions des membres de la triade en les adaptant à leurs catégories mentales<sup>9</sup>. Cependant, au sein même des diverses fondations religieuses attribuées à Cadmos, cette triple Aphrodite devient l'Aphrodite unique participant de la troisième fonction, aux côtés de Gè-Déméter (première fonction) et de Pallas *Onka* (deuxième fonction)<sup>10</sup>. Dès lors, Aphrodite, tout en intégrant les trois fonctions, est représentative de la troisième<sup>11</sup>.

Une telle construction est essentiellement fondée sur la thèse qui rejette l'origine orientale de Cadmos parmi les inventions tardives, en considérant dès lors que les cultes prétendument fondés par lui sont grecs ou pré-grecs, et donc susceptibles d'avoir subi une influence des structures mentales d'origine indo-européenne<sup>12</sup>. Mais les spéculations sur l'origine des dieux est trop souvent sujette à caution – même s'il peut être légitime, dans ce cas précis, de postuler l'antériorité de la triade sur son identification avec Aphrodite<sup>13</sup>. En outre, l'hypothèse de F. Vian implique qu'Aphrodite serait venue de Chypre à très haute époque, puisque l'identification serait antérieure aux interprétations achéennes. Une telle chronologie est invérifiable. De plus, on n'insistera jamais assez sur l'importance des représentations que les Grecs se faisaient de leur passé légendaire; or, dans cette perspective, il faut bien constater que Cadmos était essentiellement conçu comme un « phénicien », quelles que soient les significations de cet ethnique<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 143-147, repris par B. SERGENT, *Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique*, in *Annales(ESC)*, 34 (1979), p. 1164 parmi les « occurrences limpides ». B. Sergent estime de surcroît que la présence d'une triade similaire à Mégalopolis en Arcadie atteste l'ancienneté d'une telle tripartition. Il conviendrait de nuancer cette affirmation.

<sup>10</sup> F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 151. – Sur base des mêmes données, V. BÉRARD, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, II, Paris, 1927, p. 367, a interprété la triple Aphrodite comme un produit des trois attributs de l'Ishtar sémitique : « princesse du ciel », « régente de la totalité des hommes », « celle qui, descendue aux Enfers, est revenue de ce pays sans retour ». Cf. M.C. ASTOUR, *Hellenosemitica. An ethnic and cultural study in west semitic impact on Mycenaean Greece*, Leiden, 1965, p. 160.

<sup>11</sup> F. Vian justifie cette situation par le constat de l'existence, à côté des dieux mâles fonctionnels, d'une déesse unique de la fécondité qui, même si elle relève de la troisième fonction, étend son pouvoir aux deux autres (p. 146).

<sup>12</sup> On verra les critiques pertinentes de R.B. EDWARDS, *op. cit.* (n. 3), p. 80.

<sup>13</sup> Cf. *infra*, p. 279-280.

<sup>14</sup> On lira à ce sujet l'article décapant de C. BAURAIN, *Portées chronologique et géographique du terme « phénicien »*, in *Studia Phoenicia*, IV : *Religio Phoenicia*, Namur, 1986, p. 7-28.

En faveur de sa thèse, F. Vian avait tiré argument de l'absence de tout vestige oriental dans la cité thébaine<sup>15</sup>. D'autres rejetaient toute influence extérieure compte tenu de la localisation continentale de la cité, *a priori* peu favorable au commerce, moteur privilégié des contacts<sup>16</sup>. Or Thèbes se situe sur une des routes principales qui relient l'Attique et le Péloponnèse à la Grèce septentrionale, de même qu'à l'Eubée; sans être le carrefour commercial dont rêvait V. Bérard, Thèbes possédait une situation favorable de ce point de vue<sup>17</sup>. De plus, diverses découvertes archéologiques ont conduit à modifier le constat de carence en vestiges orientaux. Certaines productions en ivoire présentent des affinités incontestables avec l'Est, et l'on a mis au jour sur la Cadmée, dans un contexte correspondant à une des dernières phases du palais (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), une centaine de sceaux cylindres dont trente au moins sont incontestablement orientaux et dont les plus anciens remontent au 3<sup>e</sup> millénaire<sup>18</sup>. L'origine de ces sceaux est variée : certains sont babyloniens, pré-babyloniens, cassites, mitanniens; l'un d'entre eux est hittite et les autres possèdent un caractère égéen difficile à définir précisément, mais présentant des affinités chypriotes. Les circonstances qui ont amené un tel ensemble à Thèbes restent mystérieuses et les explications, divergentes. Après l'enthousiasme de la découverte – *Cadmos devient donc un personnage historique*<sup>19</sup> –, il convient de mesurer son importance réelle : ces pièces peuvent être le produit d'un échange commercial, un don « diplomatique », et rien ne dit qu'elles furent conduites à Thèbes par ceux qui les utilisaient<sup>20</sup>. Ces sceaux attestent l'existence de contacts, mais ne permettent pas « d'éclairer les origines de la dynastie thébaine »<sup>21</sup>. La prudence est donc de mise dans l'approche de ce type de question que l'on ne peut trancher ni dans un sens (indo-européen) ni dans l'autre (influences orientales).

En ce qui concerne le culte d'Aphrodite, la triade est sans doute suffisamment ancienne pour avoir donné naissance à la tradition des ex-voto d'Harmonie et la localisation présumée de ces statues, à savoir l'acropole thébaine, tend à accréditer l'affirmation de leur caractère vénérable<sup>22</sup>. D'un

<sup>15</sup> F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 54.

<sup>16</sup> R.B. EDWARDS, *op. cit.* (n. 3), p. 116-117.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>18</sup> Cf. G. DAUX, in *BCH*, 88 (1964), p. 775-779; R.B. EDWARDS, *op. cit.* (n. 3), p. 131-134; E. PORADA, in *Archiv für Orientforschung* [non vidit]; S. SYMEONOGLOU, *op. cit.* (n. 2), p. 226-227; R. TREUIL, P. DARCQUE, J.-C. POURSAT, G. TOUCHAIS, *Les civilisations égéennes*, Paris, 1989, p. 383.

<sup>19</sup> Par exemple, B. HEMMERDINGER, *Trois notes : Kadmos. Emprunts du grec mycénien à l'akkadien. L'infiltration phénicienne en Béotie*, in *REG*, 79 (1966), p. 698.

<sup>20</sup> R.B. EDWARDS, *op. cit.* (n. 3), p. 133-134.

<sup>21</sup> R. TREUIL *et al.*, *op. cit.* (n. 18), p. 383.

<sup>22</sup> C'est là que se trouvait également la vieille idole de Dionysos *Kadmetos*, tombée du ciel : PAUS., IX, 12, 4.

point de vue archéologique, certains ont cru voir dans une large structure dégagée dans la partie centrale de Thèbes le temple de la déesse<sup>23</sup>. Mais cela suppose que la description de Pausanias est topographique, ce qui n'est guère assuré dans ce cas. On est donc certain que c'est effectivement la Cadmée qui accueillait les consécration de la femme de Cadmos, mais on réservera son opinion quant à leur localisation précise. Il faut néanmoins constater que Pausanias parle d'ἀναθήματα qu'il ne situe pas dans un temple. Compte tenu de l'emploi du mot ξόανον et du caractère vénérable que leur confère la légende de leur élaboration, la charge religieuse de ces consécration était incontestablement forte<sup>24</sup> et il serait réducteur de leur dénier la qualité de statues de culte, en prenant prétexte de leur nature votive originelle<sup>25</sup>; bon nombre de xoana réputés pour avoir été dédiés à haute époque par des personnalités légendaires prestigieuses étaient vénérés comme statues de culte<sup>26</sup>. Quant au sanctuaire qui les aurait abritées, ce n'est pas la première fois que Pausanias mentionne des statues sans préciser quelle en était la structure d'accueil, et dans la plupart des cas, l'existence du bâtiment est sous-entendue<sup>27</sup>.

Un tel groupement divin possède plusieurs parallèles en Béotie<sup>28</sup>; à Orchomène, les divinités poliades étaient les trois Charites, dont l'origine remonte sans doute à haute époque et dont les affinités avec Aphrodite sont étroites<sup>29</sup>; les Muses de l'Hélicon, inspiratrices d'Hésiode, composaient à l'origine une triade, qui s'est multipliée par trois dans la suite<sup>30</sup>; à Telphoussion étaient honorées les Praxidikai<sup>31</sup>, trois déesses selon certaines traditions<sup>32</sup>. Plutarque a conservé le souvenir de trois παρθένοι, petites-filles du Scamandre troyen, honorées près d'Éléon<sup>33</sup>, tandis que la composition d'un autre groupe de divinités féminines, les Nymphes Sphragitides du Cithéron<sup>34</sup>, n'est pas

<sup>23</sup> S. SYMEONOGLOU, *op. cit.* (n. 2), p. 127; 187-188.

<sup>24</sup> Cf. Florence M. BENNETT, *Primitive Wooden Statues which Pausanias Saw in Greece*, in *CW*, 10 (1916-1917), p. 82-86; *EAD.*, *A Study of the Word Ξόανον*, in *AJA*, 21 (1917), p. 8-21.

<sup>25</sup> C'est ce que semble sous-entendre Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 511.

<sup>26</sup> Par exemple, les xoana d'Aphrodite et d'Arès sur la route d'Argos à Mantinée, cf. *supra*, p. 167-169.

<sup>27</sup> Sur la nature du bâtiment, cf. *infra*, p. 285-286.

<sup>28</sup> On trouvera le dossier complet des sources chez A. SCHACHTER, *Some Underlying Cult Patterns in Boeotia*, in *Tetresias*, Suppl. 1 (1972), p. 17-18.

<sup>29</sup> HÉS., *Théog.*, 907-909. Cf. *supra*, p. 39, par exemple.

<sup>30</sup> PAUS., IX, 29, 2-5.

<sup>31</sup> PAUS., IX, 33, 3. Cf. J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985, p. 65-73.

<sup>32</sup> *Souda*, s.v. Πραξιδική (Adler, IV, p. 189). Cf. V.J. MATTHEWS, *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, Leiden, 1974, p. 103-104.

<sup>33</sup> PLUT., *Quest. gr.*, 41 (*Mor.*, 301a-c).

<sup>34</sup> *E.g.* PAUS., IX, 3, 9.

définie, mais peut avoir été de trois unités, compte tenu de la récurrence des triades dans la région<sup>35</sup>. Quand ils se situent en dehors des cités – ce qui est le cas pour tous à l'exception des Charites et des Aphrodites –, ces groupements divins sont intimement liés à la nature humide et féconde, symbolisée par le cadre sauvage qui les abrite et une source ou une fontaine voisine<sup>36</sup>. Il est probable que le caractère poliade des Charites d'Orchomène et l'identification de la triade thébaine avec Aphrodite sont le signe d'une évolution historique qui, dans ce dernier cas, doit être mise en relation avec le succès de la légende de Cadmos et d'Harmonie.

Pour tenter de cerner la signification de ces épiclèses à Thèbes, il est indispensable de procéder par analogie. Seuls les cultes athéniens à *Ourania* et à *Pandemos* sont suffisamment connus pour permettre une telle comparaison. *Ourania*, conformément à la double tradition de son origine à Athènes, était conçue comme une divinité venue d'Orient, tout en patronnant les mariages et la procréation<sup>37</sup>. *Pandemos* possédait une coloration politique et patronnait le corps civique dans son ensemble, avec, semble-t-il, une attention toute particulière pour les transformations sexuelles de la jeunesse<sup>38</sup>. *Ourania*, à Thèbes, pourrait avoir assumé des significations similaires : Cadmos était considéré comme un « oriental », ce que l'attribution de « phénicien » reflète. Dès lors, Harmonie, tout en consacrant des effigies de sa mère, aurait également marqué la déesse d'une origine particulière. De plus, le mariage de Cadmos et d'Harmonie constitue, sur le plan mythique, le premier mariage institutionnalisé, ce qui ne pouvait manquer de concerner *Ourania*. Pour comprendre *Pandemos*, nous allons voir bientôt que des manifestations liées à la vie politique avaient lieu sous l'égide d'Aphrodite. On peut supposer que ces festivités étaient plus particulièrement liées à cet aspect de sa personnalité. Quant à *Apostrophia*, le seul parallèle, *a contrario*, est constitué par l'épiclèse *Épistrophia* que porte Aphrodite sur l'acropole Caria de Mégare<sup>39</sup>. Mais, alors qu'*Apostrophia* fait de l'Aphrodite thébaine une déesse protectrice, dissuasive au sens large, seul le contexte mégarien a autorisé l'interprétation

<sup>35</sup> Une monnaie de l'époque d'Auguste provenant de Tanagra offre l'image de trois figures féminines drapées et se tenant la main. Cette représentation n'a malheureusement aucun pendant littéraire qui nous renseignerait sur la nature des personnages. Ce sont des nymphes d'après F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, Chicago, 1964 [1885-1887], p. 116, pl. X, fig. XVII.

<sup>36</sup> A. SCHACHTER, *art. cit.* (n. 28), p. 17-18. – Sur le lien entre les représentations divines multiples et les forces féminines de la fécondité, d'un point de vue iconographique, cf. Theodora HADZISTELIOU PRICE, *Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought*, in *JHS*, 91 (1971), p. 48-69; sur les rapports entre le féminin et le pluriel dans la religion grecque en général, cf. Nicole LORAUX, *Qu'est-ce qu'une déesse?*, in *Histoire des femmes en Occident*. 1. *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 44-47.

<sup>37</sup> Cf. *infra*, p. 437-438.

<sup>38</sup> Cf. *supra*, p. 38.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, p. 85.

d'*Épistrophia* comme divinité chthonienne, nocturne<sup>40</sup>. La signification militaire que F. Vian a conférée à l'*Apostrophia* se justifie sans peine, mais l'épiclèse peut tout aussi bien signifier le caractère protecteur de la déesse à l'égard d'autres dangers que la guerre, comme les fléaux, famines et autres calamités<sup>41</sup>.

## 1.2. D'autres occurrences

### 1.2.1. Aphrodite et le lierre

Quelques autres textes témoignent de l'existence d'un culte d'Aphrodite à Thèbes. Plutarque, notamment, dans ses *Questions romaines*, se demande pourquoi il est interdit aux prêtres de Jupiter d'avoir un quelconque contact avec le lierre : plante stérile, inutile et parasite, elle est également bannie des cérémonies en l'honneur des Olympiens, et plus précisément de celles d'Héra à Athènes et d'Aphrodite à Thèbes<sup>42</sup>, les fêtes de Dionysos constituant une exception à cette règle<sup>43</sup>. La prohibition du lierre dans le culte des deux déesses, qui paraissent plus concernées que toute autre par l'interdit, n'est pas attestée par ailleurs, et les raisons en sont incertaines. Par contre, Plutarque confirme ainsi l'existence d'un culte d'Aphrodite à Thèbes, qu'il s'agisse d'une célébration attachée aux trois statues décrites par Pausanias, ou bien à un autre sanctuaire.

### 1.2.2. Les *Aphrodisia* de 379/8 avant notre ère

En 383/2 eut lieu à Thèbes un coup de force qui allait placer la cité pour quelques années sous la domination spartiate. Les polémarques Isménias et Léontiadès appartenaient à des factions opposées, respectivement anti- et pro-laconienne; une armée spartiate, en route vers la Chalcidique, avait installé son camp en dehors de Thèbes, sous le commandement de Phoibidas qu'Isménias refusa de rencontrer, tandis que Léontiadès l'invitait purement et simplement à s'emparer de la Cadmée. Les conditions étaient favorables : la *boulé* siégeait sur l'agora car la citadelle était monopolisée par les femmes célébrant les Thesmophories en l'honneur de Déméter. Les Spartiates investirent donc l'acropole sans coup férir; Isménias fut arrêté et remplacé par un

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Le sacrifice apotropaïque des vierges, attesté en maints endroits de Béotie, est significatif à cet égard : il intervient tant pour sauver la cité d'un ennemi extérieur, que d'une épreuve intérieure. Cf. A. SCHACHTER, *art. cit.* (n. 28), p. 19-20. – Sur l'équivalent latin *Verticordia*, cf. R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, p. 228-229; F. COARELLI, *Il Foro Boario dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, 1988, p. 293-294.

<sup>42</sup> PLUT., *Quest. rom.*, 112 (*Mor.*, 291a) : διὸ τῶν μὲν Ὀλυμπίων ἱερῶν εἴργεται, καὶ οὐτ' ἐν Ἥρας Ἀθήνησιν οὔτε Θήβησιν ἐν Ἀφροδίτης ἴδιοι τις ἂν κειτόν.

<sup>43</sup> Cf. aussi PLUT., *Mor.*, 648b-649f.

autre polémarque tandis que ses partisans se réfugiaient à Athènes<sup>44</sup>. Quatre ans plus tard, un certain Phillidas, secrétaire des polémarques, fut, lors d'un voyage à Athènes, entrepris par les patriotes exilés qui convinrent avec lui de renverser le pouvoir en place à Thèbes<sup>45</sup>. L'occasion se présenta rapidement, comme le raconte en détail Xénophon<sup>46</sup> :

Phillidas, quant à lui, comme les polémarques, à l'occasion de leur sortie de charge, célébraient des *Aphrodisia*, faisait pour eux tous les préparatifs : il y avait longtemps, en particulier, qu'il promettait de leur amener des femmes, les plus honorables et les plus belles de Thèbes; cette fois, dit-il, il les amènerait. De leur côté – voilà comme ils étaient ! – ils accueillirent avec grand plaisir la perspective d'une telle nuit. Ils soupèrent donc et, l'autre se dépensant pour les encourager, ne tardèrent pas à s'enivrer; comme, depuis un bon moment, ils lui réclamaient les courtisanes promises, il sortit pour ramener Mélon et ses amis, qu'il avait fait se déguiser : trois, en dames, les autres en servantes. Après les avoir introduits dans l'antichambre de la trésorerie du Polémarchion, il rentra et dit à Archias et aux autres que les femmes refusaient d'entrer, s'il y avait des domestiques dans la pièce. À ces mots, tandis que les autres s'empres- saient de les faire tous sortir, Phillidas les renvoya, munis de vin, chez l'un d'entre eux. Après quoi il introduisit les courtisanes que l'on sait, faisant asseoir une femme auprès de chacun. Il était convenu qu'au moment de s'asseoir, ils se démasqueraient et frapperaient aussitôt. Telle fut, si l'on en croit certains, la mort des polémarques; selon d'autres, c'est en entrant sous les apparences d'un groupe de comastes que Mélon et ses compagnons les tuèrent. Puis Phillidas, avec trois d'entre eux, se dirigea vers la maison de Léontiadès; il frappa à la porte et dit qu'il voulait annoncer quelque chose de la part des polémarques<sup>47</sup>.

Et Léontiadès périt à son tour.

<sup>44</sup> ΧΕΝ., *Hell.*, V, 3, 25-32.

<sup>45</sup> ΧΕΝ., *Hell.*, V, 4, 2.

<sup>46</sup> ΧΕΝ., *Hell.*, V, 4, 4-7 : 'Ο μὲν οὖν Φιλλίδας τά τε ἄλλα ἐπεμελεῖτο τοῖς πολεμάρχοις, ὡς Ἀφροδίσια ἄγουσιν ἐπ' ἐξόδῳ τῆς ἀρχῆς, καὶ δὴ καὶ γυναῖκας πάλαι ὑπισχνόμενος ἄξειν αὐτοῖς τὰς σεμνοτάτας καὶ καλλίστας τῶν ἐν Θήβαις, τότε ἔφη ἄξειν. οἱ δὲ - ἦσαν γὰρ τοιοῦτοι - μάλα ἠδέως προσεδέχοντο νυκτερεύειν. ἐπεὶ δὲ ἐδείπνησάν τε καὶ συμπροθυμουμένου ἐκείνου ταχὺ ἐμεθύσθησαν, πάλαι κελευόντων ἄγειν τὰς ἑταίρας, ἐξελθὼν ἤγαγε τοὺς περὶ Μέλωνα, τρεῖς μὲν στείλας ὡς δεσποίνας, τοὺς δὲ ἄλλους ὡς θεραπαίνας. κάκεινους μὲν εἰσήγαγεν εἰς τὸ προταμειῶν τοῦ πολεμαρχείου, αὐτὸς δ' εἰσελθὼν εἶπε τοῖς περὶ Ἀρχίαν ὅτι οὐκ ἂν φασιν εἰσελθεῖν αἱ γυναῖκες, εἴ τις τῶν διακόνων ἔνδον ἔσοιτο. ἔνθεν οἱ μὲν ταχὺ ἐκέλευον πάντας ἐξιέναι, ὁ δὲ Φιλλίδας δοὺς οἶνον εἰς ἐνὸς τῶν διακόνων ἐξέπεμψεν αὐτούς. Ἐκ δὲ τούτου εἰσήγαγε τὰς ἑταίρας δὴ, καὶ ἐκάθιζε παρ' ἐκάστῳ. ἦν δὲ σύνθημα, ἐπεὶ καθίζοντο, παίειν εὐθὺς ἀνακαλυψαμένους. οἱ μὲν δὴ οὕτω λέγουσιν αὐτοὺς ἀποθανεῖν, οἱ δὲ καὶ ὡς κωμαστὰς εἰσελθόντας τοὺς ἀμφὶ Μέλωνα ἀποκτείνειν τοὺς πολεμάρχους. λαβὼν δὲ ὁ Φιλλίδας τρεῖς αὐτῶν ἐπορεύετο ἐπὶ τὴν τοῦ Λεοντιάδου οἰκίαν· κόψας δὲ τὴν θύραν εἶπεν ὅτι παρὰ τῶν πολεμάρχων ἀπαγγεῖλαι τι βούλοιο.

<sup>47</sup> Traduit d'après F. CROISSANT, F. SALVIAT, *Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes*, in *BCH*, 90 (1966), p. 465.

Ainsi, à la fin de leur charge, les polémarques de Thèbes célébraient une fête en l'honneur d'Aphrodite. Le texte ne permet pas de penser que les *Aphrodisia* de 379/8 étaient une quelconque exception (Ἀφροδίσια ἄγουσιν ἐπ' ἐξόδῳ τῆς ἀρχῆς)<sup>48</sup>. Le banquet se tient dans le bâtiment officiel, comme l'atteste la mention du προταμιεῖον τοῦ πολεμαρχείου. Il n'était de surcroît pas inhabituel d'accompagner la fête de réjouissances en compagnie de courtisanes, puisque Phillidas saisit l'occasion pour amener auprès des magistrats des femmes de Thèbes dont il leur vantait depuis longtemps la distinction et la beauté. Le terme ἐταῖρα servant à les désigner ne laisse aucun doute sur leur statut : ces femmes se placent entre la citoyenne légitimement mariée et la prostituée<sup>49</sup>, ce qui explique que l'épithète σεμνοτάται puisse leur être attribuée sans ironie.

La chute des oligarques pro-spartiates de Thèbes se trouve racontée ailleurs, non sans variantes. Pour Diodore de Sicile, c'est pendant leur sommeil que les partisans des Lacédémoniens furent surpris et tués<sup>50</sup>. Plutarque, pour sa part, rapporte l'événement en divers endroits de son œuvre. La *Vie de Pélopidas* reprend en résumé les faits saillants de l'insurrection, tandis que les discussions philosophiques du *Démon de Socrate* sont précisément tenues par les conspirateurs thébains juste avant leur coup de force<sup>51</sup>. Le dialogue remplit une fonction dramatique et son élaboration s'en ressent<sup>52</sup>.

Au total, les deux versions sont homogènes : Phillidas convie à son domicile les partisans de Sparte leur annonçant une réunion de buveurs et de femmes mariées<sup>53</sup>, au cours de laquelle les conjurés font irruption soit comme

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 466. W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983, p. 160-161, évoque l'événement dans un chapitre consacré aux fêtes de l'année nouvelle et à la restitution de l'ordre après un désordre institutionnalisé au sein duquel Aphrodite a sa place.

<sup>49</sup> La place de l'hétaïre dans les banquets a été pertinemment étudiée par C. CALAME, *Entre rapports de parenté et relations civiques : Aphrodite l'Hétaïre au banquet politique des hetaïroi*, in *Aux sources de la Puissance. Sociabilité et parenté*, Rouen, 1989, p. 101-111. L'exemple thébain correspond bien aux réalités athéniennes et corinthiennes qu'il a envisagées. – A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 39-40, conclut de l'épithète σεμνοτάται utilisée par Xénophon et de la présence de femmes mariées dans d'autres textes que les compagnes des polémarques au cours des *Aphrodisia* étaient leurs propres épouses avec lesquelles ils auraient figuré sur le plan humain le couple Arès-Aphrodite en une hiérogamie symbolisant les institutions de l'État. Un tel raisonnement méconnaît complètement la place des courtisanes (les ἐταῖραι) dans les banquets et ne tient aucun compte du rôle de l'Aphrodite des magistrats dans les autres cités.

<sup>50</sup> DIOD. SIC., XV, 25, 2.

<sup>51</sup> La *Vie d'Agésilas* mentionne brièvement l'épisode (24, 2).

<sup>52</sup> Cf. A. CORLU, *Plutarque. Le démon de Socrate*, Paris, 1970 (*Études et commentaires*, 73), p. 29-31.

<sup>53</sup> PLUT., *Pélopidas*, 9, 4 : κατηγγέλκως τοῖς περὶ τὸν Ἀρχίαν πότον τινὰ καὶ συνουσίαν καὶ γύναϊα τῶν ὑπάνδρων. Le récit du *Démon de Socrate* (*Mor.*, 577c-597f) mentionne les projets de Phillidas d'enivrer Archias – sans faire référence d'emblée à une quelconque compagnie galante –, mais également l'absence de Léontiadès car Archias, qui attend « une femme de qualité » (τινὰ τῶν ἐν ἀξιώματι γυναικῶν), ne veut pas qu'il soit présent.



une bande de noceurs – certains sont déguisés en femmes<sup>54</sup> –, soit tous travestis en femmes et accueillis comme telles<sup>55</sup>. Il n'est donc pas question d'*Aphrodisia*, ni même de banquet traditionnel – puisque la réunion est informelle. Quant aux courtisanes distinguées de Xénophon, elles deviennent chez Plutarque des femmes mariées. Cornélius Népos, dans sa *Vie de Pélopidas*, reprend le thème d'un banquet traditionnel entre magistrats (*diem... quo maximi magistratus simul consuerant epulari*<sup>56</sup>), mais sans préciser qu'il célèbre la fin de leur charge, ni qu'il s'agit d'*Aphrodisia*. Avec Polyen, par contre, on retrouve les *Aphrodisia*, mais la transposition des faits devient tout à fait romanesque : c'est le chef de la garnison lacédémonienne installée sur la Cadmée qui, à l'occasion des *Aphrodisia* – une fête féminine à laquelle assistent les hommes –, fait mander des courtisanes parmi lesquelles se glisse Pélopidas déguisé; il tue le commandant et libère Thèbes<sup>57</sup>.

La comparaison entre les différentes versions montre que Plutarque n'a pas utilisé les *Helléniques* de Xénophon; les divergences entre les deux textes sont significatives. Quant à leur valeur respective, la vraisemblance historique se situe davantage chez Xénophon, dont on a montré la grande cohérence et dont le récit permet d'expliquer certains faits difficilement compréhensibles dans celui de Plutarque<sup>58</sup>. Il est impossible de déterminer où les différentes versions ont puisé leur information, mais, quelles que soient les divergences, certains éléments sont récurrents : l'assassinat des chefs de la faction favorable aux Spartiates a eu lieu lors d'une réunion festive à laquelle participaient les polémarques<sup>59</sup> et étaient conviées des courtisanes. La mention du banquet régulier chez Cornélius Népos et celle d'*Aphrodisia* chez Polyen donnent à penser que la référence à la fête chez Xénophon est authentique et s'est vue déformée dans les témoignages plus tardifs. La présence de courtisanes n'est nullement, comme le laisse entendre F. Vian, le signe que les *Aphrodisia* de 379/8 avaient dégénéré<sup>60</sup>; la présence de ces femmes aux banquets, même

<sup>54</sup> C'est la version du *Démon de Socrate* (*Mor.*, 596d).

<sup>55</sup> Comme le rapporte la *Vie de Pélopidas*, 11, 2-3.

<sup>56</sup> CORN. NÉPOS, *Pélopidas*, 2, 2.

<sup>57</sup> POLYEN, *Stratag.*, II, 4, 3.

<sup>58</sup> F. SALVIAT, F. CROISSANT, *art. cit.* (n. 47), p. 467-470.

<sup>59</sup> Leur importance était moindre au temps de la Confédération béotienne car ils étaient placés sous l'autorité des béotarques. Le traité d'Antalcidas ayant aboli la Confédération en 387, les polémarques ont recouvré leurs prérogatives, ce qui explique leur importance pendant les événements de 383-378 à Thèbes où ils étaient « polémarques de nom et tyrans dans les faits » (PLUT., *Agésilas*, 24, 2). Cf. P. ROESCH, *Thespiens et la Confédération béotienne*, Paris, 1965, p. 162-163. Il semble bien que le collège comptait trois membres dès le IV<sup>e</sup> siècle (P. ROESCH, p. 162, ne justifie pas une telle assertion, mais F. CROISSANT et F. SALVIAT, p. 467, présentent des arguments convaincants), comme ce sera le cas après 338, période pour laquelle la documentation est abondante.

<sup>60</sup> F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 143.

officiels, n'a rien d'exceptionnel<sup>61</sup>. F. Salviat et F. Croissant, dans leur excellente étude sur les prérogatives d'Aphrodite dans le monde de la magistrature, ont conféré à la célébration un caractère « semi-officiel », puisqu'elle ne fait pas l'objet de festivités publiques<sup>62</sup>. Cependant, même si les *Aphrodisia* n'étaient pas à proprement parler une fête de la cité, la réunion des polémarques dans le bâtiment où ils exercent leur charge donne à penser que les *Aphrodisies* étaient bel et bien officielles, c'est-à-dire organisées par les autorités au sortir de leur année de fonction<sup>63</sup>.

Nous verrons dans la suite que les prérogatives administratives d'Aphrodite sont encore illustrées ailleurs, notamment par des témoignages épigraphiques, mais l'exemple thébain met en relief une fonction essentielle de la déesse par le contexte mythique de la fondation de la cité, auquel le nom même de la citadelle, dérivé de celui de Cadmos, est une référence constante. Aphrodite est à Thèbes la mère d'Harmonie, l'épouse du fondateur dont elle est la compagne naturelle, l'« assembleuse » dont les vertus sont essentiellement politiques et sociales<sup>64</sup>. Une telle filiation, déjà présente chez Hésiode<sup>65</sup>, en dit long sur les qualités d'Aphrodite, conformément au principe généalogique qui attribue aux enfants divins une spécialisation des vertus plus générales de leurs parents<sup>66</sup>. Dans le cas d'Harmonie, ce principe est d'autant mieux illustré qu'elle est née de l'union des contraires<sup>67</sup>. De même, les polémarques, dont le nom laisse entendre qu'ils devaient, du moins à l'origine, posséder des fonctions militaires<sup>68</sup>, célèbrent Aphrodite<sup>69</sup>.

Quant à savoir à quel culte exactement la célébration des *Aphrodisia* par les polémarques était liée, le caractère quasiment unique du témoignage de Pausanias a naturellement conduit les interprètes à établir une relation entre les trois Aphrodites, dédiées par Harmonie, et les polémarques. Comme, en outre, le collège des polémarques était vraisemblablement composé de trois membres, A. Schachter n'a pas hésité à y voir plus qu'une coïncidence. Il a dès lors déduit les fonctions respectives des magistrats à partir des épiclèses de la

<sup>61</sup> Cf. C. CALAME, *art. cit.* (n. 49).

<sup>62</sup> F. SALVIAT, F. CROISSANT, *art. cit.* (n. 47), p. 466; F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 143, écrit quant à lui que « les Aphrodisies semblent, dans une certaine mesure, liées à la vie de l'État ».

<sup>63</sup> Cf. H. SCHAEFFER, *art. Polemarchos*, in *RE*, Suppl. VIII (1956), c. 1108-1110 et F. CROISSANT, F. SALVIAT, *art. cit.* (n. 47), p. 470.

<sup>64</sup> Cf. les fines remarques de F. VIAN, *op. cit.* (n. 2), p. 142-143.

<sup>65</sup> Cf. *supra*, n. 5.

<sup>66</sup> J. RUDHARDT, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986.

<sup>67</sup> C'est une idée chère à la mentalité grecque, que l'on trouve largement exploitée dans la réflexion des philosophes comme Empédocle, par exemple. Cf. *infra*, p. 447, 453, etc.

<sup>68</sup> Cf. P. ROESCH, *op. cit.* (n. 59), p. 162.

<sup>69</sup> Cette réflexion n'ôte rien aux critiques que l'on a énoncées à propos de l'exploitation par Schachter des mêmes données.

déesse<sup>70</sup>, tout en situant les trois *xoana* dans le polémarcheion<sup>71</sup>. Si l'hypothèse est séduisante, elle n'est pas sans faiblesses. Le polémarcheion devait être situé dans la ville basse au moment des faits, puisque la forteresse était occupée par la garnison lacédémonienne; or Pausanias évoque les statues d'Aphrodite au milieu de sa description des monuments de la Cadmée<sup>72</sup>. De plus, une telle adéquation entre les fonctions divines de la déesse et les charges administratives des plus hauts magistrats confère à Aphrodite une importance qu'elle n'avait sans doute pas dans la cité<sup>73</sup>. La célébration d'*Aphrodisia* par les polémarques de Thèbes en dit plus long sur l'importance politique de la déesse en général que sur le patronage divin des magistrats en question.

### 1.3. Aphrodite *Lamia*

À l'époque hellénistique, comme l'écrit Plutarque, « des joueuses de haut-bois, des danseuses de Samos, une Aristonica, une Cœnanthé avec son tambourin, une Agathocleia ont foulé sous leurs pieds des diadèmes de rois<sup>74</sup> ». D'un point de vue religieux, cette importance des courtisanes a eu une répercussion sur le culte d'Aphrodite qui s'est vue assimilée à ces beautés tout humaines. Ainsi les noms des maîtresses de Démétrios Poliorcète, *Lamia* et *Léainé*, sont-ils devenus, à Athènes, des épiclèses d'Aphrodite<sup>75</sup>, tandis que les Thébains élevaient un temple d'Aphrodite *Lamia*<sup>76</sup>.

En 335 avant J.-C., Alexandre le Grand détruisit partiellement Thèbes. Seuls les sanctuaires et la maison de Pindare furent épargnés<sup>77</sup>. S. Symeonoglou a néanmoins supposé que le sanctuaire d'Aphrodite avait peut-être souffert du saccage et que Démétrios Poliorcète le restaura en lui donnant pour épiclèse le nom de sa maîtresse<sup>78</sup>. Le passage d'Athénée ne laisse

<sup>70</sup> A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 40 : « Ourania representing religious sanction, Pandemos the common good, Apostrophia the defence of the state ».

<sup>71</sup> *Ibid.* Une telle localisation expliquerait, selon lui, le silence de Pausanias, surtout intéressé par les antiquités. On ne comprend pas dès lors pourquoi Schachter écrit « this building might be the sanctuary of Aphrodite to which Plutarch refers », alors que le « building » est expressément identifié au polémarcheion à la ligne précédente. En plus, Plutarque (cf. *supra*, n. 53) ne parle pas de sanctuaire.

<sup>72</sup> Même si sa description n'est pas strictement topographique.

<sup>73</sup> N'oublions pas que Déméter est la déesse poliade, et que les ascendances mythiques des Thébains ne suffisent pas à légitimer une telle déduction.

<sup>74</sup> PLUT., *Mor.*, 753d (trad. R. Flacelière).

<sup>75</sup> ATHÉNÉE, VI, 253a.

<sup>76</sup> POLÉMON, fr. 15 Preller (p. 46), cité par ATHÉNÉE, VI, 253b : καὶ Θηβαῖοι δὲ κολακεύοντες τὸν Δημήτριον, ὡς φησι Πολέμων ἐν τῷ περὶ τῆς ποικίλης στοᾶς τῆς ἐν Σικυῶνι, ἰδρύσαντο ναὸν Ἀφροδίτης Λαμίας. ἐρωμένη δ' ἦν αὕτη τοῦ Δημητρίου καθάπερ καὶ ἡ Λέαινα.

<sup>77</sup> S. SYMEONOGLOU, *op. cit.* (n. 2), p. 148.

<sup>78</sup> *Ibid.*

cependant aucune doute sur l'élévation d'un sanctuaire propre à la courtesane<sup>79</sup>. De surcroît, le seul culte connu est celui de la triple Aphrodite et il semble peu probable qu'une divinité aussi ancienne ait pu faire l'objet d'un tel acte de flatterie.

## 2. Tanagra

Situé à l'est de Thèbes, le territoire de Tanagra était réputé pour le travail de la terre, et surtout pour ses vignobles<sup>80</sup>. C'était une cité de simples fermiers pour lesquels les divinités mineures de l'agriculture devaient être aussi importantes que les grands dieux du panthéon<sup>81</sup>. Parmi ceux-ci, le plus important était Hermès, qui s'y voyait honoré dans deux sanctuaires, sous les noms de *Kriophoros* et de *Promachos*<sup>82</sup>. Quant à Dionysos, les femmes le fêtaient au cours de mystères et devaient se purifier dans la mer<sup>83</sup>. À côté du sanctuaire de Dionysos se trouvaient un temple de Thémis, un autre d'Aphrodite et un troisième consacré à Apollon, associé à Artémis et à Léo<sup>84</sup>.

Une inscription du début du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. apporte quelques compléments à la brève énumération de Pausanias, du moins en ce qui concerne Aphrodite :

Εὐκλίδας  
οὐτον ἔθαψαν τὸ  
συνθούτη τὸ Ἄριστ[.]  
αστὴ κῆ Ἀφροδισιαστ[ῆ]  
κῆ τὸ φαρατρίτη

<sup>79</sup> L'expression ἰδρύσαντο ναὸν Ἀφροδίτης Λαμίας est très claire.

<sup>80</sup> Cf. J.G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, V, London, 1913, p. 80.

<sup>81</sup> Cf. Duane W. ROLLER, *Tanagran Mythology: a Localised System*, in *Tetrestias*, 2 (1979), p. 45-47.

<sup>82</sup> PAUS., IX, 22, 1.

<sup>83</sup> PAUS., IX, 20, 4.

<sup>84</sup> PAUS., IX, 22, 1 : ἐν Τανάγρα δὲ παρὰ τὸ ἱερόν τοῦ Διονύσου Θέμιδος ἐστίν, ὃ δὲ Ἀφροδίτης, καὶ ὁ τρίτος τῶν ναῶν Ἀπόλλωνος, ὁμοῦ δὲ αὐτῶ καὶ Ἄρτεμις τε καὶ Λητώ. – Semni KAROUZOU, in *BCH*, 95 (1971) p. 122-124, a édité le matériel funéraire d'une tombe de Tanagra auquel appartient un lécythe décoré d'une figure en relief représentant le buste dénudé d'une Aphrodite parée de colliers, de bracelets et de boucles d'oreilles, et émergeant des deux valves d'un coquillage. L'auteur interprète cette épiphanie comme une « allusion transcendante, presque mythique, à la résurrection ». Le sens eschatologique de la représentation semble en effet peu douteux compte tenu du contexte de sa découverte, mais qu'en déduire sur les conceptions mêmes des habitants du lieu ? C'est une tout autre question.

Gravée en dialecte local, cette inscription<sup>85</sup> atteste qu'Euclidas a été enterré par des συνθύται composés d'Arist[.]astes et d'Aphrodisiastes, ainsi que par les φαρατρίται. Ce dernier terme désigne une branche de l'armée en Béotie<sup>86</sup>, et la ligne où il apparaît semble avoir été gravée après les quatre premières, comme si les *pharatriai* avaient voulu également honorer Euclidas, mais s'étaient décidés une fois que l'inscription était déjà gravée<sup>87</sup>.

Il existait de nombreuses associations en Grèce même et dans les îles, des sortes de confréries placées sous le patronage d'une divinité dont le nom pouvait servir à la formation de celui des fidèles<sup>88</sup>. Leurs buts et leurs actes étaient variés, et l'un des services connus par les inscriptions était la prise en charge des frais des funérailles des membres par le groupement, de même que la mise à disposition d'un terrain acheté pour les enterrements. Ainsi Euclidas a-t-il été enterré par l'association dont il était membre. Apparemment, les deux confréries – Arist[.]astes et Aphrodisiastes – étaient caractérisées par des sacrifices en commun, comme le laisse entendre le terme générique qui les désigne, συνθύται<sup>89</sup>. Que les φαρατρίται se soient joints à l'honneur fait à Euclidas signifie indubitablement qu'il était l'un des leurs.

Il reste une difficulté majeure, qui porte sur la restauration – et par là même sur la signification – du mot Ἀριστ[.]αστή. A. Schachter propose de substituer un iota à la lacune, suivant en cela les premiers éditeurs et commentateurs du texte qui plaçaient la confédération sous le patronage, soit d'une déesse Aristé, inconnue en Béotie, soit d'Artémis ou de Déméter, à qui Aristé aurait servi d'épiclèse<sup>90</sup>. À quelques exceptions près, il est rare qu'une association porte un nom dérivé d'une épiclèse<sup>91</sup>. S'il était effectivement formé à partir d'une déesse Aristé, l'orthographe attendue aurait plutôt été Ἀρισταίσται<sup>92</sup>.

Fort de ces divers constats, A. Schachter propose d'interpréter les Aristiastes en rapprochant la forme de leur nom d'ἄριστον, « déjeuner, repas »,

<sup>85</sup> Cf. A. SCHACHTER, *Aristiastai: an Inscription from Vathy (Boiotia) Reconsidered*, in *ZPE*, 23 (1976), p. 251-254, avec toute la bibliographie antérieure. Cf. *SEG*, XXVI, 614 et en dernier lieu P. ROESCH, *Études béotiennes*, Paris, 1982, p. 122-125, n° 3.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 252, qui cite l'*editio princeps* de E. HERKENRATH, in *MDAI(A)*, 31 (1906), p. 435, et F. POLAND, art. Συνθύται, in *RE*, IV A 2 (1932), c. 1462-1463.

<sup>87</sup> A. SCHACHTER, *art. cit.* (n. 85), p. 252.

<sup>88</sup> Cf. Ch. LÉCRIVAIN, art. *Thiasos*, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. des Ant.*, V (1919), p. 257-266; P. ROESCH, *op. cit.* (n. 85), p. 163.

<sup>89</sup> On peut en effet déduire de l'absence d'article devant Ἀφροδισιαστή que celui qui précède Ἀριστιαστή introduit les deux déterminants de συνθύται. Cf. A. SCHACHTER, *art. cit.* (n. 85), p. 252.

<sup>90</sup> Une telle hypothèse est uniquement fondée sur la présence des deux déesses, respectivement à Aulis et à Mycalessos, sans qu'Aristé soit attestée comme épiclèse, ce qui semble un peu court.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 253, n. 6, donne quelques exceptions.

<sup>92</sup> *Ibid.* Cf. les exemples donnés par Ch. LÉCRIVAIN, *art. cit.* (n. 88), p. 259.

ce qui ferait de l'association sacrificielle des Aristiastes et des Aphrodisiastes des commensaux unis dans la célébration d'un même culte. Une objection cependant : si l'on considère qu'Aristiastes et Aphrodisiastes déterminent *συνθύται*, cela semble signifier qu'il s'agit de deux associations distinctes qui offrent des sacrifices; or l'interprétation de Schachter confond les deux groupes en faisant des Aristiastes des commensaux qui honorent Aphrodite. L'inscription les distingue, au contraire, et, compte tenu de la mention des sacrifices, il est plus satisfaisant de faire des Aristiastes les dévôts d'une divinité, tout comme les Aphrodisiastes. Mais la question reste posée : quelle divinité ?

H. Lloyd-Jones a proposé de restituer un *η* correspondant, en béotien, à la diphthongue *αι*. Les Aristiastes honorerait dès lors Aristée, fils d'Apollon et père d'Actéon<sup>93</sup>. Hormis son principal lieu de culte sur l'île de Céos, où il est honoré en relation avec Zeus, Aristée possède un culte en Thessalie et en Arcadie<sup>94</sup>. On lui attribuait comme épouse Autoonoé, fille de Cadmos et d'Harmonie, ce qui attache son nom, même indirectement, à la Béotie. H. Lloyd-Jones constate à juste titre qu'il n'est dès lors pas invraisemblable de placer un culte d'Aristée à Tanagra. De plus, Aristée est un dieu essentiellement pastoral, réputé pour avoir découvert l'huile et le miel, et protecteur des oliviers et des vignobles<sup>95</sup>. De telles prérogatives sont en parfait accord avec le contexte économique de la cité. Néanmoins P. Roesch, le dernier éditeur du texte, n'exclut pas que le nom de cette association dérive de celui de son fondateur, *Ἀριστίων* ou *Ἀρίστων*, « bien que les noms de ce type attestés en Béotie présentent un autre type de suffixation »<sup>96</sup>. Cette explication permettrait de comprendre qu'il s'agit d'une seule association de *συνθύται*, portant à la fois le nom de son fondateur et celui de la divinité honorée.

### 3. Thespies

Située au pied du mont Hélicon, au sud-ouest de Thèbes, Thespies est la seule cité de la Grèce propre à honorer Éros d'un culte important<sup>97</sup>. La statue, qui a la forme d'une pierre brute, est très ancienne, rapporte Pausanias<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> H. LLOYD-JONES, *Aristaios in Boeotia?*, in *ZPE*, 25 (1977), p. 135-136.

<sup>94</sup> Cf. Ileana CHIRASSI, *Elementi di cultura prececali nei miti e riti greci*, Roma, 1968, p. 17-18; W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983 [or. all. 1972], p. 109-116; B.F. COOK, art. *Aristaios*, in *LIMC*, II (1984), p. 603-607.

<sup>95</sup> F. HILLER VON GAERTRINGEN, art. *Aristaios*, in *RE*, II, 1 (1895), c. 852-859, surtout 858.

<sup>96</sup> P. ROESCH, *op. cit.* (n. 85), p. 124.

<sup>97</sup> À Leuctres, en Laconie, Éros possédait un temple dans un bois sacré, (PAUS., III, 26, 5); à Athènes, un culte lui était rendu à l'Académie (PLUT., *Solon*, 7, 1; ATHÉNÉE, XIII, 561d-e) et sur le flanc nord de l'Acropole, conjointement avec Aphrodite (cf. *supra*, p. 72-73). Éros était également présent dans les gymnases. Cf. Silvana FASCE, *Eros. La figura e il culto*, Genova, 1977, *passim*.

<sup>98</sup> PAUS., IX, 27, 1 : θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἐρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς, καὶ σφισιν ἄγαλμα παλαιότατόν ἐστιν ἀργῶς λίθος.

Outre quelques considérations sur la généalogie du dieu et les anciens poèmes qui lui ont été consacrés, il évoque d'autres statues du dieu, une en bronze due à Lysippe, une en marbre sculptée par Praxitèle<sup>99</sup>, mais emmenée à Rome et remplacée par une copie. Praxitèle avait aussi réalisé en marbre une statue d'Aphrodite et de la courtisane Phryné, sa maîtresse, placées toutes deux à côté de son Éros<sup>100</sup>. Tous les quatre ans<sup>101</sup> avait lieu une fête en l'honneur du dieu, les *Érotideia*, composées d'épreuves athlétiques et musicales, dont les Muses héliconiennes n'étaient pas absentes<sup>102</sup>.

Pausanias ne mentionne aucun temple, ni même un sanctuaire, mais on peut déduire du témoignage de Plutarque et de celui d'Alciphron qu'une enceinte sacrée accueillait un temple<sup>103</sup> où se trouvaient les statues. A.N. Oikonomidès, constatant que le texte de Pausanias présentait une lacune à la fin du chapitre 26 sur Thespies, c'est-à-dire juste avant l'affirmation de l'importance d'Éros, a restitué la mention du sanctuaire et du temple d'Aphrodite et d'Éros sous la plume du Périégète<sup>104</sup>. Il reconnaît en outre le groupe statuaire d'Aphrodite et de Phryné sur une monnaie de l'époque de Domitien offrant l'image de la déesse de face tenant de la main gauche une pomme et appuyant la droite sur une petite figure debout, habillée et posée à ses pieds<sup>105</sup>. La figure féminine en réduction serait donc Phryné, le groupe statuaire étant la seule œuvre de Praxitèle encore visible à Thespies du temps de Pausanias.

<sup>99</sup> PAUS., IX, 27, 2-3. – A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 217, a fait l'hypothèse que l'origine du culte remontait peut-être à l'époque de la réalisation de la célèbre statue du dieu par Praxitèle, arguant du fait que la pierre non sculptée n'est pas nécessairement ancienne et que, même si c'est le cas, elle n'a peut-être pas reçu le nom d'Éros dès l'origine. Si l'on considère que la place tenue par Éros dans la *Théogonie* d'HÉSIODE (v. 120-122) n'est pas étrangère à l'origine béotienne du poète, cela signifie que le culte d'Éros remontait au moins au début de la période archaïque.

<sup>100</sup> PAUS., IX, 27, 4-5 : τὸν δὲ ἐφ' ἡμῶν Ἔρωτα ἐν Θεσπιαῖς ἐποίησεν Ἀθηναῖος Μηνόδαρος, τὸ ἔργον τὸ Πραξιτέλους μιμούμενος, ἐνταῦθα καὶ αὐτοῦ Πραξιτέλους Ἀφροδίτη καὶ Φρύνης ἐστὶν εἰκῶν, λίθου καὶ ἡ Φρύνη καὶ ἡ θεός. – Cf. aussi PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 9 (*Mor.*, 753f); ALCIPHON, *Lettres*, IV, 1.

<sup>101</sup> PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 1 (*Mor.*, 748e) : ἀγῶνα πενταετηρικόν.

<sup>102</sup> PAUS., IX, 31, 3. Les sources ont été rassemblées par A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 216, avec un bref commentaire aux p. 217-219.

<sup>103</sup> PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 9 (*Mor.*, 753f) : Ἡ δὲ σύνναος μὲν ἐνταυθοῖ καὶ συνίερος τοῦ Ἔρωτος : « Elle (sc. Phryné) y (à Thespies) partage le temple et le culte d'Éros »; ALCIPHON, *Lettres*, IV, 1 (lettre de Phryné à Praxitèle) : ... τὴν σεαυτοῦ ἐταίραν ἰδρύσας ἐν τεμένει. μέση γὰρ ἐστὶκα ἐπὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἔρωτος ἅμα τοῦ σοῦ : « ... tu as élevé ta propre maîtresse dans une enceinte sacrée. En effet, je me tiens au milieu, à côté de ton Aphrodite et avec ton Éros ».

<sup>104</sup> A.N. OIKONOMIDES, *Κριτικὰ εἰς Πανσανίαν*, in *Platon*, 23-24 (1960), p. 52-54 : <\*\*\*\*\*Ἔστι δὲ \*\* ἱερὸν Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος καὶ ναὸς \*\* ἐν αὐτῷ \*\*> (27) θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς...

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 54; F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 35), p. 21, n° 113.

Après cet exposé, Pausanias ajoute : « ailleurs se trouvent un sanctuaire d'Aphrodite *Mélainis*, de même qu'un théâtre et une agora dignes d'être vus<sup>106</sup> ». Ce témoignage a été fréquemment mis en relation avec les plus anciennes monnaies de Thespies. En effet, en 456 avant J.-C., Thespies, comme les autres villes béotiennes, frappe une monnaie particulière et choisit le croissant comme emblème<sup>107</sup>. Sur les monnaies frappées entre 387 et 374 avant J.-C.<sup>108</sup>, une tête féminine de profil à droite apparaît, accompagnée ou non d'un ou de plusieurs croissants. Après la victoire thébaine de Leuctres en 371, Thespies est détruite et ses habitants expulsés<sup>109</sup>; ce n'est qu'en 338, avec la victoire macédonienne, que la cité se relève et que le croissant réapparaît sur certaines monnaies fédérales, mais elles ne portent plus la tête féminine<sup>110</sup>. Celle-ci n'a donc accompagné le croissant, tout en se substituant à lui parfois, que pendant les quelque quinze années de l'indépendance. Pour beaucoup d'interprètes, il n'était pas douteux que le numéraire du IV<sup>e</sup> siècle représentait Aphrodite *Mélainis*<sup>111</sup>, divinité lunaire dont le croissant était le symbole<sup>112</sup>.

Il est effectivement séduisant d'identifier la tête féminine avec Aphrodite, vu qu'elle est la seule divinité féminine bien attestée à Thespies<sup>113</sup>. Outre le témoignage de Pausanias, deux inscriptions ont été retrouvées. Tout d'abord, la dédicace d'une hydrie en bronze remontant au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. s'adresse à Aphrodite *Thespia*<sup>114</sup>; cette qualité érige la déesse en divinité thespienne par excellence car définir la déesse par le nom même de la cité – pensons à

<sup>106</sup> PAUS., IX, 27, 5 : ἔστι δὲ καὶ ἐτέρωθι Ἀφροδίτης Μελαινίδος ἱερὸν καὶ θεατρὸν τε καὶ ἀγορὰ θεᾶς ἄξια.

<sup>107</sup> E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, II, 3, Paris, 1914, c. 303-306. – L'emblème particulier des cités béotiennes pouvait apparaître sur l'emblème fédéral qu'est le bouclier : le croissant pour Thespies, l'épi de blé pour Orchomène, le trident pour Haliarte : cf. L. LACROIX, *Les « blasons » des villes grecques*, in *Études d'archéologie classique*, 1 (1955-1956), p. 105 (*Annales de l'Est, publiées par la Faculté des Lettres de Nancy*. Mémoire n° 19).

<sup>108</sup> C'est-à-dire entre le traité d'Antalcidas, qui rend leur autonomie politique aux cités, et la reconnaissance de l'hégémonie thébaine. Cf. E. BABELON, *op. cit.* (n. 107), c. 307-310.

<sup>109</sup> XÉN., *Hell.*, VI, 3, 1 et 5.

<sup>110</sup> E. BABELON, *op. cit.* (n. 107), c. 309-312.

<sup>111</sup> Entre autres : F.W. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *op. cit.* (n. 35), p. 117, fig. X, XIX; E. BABELON, *op. cit.* (n. 107), c. 306-310; M. BERNHART, *Aphrodite auf griechischen Münzen*, München, 1935, p. 59.

<sup>112</sup> E. BABELON, *op. cit.* (n. 107), c. 306, 309-310. – Peut-on vraiment fonder une telle assertion sur PLUTARQUE, *Dialogue sur l'amour*, 19 (*Mor.*, 764d), qui rapporte, dans ce dialogue situé à Thespies, que les Égyptiens font d'Aphrodite la lune et d'Éros le soleil ?

<sup>113</sup> On pourrait éventuellement penser à Thespia, fille d'Asopos et fondatrice de la cité, mais la fondation était parfois attribuée à Thespias, fils du roi d'Athènes Érechthée (PAUS., IX, 26, 6). Ces personnages sont bien pâles et mal attestés. Quant aux Muses héliconiennes, il serait étonnant qu'une seule figure ait pu les représenter. – A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 42, émet des doutes quant à l'identité de la femme, tout en faisant état de l'hypothèse d'une déesse « lunaire ».

<sup>114</sup> N.M. VERDÉLIS, *Vases en bronze de Metsovo*, in *BCH*, 73 (1949), p. 27; A.N. OIKONOMIDES, in *Platon*, 7 (1955), p. 342-344; *SEG*, XV, 324 : [ἡ]ερά [Ἀφρο]δίτης Θεσπίας.



*Paphia, Éricyne, Golgia, Cytbérée* – marque l'importance du culte dans la cité en question<sup>115</sup>. Cela pourrait également impliquer qu'un seul culte était connu à Thespies à l'époque et que l'Aphrodite *Mélatinis* est une implantation tardive<sup>116</sup>. La deuxième dédicace, qui date du début du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., s'inscrit sur un relief du musée de Thèbes représentant la déesse et le dédicant :

Καλλιφάων Πεδαγένης Ἀφροδίτη εὐακόοι<sup>117</sup>

L'épithète souligne les qualités d'écoute de la déesse, ce qui est souvent le cas pour d'autres divinités, et met simplement en évidence soit l'attention que le fidèle attend du dieu auquel il adresse sa prière, soit celle dont il lui rend grâce.

Dès lors, si c'est bien Aphrodite qui apparaît sur les monnaies de la cité, il est vain de chercher à lui accorder une épiclèse particulière sur la seule base d'une juxtaposition de son profil et du croissant lunaire<sup>118</sup>. En supposant même qu'une relation symbolique ait existé entre eux, c'est dans le caractère céleste d'Aphrodite que devrait alors résider l'explication<sup>119</sup>. Ainsi, lorsqu'il l'évoque dans un poème votif à l'Éros de Thespies, l'empereur Hadrien la qualifie d'*Ourania*<sup>120</sup>.

Devant l'indigence des informations, que peut-on avancer à propos de l'Aphrodite de Thespies? Si c'est bien la déesse qui apparaît sur les monnaies de l'indépendance au IV<sup>e</sup> siècle, et compte tenu de l'épiclèse *Thespia* qui lui est attribuée au V<sup>e</sup> siècle, il est probable qu'Aphrodite était, sinon la divinité poliade de la cité, tout au moins une déesse importante<sup>121</sup>. Éros était également l'objet d'une grande vénération, et ce depuis longtemps – comme le laisse deviner Hésiode et comme l'affirme Pausanias –, mais il faut reconnaître que les attestations fermes de cette vénération particulière sont tardives et

<sup>115</sup> Héra n'est-elle pas l'Argienne par excellence?

<sup>116</sup> A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 41, n. 5, a très justement souligné qu'une influence corinthienne n'était pas à exclure, compte tenu des relations entre les deux cités à l'époque romaine.

<sup>117</sup> P. ROESCH, *Epigraphica*, in *Tetrestas*, 13 (1983), n° E.82.135 (= *SEG*, XXXI, 515). A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 41 et n. 2, ajoute un iota à la fin du nom Καλλιφάων. P. Roesch a revu la pierre et contesté cette lecture que E. MITROPOULOU, *art. cit.* (n. 1), p. 196, n° 6, reproduit pourtant.

<sup>118</sup> À Mantinée, Pausanias explique l'épithète *Mélatinis* par le caractère nocturne des relations sexuelles (cf. *supra*, p. 252). – Le croissant lunaire apparaît également sur des monnaies athéniennes où, d'après L. LACROIX, *La chouette et le croissant sur les monnaies d'Athènes*, in *AC*, 34 (1965), p. 130-143, il évoque l'épithète traditionnelle d'Athéna γλαυκῶπις et la puissance surmaternelle attribuée au regard de la divinité. Sur un plan plus général, il souligne la valeur prophylactique du motif que l'on retrouve sur les boucliers ou comme amulette pour les enfants.

<sup>119</sup> Une étoile accompagne parfois le croissant : E. BABELON, *op. cit.* (n. 107), c. 309, n° 368.

<sup>120</sup> *IG*, VII, 1828, l. 7-8 : σὺ δ' αὐτῷ χάριν ἀντὶ τοῦ σαόφρων / πνέοις Οὐρανίας ἀπ' Ἀφροδίτης.

<sup>121</sup> Comme tend à l'affirmer A.N. OIKONOMIDÈS, *art. cit.* (n. 104).

que même les *Érotideia* ne sont bien attestés qu'à date récente<sup>122</sup>. Le plus ancien témoignage du culte d'Aphrodite à Thespies remonte au Ve siècle et la déesse est alors simplement « la Thespienne ». Pausanias évoque quant à lui une Aphrodite *Mélainis*, sans autre précision, ce qui laisse la porte ouverte à toutes les conjectures sur l'origine de ce culte.

#### 4. Argyneion

Athénée rapporte qu'Agamemnon éleva en Béotie, au bord du Céphise, un sanctuaire d'Aphrodite *Argynnis* à l'endroit où était enterré Argynnos, jeune prince indigène dont il était épris et qui avait trouvé la mort dans le fleuve où il se baignait souvent<sup>123</sup>. Stéphane de Byzance, sous une entrée malheureusement mutilée, établit la généalogie d'Argynnos et atteste l'amour que lui portait Agamemnon, de même que sa fin tragique dans le Céphise et les honneurs rendus à Aphrodite *Argynnis*. La forme Ἀργουνίς de l'épiclèse est proprement béotienne, l'ethnique, d'après Aristophane (de Béotie), est Ἀργύννιος et Ἀργύνειον doit être le toponyme<sup>124</sup>, de même que le nom du sanctuaire d'Aphrodite. Si l'on considère qu'Aristophane de Béotie est la source de l'ensemble de la notice<sup>125</sup>, la plus ancienne attestation de la légende remonterait à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> Cf. L. MORETTI, *Iscrizioni di Thespie della prima età imperiale*, in *Athenaeum*, 69 (1981), p. 71-77.

<sup>123</sup> ATHÉNÉE, XIII, 603d : Ἀγαμέμνονά τε Ἀργύννου ἐρασθῆναι λόγος, ἰδόντα ἐπὶ τῷ Κηφισῷ νηχόμενον· ἐν ᾧ καὶ τελευτήσαντα αὐτὸν (συνεχῶς γὰρ ἐν τῷ ποταμῷ τούτῳ ἀπελούετο) θάψας εἴσατο καὶ ἱερὸν αὐτόθι Ἀφροδίτης Ἀργυννίδος. Athénée indique ensuite qu'une autre version fait d'Hyménéée l'érasite d'Argynnos.

<sup>124</sup> STÉPH. BYZ., s.v. [Ἀργύννιον] (Meineke, p. 114) . . . Ἀργυννος, υἱὸς Πεισιδίκης τῆς Λεύκωνος τοῦ Ἀθάμαντος τοῦ Σισύφου τοῦ Αἰόλου, ἐρώμενος Ἀγαμέμνονος, Βοιωτός, ὃς ἀνίων εἰς τὸν Κηφισὸν τελευτᾷ. ἀφ' οὗ Ἀργυννίδα τὴν Ἀφροδίτην ἐτίμησε. λέγεται καὶ Ἀργουνίς. Ἀριστοφάνης δὲ Ἀργύνειον διὰ διφθόγγου. ὁ οἰκῆτωρ Ἀργύννιος.

<sup>125</sup> Ce qui n'est pas sans fondement puisque, dans un autre fragment, il fournit l'orthographe exacte d'une épiclese de Zeus tout en précisant l'origine : 379 F 2 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 247), et le commentaire au fragment (IIIb Kommentar, p. 163).

<sup>126</sup> Argynnos est peut-être attesté chez Hésiode, mais ce n'est guère assuré : HÉS., fr. 70 Merkelbach-West. Cf. M. WEST, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford, 1985, p. 66-67. – La légende de l'amour d'Agamemnon pour le jeune homme apparaît encore chez le poète hellénistique Phanoclès qui mentionne également l'élévation du sanctuaire à Aphrodite (fr. 5 Powell [*Collectanea Alexandrina*, p. 108], cité par CLÉM. ALEX., *Protr.*, II, 38, 2 : Ἀγαμέμνονα τῶν Ἑλλήνων βασιλέα Ἀργυννίδος νεῶν Ἀφροδίτης εἴσασθαι ἐπ' Ἀργύννῳ τῷ ἐρωμένῳ. – Le thème de l'amour du roi pour le jeune homme est vaguement repris et déformé chez PLUTARQUE, *Mor.*, 990d-e. PROPERCE, III, 7, 21, évoque les rivages de Béotie qui furent témoins du chagrin d'Agamemnon après la mort d'Argynnos. Ce serait selon lui la raison pour laquelle il aurait différé le départ de la flotte et dû sacrifier Iphigénie. – D'après G. WENTZEL, art. *Argynnos*, in *RE*, II, 1 (1895), c. 799, toutes les attestations dépendent de Phanoclès; il ne considère apparemment pas qu'Aristophane de Béotie ait pu en parler.

#### 4.1. Localisation

La seule référence géographique explicite est le Céphise. Divers fleuves de Grèce portent ce nom, mais les textes sont clairs sur ce point : c'est en Béotie que l'événement s'est déroulé. L'antique Céphise prenait sa source en Phocide et se jetait dans le lac Copais. Il est donc naturel de situer l'Argyneion dans cette région<sup>127</sup>.

#### 4.2. Épiclèse

Le lien entre un lieu et un personnage mythique éponyme est fréquent en Béotie; les fils d'Athamas ponctuent ainsi la toponymie béotienne : Ptoös, Coronos, Schoineus, Onchestos, Érythos, pour ne citer qu'eux<sup>128</sup>. Or Argynnos est un descendant d'Athamas chez Stéphane de Byzance. La légende remplit une fonction étiologique et vise à expliquer l'épiclèse topographique d'Aphrodite.

#### 4.3. Légende

Le thème du jeune homme qui meurt noyé est également attesté à Thespies où se plaçait le décès de Narcisse<sup>129</sup>. La mort des adolescents, qu'ils soient garçons ou filles, est largement exploitée dans les légendes béotiennes<sup>130</sup> et s'identifie fréquemment à un sacrifice, volontaire ou non, pour le salut de la communauté. On a pu montrer que de telles réminiscences de sacrifice humain n'étaient probablement que la symbolisation mythique de la mort initiatique des jeunes gens soumis aux rituels du passage de l'enfance à l'âge adulte<sup>131</sup>. Deux exemples suffiront. Lophis, tué par son père à qui l'oracle de Delphes avait intimé l'ordre de mettre à mort la première personne qu'il rencontrerait sur le territoire d'Haliarte, fit naître de son sang une rivière providentielle pour une population privée d'eau<sup>132</sup>; Métioché et Ménippé, filles d'Orion à qui Athéna avait enseigné à tisser la toile tandis qu'Aphrodite

<sup>127</sup> A. Schachter fournit des arguments supplémentaires : à Copais, on a découvert une inscription comprenant l'anthroponyme Argounion (*JG*, VII, 2781, l. 34). À Éleusis, une tombe du milieu du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. porte le nom de trois femmes originaires de Scaphlai, dont l'une s'appelle Argounis (*SEG*, XV, 161). S.N. KOUMANOUDIS, *RPb*, 35 (1961), p. 99-105, surtout 100-101, pose l'hypothèse que la ville de Scaphlai, dont la localisation est inconnue, se situait près d'Argynion.

<sup>128</sup> R.J. BUCK, *op. cit.* (n. 2), p. 58-59.

<sup>129</sup> CONON, 26 F 1 (XXIV) Jacoby (*FGrH*, I, p. 197-198); OVIDE, *Mét.*, III, 339 sq.; PAUS., IX, 31, 7.

<sup>130</sup> Cf. A. SCHACHTER, *art. cit.* (n. 28), p. 19-21.

<sup>131</sup> P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, 1994. Cf. aussi A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969; K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, London, 1989; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987.

<sup>132</sup> PAUS., IX, 33, 4.

leur accordait une grande beauté, se sacrifièrent pour sauver Orchomène de la peste<sup>133</sup>.

Le cas d'Argynnos est quelque peu différent puisque sa mort relève apparemment d'un accident. Cependant, l'insertion de son histoire dans un contexte initiatique permet d'expliquer diverses composantes du récit qui, sinon, restent incompréhensibles.

Agamemnon, dont la flotte est en rade à Aulis, est un exemple de roi-guerrier, amoureux, de surcroît, d'un adolescent. Or ce type de relation pédérastique, dans les sociétés militaires, présentait un caractère religieux et initiatique<sup>134</sup>. Tout comme la Crète et Sparte, la Béotie, au dire de Plutarque, connaissait une telle situation, particulièrement illustrée par le bataillon sacré des amants de Thèbes<sup>135</sup>. Les législateurs auraient institutionnalisé les relations entre hommes mûrs et adolescents pour assouplir dès l'enfance le tempérament brutal de leurs compatriotes<sup>136</sup>.

S'il est difficile d'expliquer pourquoi Agamemnon, hormis son caractère guerrier, a été adjoint aux aventures malheureuses d'Argynnos, il n'y a pas lieu de voir en Aphrodite une intruse<sup>137</sup>. Même si le contexte ferait *a priori* préférer Apollon ou Artémis, protecteurs attitrés des rituels d'adolescence, la composante amoureuse de la relation justifie la présence de la déesse. Thésée aussi se mit sous sa protection avant le voyage en Crète, qui devait le mener à la sexualité adulte<sup>138</sup>. Les spécificités régionales peuvent également avoir été déterminantes<sup>139</sup> :

C'est pour le même motif qu'ils ont aussi, et avec raison, intronisé dans leur cité la déesse que l'on dit fille d'Arès et d'Aphrodite, persuadés que là où les natures guerrières et combatives ont le plus de relation et de commerce avec la séduction et les Grâces, l'État jouit, grâce à Harmonie, de l'organisation la plus équilibrée et la plus parfaite.

Quelle que soit la cohérence de l'analyse, elle autorise peu de conclusions fermes, tant à propos de la nature exacte du culte rendu à Aphrodite *Argynnīs*

<sup>133</sup> NICANDRE chez ANTONINUS LIBERALIS, *Mét.*, 25. – Le métier à tisser et la beauté signifient que les jeunes filles avaient atteint l'âge du mariage. Cf. C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, I, Rome, 1979, p. 343-344, 408; P. BRULÉ, *op. cit.* (n. 131), p. 301-302.

<sup>134</sup> H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1938, p. 450-460; B. SERGENT, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984.

<sup>135</sup> PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 761d-e; *Pélopidas*, 18.

<sup>136</sup> La tradition veut que le tombeau d'Iolaos – neveu et éromène d'Héraclès – ait reçu les serments échangés entre les amants. Cf. A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 36, n. 2, qui évoque brièvement le caractère initiatique de la légende d'Argynnos.

<sup>137</sup> Comme le suggère A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 36, n. 2.

<sup>138</sup> Cf. *supra*, p. 35-37.

<sup>139</sup> PLUT., *Pélopidas*, 19, 1 (trad. R. Flacelière, É. Chambry), cf. *infra*, p. 446-447.

que d'un point de vue chronologique. Raoul Lonis a naguère cherché à expliquer l'implication de certains dieux dans les choses de la guerre car, hormis le problème Arès, il n'y a pas de divinités spécifiques en ces matières<sup>140</sup>. «La fonction guerrière des divinités à l'époque classique résulte [...] du long compagnonnage qu'elles entretiennent avec les futurs guerriers pendant toutes les étapes de leur croissance et de leur formation<sup>141</sup>». Ce serait donc le caractère courotrophe d'Aphrodite qui permettrait de justifier sa participation paradoxale à la vie militaire<sup>142</sup>. Si toutes les analyses des cultes d'Aphrodite menées par cet auteur n'emportent pas également la conviction, il apparaît cependant que les prérogatives d'Aphrodite en Béotie, que ce soit à Thèbes ou dans l'Argyneion<sup>143</sup>, trouvent là une explication heureuse.

### 5. Aphrodite Schoineis

L'*Alexandra* de Lycophon constitue une réserve d'épiclèses divines obscures que les scholiastes ont tant bien que mal tenté d'expliquer. Ainsi Aphrodite est-elle, notamment, qualifiée de Σχοινηίς<sup>144</sup>. Σχοίνοϛ, signifiant «jonc», «roseau», les commentateurs anciens ont tôt fait d'identifier l'inconnue à la déesse de Samos, Aphrodite ἐν καλαμοῖϛ ou ἐν ἔλει<sup>145</sup>. Schoineus étant en outre le nom d'un roi béotien, éponyme d'une cité que l'on s'accorde à situer au nord-est du lac Copaïs, certains interprètes, modernes cette fois, ont localisé en Béotie cette mystérieuse Aphrodite. O. Gruppe a adopté cette vue pour justifier la théorie des influences crétoises et orientales dans la région, notamment l'influence de culte d'Adonis-Osiris d'Aphka au Liban sur les anciens cultes béotiens<sup>146</sup>. Ce genre de théorie suscite les plus nettes réserves, d'autant que d'autres lieux portent le nom de Schoineus/Schoinos : un petit port près de Cenchrées sur l'Isthme de Corinthe, une cité d'Arcadie près de Méthyrion, un lieu de Mégaride<sup>147</sup>. Il est donc impossible d'accorder la préférence à la Béotie<sup>148</sup>.

<sup>140</sup> R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 211-213.

<sup>143</sup> R. Lonis ne parle pas de ce culte.

<sup>144</sup> LYCOPHRON, *Alex.*, 831-832.

<sup>145</sup> Cf. *supra*, p. 65-66. – DIOSCORIDE, I, 89-91, fait en outre du σχοίνοϛ une plante aphrodisiaque !

<sup>146</sup> O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München, 1906, p. 61 (§ 27). Il voyait une confirmation de ses vues dans le fait qu'Atalante, fille de Schoineus, est une chasserresse de sanglier, l'animal qui a tué Adonis !

<sup>147</sup> L. BÜRCHNER, art. *Schoineus*, in *RE*, II, A 1 (1921), c. 616-617.

<sup>148</sup> A. SCHACHTER, *op. cit.* (n. 1), p. 37, souligne le caractère conjectural de l'hypothèse sans en préciser l'origine.

## Conclusion

Le culte de la triple Aphrodite à Thèbes semble suffisamment ancien pour avoir intégré l'*aition* de la dédicace d'Harmonie. Dans la cité de Thespies, si Aphrodite accompagnait Éros dès la première trace présumée de son culte (Hésiode), cela signifie que les honneurs qui leur étaient rendus remontent au début de l'époque archaïque au moins. Le *terminus ante quem* le plus fermement attesté pour déterminer l'origine de son culte est constitué par une inscription du V<sup>e</sup> siècle où elle est Θεσπία. L'ancienneté du culte de Tanagra ne peut être déterminée, même si l'on peut supposer qu'il est antérieur au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., date de l'inscription qui atteste l'existence d'Aphrodisiastes.

Les prérogatives de la déesse en Béotie se répartissent entre les sphères habituelles de ses interventions : mariage et fécondité, protection du corps civique et peut-être aussi de la sexualité des jeunes gens. Les qualités de concorde et d'harmonie généralement requises par ses fidèles devaient, à Thèbes en tout cas, prendre un relief particulier compte tenu de l'arrière-plan mythique qui faisait remonter l'origine de la cité à la fille de la déesse.



## Chapitre XIII

### La Phocide et la Locride

Dans son livre X, où il rend compte de la visite qu'il fit en Phocide et en Locride Ozole, Pausanias ne mentionne que deux cultes d'Aphrodite situés en Locride. Néanmoins, il existe quelques autres témoignages de la dévotion des Phocidiens envers la déesse.

#### 1. La Phocide

##### 1.1. Delphes

Dans le grand sanctuaire delphique d'Apollon, d'autres dieux avaient leur place, de même que dans la cité<sup>1</sup>, et le souvenir de la dévotion envers Aphrodite est conservé par Plutarque, témoin de premier plan quand il s'agit de Delphes, et par quelques inscriptions plus ou moins significatives.

##### 1.1.1. Plutarque

«Pourquoi tout ce qui a rapport aux sépultures se vend-il dans l'enceinte sacrée de Libitina, considérant que Libitina est Aphrodite?». Voilà les termes mêmes de la vingt-troisième question romaine à laquelle va entreprendre de répondre l'auteur des *Moralia*. Deux solutions se présentent : soit le sage Numa aura veillé à éviter chez ses sujets l'horreur de ce genre de détail, soit il s'agit d'une manière de rappeler que tout ce qui est né doit mourir, puisqu'une seule déesse préside à la génération et à la mort<sup>2</sup>. Et Plutarque d'enchaîner sur une comparaison à valeur de preuve<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> H. POMTOW, *Die Kultstätten der "anderen Götter" von Delphi*, in *Philologus*, 25 (1912), p. 24-100; G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, p. 165-208.

<sup>2</sup> PLUT., *Quest. rom.*, 23 (*Mor.*, 269b) : Διὰ τί τὰ πρὸς τὰς ταφὰς πιπράσκουσιν ἐν τῷ τεμένει τῷ Λιβιτινῆς νομίζοντες Ἀφροδίτην εἶναι τὴν Λιβιτινῆν ; Πότερον καὶ τοῦτο τῶν Νομῶν τοῦ βασιλέως φιλοσοφημάτων ἔν ἐστιν, ὅπως μανθάνωσι μὴ δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα μηδὲ φεύγειν ὡς μiasμόν ; Ἡ μᾶλλον ὑπόμνησίς ἐστι τοῦ φθαρτὸν εἶναι τὸ γεννητόν, ὡς μίας θεοῦ τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτάς ἐπισκοπούσης ;

<sup>3</sup> *Ibid.* : καὶ γὰρ ἐν Δελφοῖς Ἀφροδίτης ἐπιτυμβίας ἀγαλμάτιόν ἐστι πρὸς ὃ τοὺς κατοικομένους ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται.



En effet, chez les Delphiens également, il y a une petite statue d'Aphrodite *Épitymbia* devant laquelle ils évoquent les habitants de l'au-delà pendant les libations.

Libitina est une déesse funéraire dont le bois sacré à Rome était situé sur l'Esquilin, dans le voisinage de cimetières. Les employés des pompes funèbres étaient des *libitinarii*, et un service funèbre était organisé autour du temple de la déesse. Vénus et Libitina en sont progressivement venues à se confondre, peut-être sous l'influence de la Turan étrusque qui n'était pas étrangère au monde des morts, ce qui atteste l'ancienneté des interventions de Vénus dans ce domaine<sup>4</sup>. L'Aphrodite de Delphes, au dire de Plutarque, était également en relation avec l'au-delà puisqu'une statuette la représentant servait de lieu de rencontre entre les habitants de Delphes et leurs défunts.

L'épiclèse *Épitymbia* érige la déesse en divinité protectrice du tombeau<sup>5</sup>. Il y a dès lors tout lieu de croire que la statuette se trouvait à proximité d'un cimetière à Delphes, ce que confirme la brève mention d'une libation en l'honneur des morts. Le culte des défunts comprenait généralement des soins au tombeau qui se manifestaient par des libations de vin, d'huile, de miel ou d'eau, tant au moment des funérailles que lors de fêtes commémoratives célébrées à intervalles réguliers, comme les Génésies, par exemple, fête du jour anniversaire de la naissance du défunt au cours de laquelle les familles offraient des sacrifices<sup>6</sup>. Le substantif *χοή* employé par Plutarque signifie un rituel qui peut remplir des fonctions diverses : la libation peut soit avoir un pouvoir apaisant et apotropaïque, et servir dès lors à éloigner les morts, soit attirer les défunts, les revigorer pour leur rendre la faculté de communiquer avec les vivants, usage dont la nécromancie est une illustration extrême. Il n'est cependant pas toujours aisé de discerner la fonction exacte d'une libation car c'est la prière qui devait la déterminer et fonder l'efficacité du geste. Dans le rituel ordinaire, la libation était en quelque sorte le correspondant liquide des offrandes alimentaires (*ἐναγίσματα*)<sup>7</sup>. Dans le cas qui nous occupe, l'utilisation du verbe *ἀνακαλεῖν* n'est pas sans rappeler la mise en scène d'Eschyle

<sup>4</sup> Sur tout ce développement, cf. R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, p. 202-206. – En un autre endroit de son œuvre, PLUTARQUE, *Numa*, 12, 1, évoque les affinités de Libitina et de Vénus; cf. également DEN. HALIC., IV, 15, 5.

<sup>5</sup> À titre de comparaison, on trouve dans une inscription funéraire du Pirée parlant de la Némésis des morts l'expression *ἔστι ἐπὶ τύμβοις* que l'on peut traduire par « elle protège les tombeaux ». Cf. H. HERTER, art. *Nemesis*, in *RE*, XVI (1935), c. 2365, l. 35-37.

<sup>6</sup> HDT., IV, 26. Cf. E. ROHDE, *Psyché*, Paris, 1952 [or. all. 1894], p. 190-194. – À Athènes, on connaît des Génésies officielles pour toute la cité, de même que des Némésies, dont le but apotropaïque est incontestable (*Ibid.*, p. 194, n. 2).

<sup>7</sup> J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 246-248. – W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard, 1985 [or. all. 1977], p. 70-73, souligne le caractère irréversible des offrandes liquides.

au cœur de laquelle la reine Atossa évoque l'ombre de son défunt mari<sup>8</sup>. Cependant, la nécromancie reste une pratique exceptionnelle et le rituel brièvement mentionné par Plutarque devait relever de pratiques ordinaires. En versant des libations sur le tombeau de leurs défunts, les habitants de Delphes cherchaient à établir un lien avec eux<sup>9</sup>, habitants d'un monde où les puissances chthoniennes trouvent la source de leur pouvoir. Ainsi les défunts étaient-ils parfois invoqués pour favoriser l'agriculture et, lors des noces, des libations étaient-elles offertes aux âmes des ancêtres<sup>10</sup>. Il n'est cependant pas nécessaire d'en passer par le détour des noces pour expliquer la place d'Aphrodite auprès des tombeaux; ses prérogatives chthoniennes sont déjà apparues à maintes reprises, et à Corinthe notamment elle était honorée en tant que *Mélainis* non loin de la nécropole. Il est intéressant de noter qu'à Delphes, la déesse joue un rôle de protection et de médiation entre deux mondes puisque sa statuette semble être le lieu même de la cérémonie<sup>11</sup>. À cet égard, une glose d'Hésychios, déjà évoquée à propos de l'Arcadie,<sup>12</sup> prend un relief tout particulier :

Ἐρινύς· δαίμων καταχθόνιος ἢ Ἀφροδίτη ἢ εἶδωλον<sup>13</sup>.

Érinyes : démon chthonien, ou bien Aphrodite, ou bien une apparition.

Le fait qu'Aphrodite s'insère dans une série qui juxtapose les forces de la terre et la notion de « fantôme » en dit long sur ses accointances avec le monde d'en-bas. Nous y reviendrons<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> ESCH., *Perses*, 619-622 : libations de vin pur sur le tombeau et injonctions de la reine : Δαρῆιον ἀνακαλεῖσθε (v. 621).

<sup>9</sup> Sur la libation comme « passeport » pour entrer dans le territoire du sacré, cf. en dernier lieu P. VEYNE, *Images de divinités tenant une phiale ou patère*, in *Métis*, 5 (1990), p. 17-28.

<sup>10</sup> E. ROHDE, *op. cit.* (n. 6), p. 203. – Ainsi en va-t-il des Érinyes qui peuvent être propices aux travaux des champs et favoriser la prospérité des familles : par ex. ESCH., *Eum.*, 903-975. Les vers 950-952 dits par Athéna sont éloquentes : « La puissance est grande de l'auguste Érinyes, auprès des Immortels comme auprès des dieux infernaux » (μέγα γὰρ δύναται / πόντι Ἐρινύς παρὰ τ'ἀθανάτοις / τοῖς θ' ὑπὸ γαίαν).

<sup>11</sup> On peut se demander si des influences thessaliennes ne permettent pas d'expliquer ce rituel. En effet, la main-mise thessalienne sur Delphes est bien attestée à la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (Marta SORDI, *Aspetti della propaganda tessala a Delfi* in *La Thessalie*, Lyon, 1979, p. 157-164); or Pasicrata, déesse des morts, y a adopté l'iconographie d'Aphrodite (L. ROBERT, *Collection Fræbner. I. Inscriptions grecques*, Paris, 1936, p. 134-135, n° 88; N. PAPACHATZIS, *Ἡ Πασικράτα τῆς Δημητριάδας*, in *Thessalika*, 1 [1958], p. 50-65; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 78 [1965], p. 120, n° 223).

<sup>12</sup> Cf. *supra*, p. 261.

<sup>13</sup> Certains éditeurs ont retenu une glose légèrement différente : Ἐρινύς· δαίμων καταχθόνιος ἢ Ἀφροδίτης εἶδωλον (cité ainsi par B. DIETRICH, *Death, Fate, and the Gods*, Oxford, 1965, p. 91, n. 4). – J'ai pour ma part utilisé l'édition de K. Latte (II, p. 193).

<sup>14</sup> Cf. *infra*, p. 439-444.

Précisons pour conclure qu'aucun indice chronologique n'est fourni par Plutarque, hormis peut-être l'utilisation de l'indicatif présent pour décrire le rituel; quant au diminutif ἀγαλάτιον, il donne à entendre qu'il ne devait pas y avoir de temple proprement dit et que le culte était probablement limité à la dévotion familiale. Si Plutarque ne s'était pas préoccupé des relations entre Vénus et Libitina, rien n'aurait été conservé d'une pratique modeste à laquelle un visiteur comme Pausanias n'aurait prêté aucune attention. Comme Strabon attestant joliment l'existence des sanctuaires champêtres de l'Achéron éléen<sup>15</sup>, Plutarque a sauvé du naufrage un indice de la dévotion populaire à la déesse.

Dans un autre contexte, le moraliste apporte un second témoignage. Le *Dialogue sur l'amour* est plein d'Éros et d'Aphrodite, et Plutarque se fait le chantre de l'amour conjugal<sup>16</sup> :

L'union physique avec une épouse est source d'amitié comme une participation en commun à de grands mystères. La volupté est de courte durée, mais elle est comme le germe à partir duquel croissent de jour en jour, entre les époux, le respect mutuel, la complaisance, l'affection et la confiance. Les Delphiens n'ont pas tort de donner à Aphrodite le nom de Ἄρμα (οὔτε Δελφοὺς ἐλέγχει ληροῦντας, ὅτι τὴν Ἀφροδίτην « Ἄρμα » καλοῦσιν), et Homère a raison d'appeler « amitié » une telle union...

La construction de la complétive définissant l'Aphrodite des Delphiens ne laisse pas d'intriguer, de même que l'accentuation de Ἄρμα, compte tenu de la signification du mot pressentie par le contexte. En effet, ἄρμα doit logiquement remplir la fonction d'attribut du complément d'objet direct Ἀφροδίτην – la forme étant un accusatif neutre singulier – et signifier notamment l'union du couple harmonieux. Τὸ ἄρμα est un dérivé probablement tardif de αἶρω et peut se traduire par « ce que l'on prend, nourriture » ou encore « charge, fardeau »<sup>17</sup>. Le sens actif de « ce qui maintient » peut également être envisagé, de même que le sens figuré de « ce qui exalte ». Mais il faut bien reconnaître que de telles significations sont peu satisfaisantes pour définir l'Aphrodite des Delphiens dans un dialogue présentant une louange de l'amour conjugal. La solution la plus satisfaisante quant au sens serait de voir dans ἄρμα un équivalent de ἄρμα, qui évoque la notion d'adaptation, de parfaite concordance<sup>18</sup>. La tradition manuscrite ne semble pas

<sup>15</sup> Cf. *supra*, p. 228.

<sup>16</sup> PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 23 (*Mor.*, 769a) : trad. R. Flacelière, à l'exception du mot Ἄρμα que j'ai laissé comme tel quand il le transpose en « Harmonie ».

<sup>17</sup> P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 22, s.v. αἶρω.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 110, où P. Chantraine reprend la forme delphique appliquée à Aphrodite en l'accompagnant d'un *sic* qui en dit long sur l'absence d'aspiration à l'initiale. – Deborah DICKMANN BOEDEKER, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974, p. 14 et n. 2, dans son souci d'établir une relation entre l'Aphrodite grecque et l'Aurore védique, fait de ἄρμα le chariot de la déesse de la lumière, mais le problème de l'esprit à l'initiale reste entier dans son exposé.

sujette à caution, et l'absence d'aspiration initiale peut s'expliquer par des arguments d'ordre linguistique. On sait en effet que la racine dont est tiré ἄρμα ne présente pas cette aspiration (\*αρ-), celle-ci étant secondaire et s'expliquant par une évolution phonétique postérieure à la composition du mot<sup>19</sup>. En plusieurs lieux du monde grec, à l'époque archaïque, on trouve des formes en ἄρμ- dérivées de ἄρμα, sans aspiration, et qui dès lors reproduisent la forme étymologique<sup>20</sup>. À Delphes même, on trouve une forme de nom propre Ἐπάρμοστος<sup>21</sup>. En conséquence, il est plausible de voir dans le Ἄρμα de Plutarque une variante de ἄρμα<sup>22</sup>, d'autant plus que l'écrivain connaissait vraisemblablement les particularités locales.

Si l'on adopte le sens d'«harmonie» dans le cadre défini par le moraliste, Aphrodite est manifestement à Delphes la protectrice du mariage et de la relation équilibrée entre des conjoints bien assortis<sup>23</sup>, ce que vient opportunément confirmer le témoignage d'une inscription.

### 1.1.2. Les inscriptions

Au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, une certaine Praxo, appartenant à l'aristocratie delphique, épousait Praxias, membre d'une importante famille locale. Elle devait lui donner au moins deux fils, Eudocos et Thrasyclès, et on lui connaît un petit-fils, du nom de Praxias, dont elle a dédié une statue<sup>24</sup>. Cette Praxo était manifestement une femme de tête : sa maison servit de refuge aux conjurés à la solde de Persée chargés de tendre une embuscade au roi de Pergame Eumène II et elle dut comparaître à Rome; les inscriptions qui la concernent attestent en outre un grand sens de la famille et une certaine influence politique<sup>25</sup>. L'une d'entre elles nous intéresse particulièrement<sup>26</sup> :

[Π]ραξὼ Ἀφροδίτ[αι]  
Ἐπιτελείαι

<sup>19</sup> E. BOISACQ, *Dict. étym. langue grecque*, Paris, 1916, p. 79, s.v. ἄρμα.

<sup>20</sup> Ἄρμοξίδαμος (Crotone), Ἄρμονόα (Ambracie), Ἄρμόδιος (Sicyone). Cf. P. KRETSCHMER, *Die griechischen Vasenschriften*, Gütersloh, 1895, p. 50, n. 1.

<sup>21</sup> E. RÜSCH, *Grammatik der Delphische Inschriften*, I : *Lautlebre*, Berlin, 1915, p. 221.

<sup>22</sup> Je remercie Gérard Purnelle pour les précieuses indications qu'il m'a données sur cette question.

<sup>23</sup> De même en 156c-d, PLUTARQUE fait d'Aphrodite le démiurge de l'union.

<sup>24</sup> J. POUILLOUX, *Fouilles de Delphes*, III, fasc. IV, 4 (1976), n° 246. – Grâce à quelques inscriptions, un *stemma* de la famille a pu être établi : cf. G. DAUX, *Delphes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> siècles, depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J.-C.*, Paris, 1936 (*BEFAR*, 140), p. 451.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 317-318.

<sup>26</sup> P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, *Inscriptions de Delphes*, in *BCH*, 49 (1925), p. 79, n° 5; J. BOUSQUET, *Inscriptions de Delphes*, in *BCH*, 87 (1963), p. 188-189; J. POUILLOUX, *op. cit.* (n. 24), p. 147-148, n° 468.

P. de la Coste-Messelière, le premier éditeur, déduisait de cette dédicace que Praxo avait fait un mariage d'amour, conclusion optimiste quelque peu tempérée par J. Pouilloux voyant plutôt dans la mention d'Aphrodite la déesse qui favorise l'accomplissement de la famille et les naissances<sup>27</sup>, sans connotation sentimentale particulière.

L'épiclèse *Épitèleia* se rencontre assez rarement<sup>28</sup>. *Tèleia*, en revanche, qualifie souvent Héra, de même que la forme masculine, *Téleios*, désigne Zeus<sup>29</sup>. Les dieux ainsi définis protègent et patronnent le mariage, l'« accomplissement » par excellence<sup>30</sup>, et c'est dans cette direction qu'il faut bien entendu interpréter l'Aphrodite honorée par Praxo. Cependant, plusieurs moments peuvent avoir été à l'origine de la dédicace : à l'occasion du mariage, la jeune femme aura adressé une prière votive à la déesse; mais on peut tout autant concevoir l'inscription comme une action de grâce après l'accomplissement effectif de son rôle d'épouse et de mère. Par rapport à la forme simple, le préfixe de l'épiclèse accentue encore la notion de protection divine.

À Delphes, le patronage du mariage et des naissances était l'apanage d'Artémis *Eukleia*, en compagnie d'Athéna, dans leur sanctuaire commun de Marmaria<sup>31</sup>. Aphrodite partageait donc leurs prérogatives. Néanmoins, le panthéon d'une cité compte rarement de parfaits synonymes et, entre les déesses que l'on invoque lors des noces et qui se penchent au-dessus des berceaux, on peut déterminer des domaines d'intervention plus précis. Artémis *Eukleia* reçoit essentiellement les *πρωτέλεια γάμων*, les sacrifices préliminaires des mariages. Elle assure en amont le caractère harmonieux du passage à l'état de marié(e) tandis que, généralement, Aphrodite se place en aval, au moment où la sexualité et la procréation qu'elle est censée impliquer entrent en jeu<sup>32</sup>. Sans verser dans le romantisme du constat de P. de la Coste-Messelière lorsqu'il parle de « mariage d'amour », il faut peut-être entrevoir, derrière les trois mots de la dédicace, l'harmonie d'un couple et son accomplissement dans la création d'une famille, de même que l'identité de

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> On possède l'attestation d'un Zeus Ἐπιτέλειος Φίλιος dans la dédicace d'un couple. Cf. Jane E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 355-357; E. HÖFER, art. *Teleia, Teletos*, in ROSCHER, *Lexikon...*, V (1916-1924), c. 255. L'article Zeus d'H. SCHWABL, in *RE Suppl.* XV (1978), c. 1067, cite simplement l'occurrence sans aucune référence.

<sup>29</sup> F. SALVIAT, *Les théogamies attiques, Zeus Téleios et l'Agamemnon d'Eschyle*, in *BCH*, 88 (1964), p. 647-654. Cf. Aphrodite AVAGIANOU, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern, 1991, p. 31-36, et *passim*.

<sup>30</sup> À Athènes et en Attique, Zeus et Héra portaient cette épiclèse lors de la Théogamie du mois de Gamélion. Cf. F. SALVIAT, *art. cit.* (n. 29).

<sup>31</sup> J. BOUSQUET, *La destination de la tholos de Delphes*, in *RH*, 223 (1960), p. 287-298, surtout p. 295-297. – Ilithye y était peut-être honorée et l'on sait que son culte était desservi par une prêtresse : cf. J. BOUSQUET, *art. cit.* (n. 26), p. 189-191.

<sup>32</sup> Cf. *infra*, p. 426-428.

l'Aphrodite Ἄρμα de Plutarque et de l'Ἐπιτέλεια de la dédicace. Cependant, ni la localisation, ni un quelconque indice chronologique antérieur à la vie de Praxo ne permettent de préciser davantage l'image de ce culte. Quelques autres inscriptions viennent encore attester la présence d'Aphrodite à Delphes, mais elles sont bien moins riches d'enseignement<sup>33</sup>.

## 1.2. D'autres attestations

À Stiris, un village escarpé de l'ouest de la Phocide où Pausanias ne mentionne qu'un culte de Déméter dont l'une des deux statues est très ancienne<sup>34</sup>, l'épigraphie conserve le souvenir d'un culte d'Asclépios, dans le sanctuaire duquel on affranchissait les esclaves<sup>35</sup>, et un humble témoignage de la dévotion d'une femme à Aphrodite<sup>36</sup>. Dans le Péloponnèse, on trouve régulièrement le culte d'Asclépios implanté en des lieux déjà occupés par des déesses plus anciennes patronnant la fertilité et la fécondité<sup>37</sup>. Peut-être a-t-on affaire, à Stiris, à un tel groupement de divinités.

À Abai, en Phocide septentrionale, Apollon possédait un oracle très ancien, attesté par Pausanias qui ne mentionne aucun autre culte<sup>38</sup>. Deux inscriptions témoignent cependant de la célébration d'Aphrodisies sous l'autorité de femmes portant le titre d'*Aphrodisiarques* et rendant grâce à la déesse après leur prestation<sup>39</sup>. L'éditeur des textes date ces documents du I<sup>er</sup> siècle après J.-C., mais J. et L. Robert n'excluent pas qu'ils puissent appartenir au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>40</sup> Les auteurs du *Bulletin épigraphique* présentent également toute une série de mots formés sur un nom de fête et donc comparables au titre religieux de l'inscription comme, par exemple, les *Naiarques* de Dodone.

<sup>33</sup> Une inscription trouvée à l'est du sanctuaire d'Athéna par Wescher et Foucart (n° 470) : Στράτ[ων] / Βούλωνος / Ἀφροδίται (J. BOUSQUET, *art. cit.* [n. 26], p. 188-189). Une base ou un autel portant trois lettres que J. BOUSQUET, *ibid.*, restitue en Ἀφροδίται ou Ἀφροδίτας] et « qui peut être du IV<sup>e</sup> siècle (...) mais on pourrait dire aussi : 350-250 environ » (= SEG, XXII, 473). Une inscription de la fin du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. est ainsi notée par J. MARCADÉ, *Recueil des signatures des sculpteurs grecs*, I, Paris, 1953, pl. 25 : Ἀσωπόδ[ωρος - - -] / Ἀριστε[ - - - - -] / Ἀφροδι[ - - - - -] / Δαιτών[ιδας ἐποίησε]. – La restitution proposée par H. Pomtow pour la ligne 3 : Ἀφροδί[ται ἀνέθηκεν] est, au dire de Marcadé, tentante mais pas sûre. J. BOUSQUET, *ibid.*, souligne qu'il pourrait tout autant s'agir d'un troisième nom d'homme.

<sup>34</sup> PAUS., X, 35, 1-4.

<sup>35</sup> J.G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, V, London, 1913, p. 446-447.

<sup>36</sup> IG, IX, 1, 45 : . . . . . α Ἀφροδίτα. Il s'agit d'une femme si l'alpha conservé marque bien la finale féminine d'un nom propre. Cf. M. BEAUDOUIN, *Inscriptions de Phocide et d'Amphisa*, in BCH, 5 (1881), p. 449.

<sup>37</sup> Christa BENEDUM, *Askleptos und Demeter*, in JDAI, 101 (1986), p. 137-157.

<sup>38</sup> PAUS., X, 35, 1-4.

<sup>39</sup> J.-P. MICHAUD, *Quelques inscriptions de Grèce centrale*, in BCH, 93 (1969), p. 72-74, n° 1 et 2 : Ἀφροδεῖσια ἀφροδεῖσιαρχήσασα Ἀφροδίτα χαριστήριον et Φιλῶ Σιμμίκου [ἀφροδεῖσι]-αρχήσασα Ἀφροδίτα] / χαριστήριον].

<sup>40</sup> Bull. épigr., 83 (1970), p. 398, n° 305.

Plusieurs possibilités s'offrent à l'interprétation : soit il s'agit du titre porté par des prêtresses du culte de la déesse mettant l'accent sur la fête divine, soit on possède ainsi la trace de l'intervention de femmes dans un cadre qui peut être celui d'associations religieuses comme des thiasos ou des groupements de σύνθυται autour d'une divinité qui serait, en l'occurrence, Aphrodite. Outre leur titre d'*Aphrodisiarques*, les deux dédicantes seraient aussi des *Aphrodisiastes*, tels qu'on les a rencontrés en Béotie<sup>41</sup>.

### Conclusion

Les quelques attestations dont on dispose pour étudier les cultes d'Aphrodite en Phocide dessinent l'image de la protectrice de la sexualité et surtout de l'accomplissement dans le mariage (*Ἐπιτέλεια, Arma*), et attestent pour la première fois l'existence d'aphrodisiarques, féminines de surcroît. Delphes connaissait un culte singulier puisque la statue de la déesse était le lieu où des libations permettaient d'évoquer les morts.

## 2. La Locride Ozole

La majorité des habitants de la région étaient de rudes pasteurs; l'olivier et la vigne étaient les cultures principales<sup>42</sup>. La vie religieuse est assez mal connue; les vestiges archéologiques sont quasiment inexistants. Seuls les textes littéraires et épigraphiques peuvent être invoqués, mais les résultats obtenus n'offrent guère qu'un catalogue où apparaissent Zeus, Poséidon, Apollon, Dionysos, Asclépios, Athéna et surtout Artémis<sup>43</sup>. Quant à Aphrodite, son culte est attesté par Pausanias à Oianthéa, ville située sur le golfe de Corinthe, en face d'Aigira d'Achaïe. Le visiteur ne mentionne qu'un sanctuaire de la déesse, de même qu'un bois sacré de cyprès et de pins où se trouvaient un temple et une statue d'Artémis<sup>44</sup>. C'est tout ce que l'on connaît de la religion de cette « cité des fleurs »<sup>45</sup> et tout au plus peut-on supposer que les qualités d'Aphrodite comme divinité marine ont contribué à la vénération dont elle était l'objet dans une ville côtière.

<sup>41</sup> Cf. *supra*, p. 288-289.

<sup>42</sup> L. LERAT, *Les Locriens de l'ouest. I : Topographie et ruines*, Paris, 1952, p. 10.

<sup>43</sup> *Id.*, *Ibid.*, II : *Histoire, institutions, prosopographie*, p. 143-169.

<sup>44</sup> PAUS., X, 38, 9 : ἐν Οἰανθείᾳ δὲ Ἀφροδίτης τε ἱερὸν καὶ ὀλίγον ὑπὲρ τὴν πόλιν κυπαρίσσου τε ἀναμιξ καὶ τῆς πίτυός ἐστιν ἄλσος καὶ ναός τε Ἀρτέμιδος καὶ ἄγαλμα ἐν τῷ ἄλσει.

<sup>45</sup> L. LERAT, *op. cit.* (n. 42), I, p. 44.

À Naupacte<sup>46</sup> aussi, le Périégète témoigne de l'existence d'un culte à la déesse<sup>47</sup> :

Aphrodite reçoit des honneurs dans une grotte. Ils la prient pour diverses raisons, mais ce sont surtout les veuves qui demandent un mariage auprès de la déesse.

Directement après cette remarque, le visiteur évoque un sanctuaire d'Asclépios en ruines de son temps, mais fondé à partir d'Épidaure<sup>48</sup>. Ce sanctuaire rupestre a été retrouvé et identifié grâce à de nombreuses inscriptions actant des affranchissements par vente à l'Asclépios de Naupacte<sup>49</sup>. La juxtaposition des deux notices de Pausanias invite à penser que le sanctuaire du dieu médecin était voisin de la grotte d'Aphrodite, ce que confirme le contexte naturel puisque Asclépios était logé au flanc d'une colline rocheuse près d'une source très abondante, sur une terrasse entaillée dans le rocher. De surcroît, au sud de la colline s'étend un faubourg appelé Aphroditon ou χωρίον Ἀφροδίτης<sup>50</sup>. Cependant, il y a beaucoup de grottes dans les collines au nord-est de Naupacte et l'une d'entre elles peut avoir accueilli les fidèles de la déesse, mais l'identification ne semble pas possible<sup>51</sup>.

L'indication de la dévotion privilégiée des veuves fournit un renseignement intéressant pour préciser la nature du culte rupestre. La veuve est une femme qui a déjà vécu le mariage, et donc la sexualité; elle entend se remarier et prie Aphrodite dans ce but. Si la « beauté » est un des signes de la maturité sexuelle des adolescentes et donc l'une des conditions du mariage des filles, il est fort probable que le souci de plaire encore a pu pousser les veuves, forcément plus âgées, à requérir la bienveillance d'Aphrodite en vue d'une nouvelle expérience conjugale. Il y a donc tout lieu de penser que les prérogatives de la déesse en matière de sexualité et de mariage constituent le motif essentiel de la démarche des veuves. Les indications de Pausanias à propos de l'un des cultes d'Hermione analysés plus haut le prouvaient tout autant<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Naupacte ne fut annexée à l'Étolie qu'en 338 av. J.-C. Cf. Claudia ANTONETTI, *Les Éoliens. Image et religion*, Paris, 1990, p. 23.

<sup>47</sup> PAUS., X, 38, 12 : Ἀφροδίτη δὲ ἔχει μὲν ἐν σπηλαίῳ τιμὰς· εὐχονται δὲ καὶ ἄλλων εἴνεκα καὶ αἱ γυναῖκες μάλιστα αἱ χῆραι γάμον αἰτοῦσι παρὰ τῆς θεοῦ.

<sup>48</sup> PAUS., X, 38, 13.

<sup>49</sup> R. WEIL, *Das Asklepteion von Naupaktos*, in *MDAI(A)*, 4 (1879), p. 22-29; J.G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, IV, London, 1913, p. 470.

<sup>50</sup> L. LERAT, *op. cit.* (n. 42), I, p. 91, émet quelques doutes sur la relation entre le toponyme et le souvenir d'un sanctuaire d'Aphrodite.

<sup>51</sup> W.J. WOODHOUSE, *Aetolia. Its Geography, Topography, and Antiquities*, Oxford, 1897, p. 316.

<sup>52</sup> Cf. *supra*, p. 187-188.



Le sanctuaire d'Asclépios auprès duquel était peut-être localisée la grotte d'Aphrodite se trouve sur la route qui conduit de Naupacte à Eupalion. À Eupalion même fut retrouvée une seule inscription, une dédicace à Aphrodite par un certain Phidon. Cette modeste marque de dévotion atteste peut-être l'existence d'un culte<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> IG, IX<sup>2</sup>, 1, 3, 657 : Φείδων Ἀφροδίται. Cf. W.J. WOODHOUSE, *Aetolian Inscriptions*, in *JHS*, 13 (1892-1893), p. 348, n° 14.

## Deuxième partie

# *Aphrodite et l'île de Chypre*

Αἰδοίην χρυσοστέφανον καλὴν Ἀφροδίτην  
ἄσομαι, ἣ πάσης Κύπρου κρήδεμνα λέλογγεν...

*Je chanterai la belle Aphrodite à la couronne d'or,  
la déesse vénérée qui a pour apanage tous les  
hauts lieux de Chypre...*

*(Hymne ps.-hom. Aphrodite [II], 1-2).*



## Introduction

Dans la question complexe des origines d'Aphrodite, Chypre occupe une place privilégiée. Mais si la tradition hésiodique fait de l'île le lieu où la déesse formée au cœur des flots prend véritablement pied, la naissance « historique » d'Aphrodite ne peut épouser sans nuances la vision du mythe. Le jeu subtil et souvent insaisissable des influences culturelles et des syncrétismes religieux a marqué ce carrefour méditerranéen qu'était – et qu'est encore – l'île de Chypre d'une empreinte dont la richesse n'a d'égale que la complexité.

Entre les théories « occidentales », « indo-européennes » de l'origine d'Aphrodite et une perspective strictement orientale, Chypre offre l'avantage d'avoir fait se rencontrer des éléments culturels très divers depuis au moins le 2<sup>e</sup> millénaire avant J.-C., ce qui l'érige en « voie moyenne » privilégiée pour l'interprétation de la préhistoire d'Aphrodite<sup>1</sup>. Néanmoins, si la vraisemblance parle en faveur d'une cristallisation de la personnalité de l'Aphrodite des Grecs à Chypre, il est particulièrement malaisé de fonder clairement cette hypothèse sans reprendre de façon systématique l'ensemble du dossier des cultes chypriotes, qu'ils soient indigènes, proches-orientaux, grecs ou encore le résultat de contaminations diverses; une telle étude implique la prise en compte de tous les types de sources disponibles, tant littéraires qu'archéologiques, épigraphiques, iconographiques ou numismatiques, qui concernent Chypre et peuvent donc émaner de toutes les cultures qui ont eu un rapport avec l'île<sup>2</sup>.

La perspective de notre étude sera quelque peu différente car, quand bien même l'origine exacte d'Aphrodite serait assurée, il n'en reste pas moins que les différents points de vue des Grecs sur cette question, depuis l'époque archaïque jusqu'au début de notre ère, permettent tout autant – sinon plus – d'appréhender la conception et l'image qu'ils se faisaient de la divinité qu'ils nommaient Aphrodite, ce qui constitue la question centrale de ce travail. La question des origines de Dionysos est très significative à cet égard. En effet, on a longtemps cru que Dionysos était une divinité étrangère implantée à date récente dans le panthéon de la Grèce. Une telle origine permettait d'expliquer maints traits prétendument exotiques de sa personnalité et de son

---

<sup>1</sup> Cf. P. LÉVÊQUE, *La genèse d'Aphrodite à Chypre*, in *Mélanges Roland Fietier*, Besançon, 1984, p. 419-427; *ID.*, *Astarté s'embarque pour Cythère*, in *Hommage à Lucien Lerat*, II, Besançon, 1984, p. 451-460; Vinciane PIRENNE, *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, in *Studia Phœnicia V : Phœnicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Leuven, 1987, p. 145-147 et note 1. Je n'avais pas connaissance des deux articles de Pierre Lévêque pour la rédaction de cette communication.

<sup>2</sup> Cf. Jacqueline KARAGEORGHIS, *La grande déesse de Chypre et son culte*, Lyon, 1977, où elle étudie l'iconographie des statuettes féminines depuis le Chalcolithique jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. – Les siècles ultérieurs sont traités par A. HERMARY, *Divinités chypriotes*, I, in *RDAC* (1982), p. 167-173.

culte. La découverte de son nom sur des tablettes en Linéaire B a changé les données du problème<sup>3</sup>. Il n'en demeure pas moins que les Grecs attribuaient fréquemment à Dionysos la personnalité d'un étranger, relevant moins d'une genèse précise – largement insaisissable –, que de certains traits particuliers de sa personnalité et de son culte, peu réductibles *a priori* à l'image du dieu grec policé. Les forces mises en œuvre par le dieu, soulignées à suffisance par bon nombre de mythes de « refus » de soumission à son pouvoir, sont celles d'une nature sauvage, « ex-centrique », quelles que soient par ailleurs ses intégrations brillamment réussies dans le calendrier religieux d'une cité comme Athènes<sup>4</sup>.

C'est la volonté de cerner semblablement la personnalité d'Aphrodite qui justifie le détour par Chypre, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité que vise la première partie du travail. De l'antiquité à nos jours, en effet, les liens privilégiés entre la déesse et son île n'ont cessé d'alimenter l'imagination des poètes et les comptes rendus des voyageurs, quand ce ne fut pas, au début de notre ère, la colère des Pères de l'Église et des apologistes. C'est donc à l'étude de cette relation particulière qu'on va à présent s'attacher, sans renoncer, quand cela semblera raisonnable et révélateur, à interpréter certains résultats en termes d'origine.

## 1. Quand Aphrodite est *Cypris*

### 1.1. Homère

Lorsque la déesse entre en littérature dans l'épopée homérique, elle apparaît comme Διὸς θυγάτηρ<sup>5</sup>, Διὸς κόρη<sup>6</sup>, δῖ' Ἀφροδίτη<sup>7</sup>, χρυσή Ἀφροδίτη<sup>8</sup>, φιλομειδής Ἀφροδίτη<sup>9</sup>, mais l'*Iliade*, et plus précisément le chant V, substitue

<sup>3</sup> Monique GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968, p. 74-76; M.S. RUIPÉREZ, *The Mycenaean Name of Dionysos*, in A. HEUBECK, G. NEUMANN, *Res Mycenaee. Akten des VII. internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.-10. April 1981*, Göttingen, 1983, p. 408-412; L. GODART, Y. TZEDAKIS, *Les nouveaux textes en linéaire B de la Canée*, in *RFIC*, 119 (1991), p. 129-150; L. GODART, *Dionysos e la Creta micenea*, in *RAL*, 9, 2 (1991), p. 7-9.

<sup>4</sup> Dans l'immense bibliographie dionysiaque, épinglons quelques noms : W.F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1960<sup>3</sup> [1933], p. 70-74; H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951; G.A. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma, 1970, p. 13-46; M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente : la "xenia" dionisiaca*, Roma, 1970 (*Quaderni SMSR*, 6); M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 163-217; *ID.*, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986, p. 21-27.

<sup>5</sup> HOM., *Il.*, III, 374; V, 131, 312, 348, 820; XIV, 193, 224; XXI, 416; *Od.*, VIII, 308.

<sup>6</sup> HOM., *Il.*, XX, 105.

<sup>7</sup> HOM., *Il.*, II, 820; III, 389, 413; V, 370.

<sup>8</sup> HOM., *Il.*, III, 64; V, 427; XXII, 470; *Od.*, VIII, 337, 342.

<sup>9</sup> HOM., *Il.*, III, 424, IV, 10; V, 375; XIV, 211; XX, 40; *Od.*, VIII, 362.

également à ces épithètes un nom propre, Κύπρις<sup>10</sup>, faisant ainsi de la déesse « la Chypriote » par excellence.

Ainsi, au moment précis où le lien d'Aphrodite à l'île de Chypre est affirmé dans le nom même de la déesse, celle-ci s'inscrit dans un système de lignage conventionnel qui en fait la fille de Zeus; l'ambivalence de la tradition, dont le second volet apparaît dans la *Théogonie* d'Hésiode, est donc présente à date ancienne dans la littérature; cela donne à penser que la version « marine » de la naissance d'Aphrodite n'était probablement pas inconnue de l'aède, mais que les impératifs de son œuvre imposaient de soumettre une divinité aussi puissante à l'autorité de Zeus, dans le cadre d'un monde divin ordonné, familial, postérieur aux grands conflits cosmogoniques<sup>11</sup>. Pourquoi, cependant, Aphrodite n'est-elle Cypris, dans l'épopée homérique, qu'au chant V de l'*Iliade*?

À cinq reprises, le nom de Κύπρις est utilisé par le poète pour désigner Aphrodite. Quatre fois, la mention est en relation avec l'intervention de la déesse pour sauver son fils, Énée, des attaques de Diomède, le champion d'Athéna; l'Achéen la blesse au poignet, dévoilant sa vulnérabilité. Enfin, Cypris apparaît au cœur des plaintes d'Héra devant les ravages que cause l'intervention meurtrière d'Arès dans les rangs achéens, ce dont ne manquent pas de se réjouir Apollon et Aphrodite :

- V, 330 ἐμμεμαώς. ὁ δὲ Κύπριν ἐπώχετο νηλεῖ χαλκῶ  
 V, 422 ἢ μάλα δὴ τινα Κύπριν Ἀχαιϊάδων ἀνιείσα  
 V, 458 Κύπριδα μὲν πρῶτον σχεδὸν οὐτάσε χεῖρ' ἐπὶ καρπῶ (= V, 883)  
 V, 760 τέρπονται Κύπρις τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων.

Le nom de Cypris est indépendant de toute épithète, dont le système complexe est cependant si important pour nommer les personnages dans l'épopée et dont la déesse est largement pourvue quand elle s'appelle Ἀφροδίτη<sup>12</sup>. De surcroît, les deux formes d'accusatif, Κύπριν et Κύπριδα sont métriquement équivalentes. Il est donc tentant de déduire de ces constats le caractère relativement récent de son emploi dans l'épopée. On peut également invoquer l'absence de formule traditionnelle qui intègre ce nom particulier d'Aphrodite – même s'il est entouré d'expressions formulaires<sup>13</sup>.

L'intervention de la déesse contre Diomède afin de sauver Énée rappelle à bien des égards le secours qu'elle accorde à Pâris au chant III, lorsqu'elle

<sup>10</sup> HOM., *Il.*, V, 330, 422, 458, 760, 883. – U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die Glaube der Hellenen*, I (1931), p. 95, soulignait déjà qu'il s'agissait d'un substantif à part entière et non d'une épithète.

<sup>11</sup> Cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Conception et manifestations du sacré dans l'Hymne homérique à Aphrodite*, in *Kernos*, 2 (1989), p. 187-197.

<sup>12</sup> Cf. Deborah D. BOEDEKER, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974, p. 19-20.

<sup>13</sup> *Ibid.*

soustrait le prince troyen à la rage de Ménélas<sup>14</sup>. Néanmoins, le « miracle » qu'elle accomplit en faisant disparaître Pâris à la vue des combattants relève proprement de la sphère divine, alors que son élan tout maternel de protection envers Énée la livre à découvert aux coups du Grec « semblable aux dieux » et révèle une déesse trop humaine. Piètre combattante, c'est ainsi qu'apparaît Aphrodite lorsque le poète la désigne sous le nom de Κύπρις. La convergence du caractère unique de cette humiliation et de la localisation précise dans l'épopée du nom de Κύπρις n'est sans doute pas fortuite et demande une explication, tout hypothétique soit-elle.

Protectrice des Troyens, Aphrodite trouve en Diomède le champion d'Athéna, la déesse guerrière des Achéens, mais aussi une des divinités poliades du monde grec. Or, le seul lieu qui reçoit ce type de protection de la part d'Aphrodite est précisément l'île de Chypre, aux marges de la civilisation grecque, près de ce monde oriental dont les Troyens, dans l'épopée, sont en quelque sorte les représentants. Il est tentant d'interpréter l'emploi homérique du nom de « Chypriote » pour désigner Aphrodite comme une superbe ironie du poète qui oppose ainsi la déesse guerrière des Grecs à une Aphrodite dont les qualités « chypriotes » sont occultées dans les faits racontés, mais indirectement évoquées par son nom<sup>15</sup>. La remarque finale de Zeus prend dès lors un relief insoupçonné : la principale déesse de Chypre, la puissante Aphrodite, n'est admise au panthéon des Grecs que dans ses attributions de protectrice du mariage et des relations amoureuses<sup>16</sup>.

## 1.2. Hésiode et les traditions orientales

Avec Hésiode, la naissance de la déesse sort des normes d'une génération naturelle<sup>17</sup> : elle émerge d'une « humeur » composée de l'écume de la mer et de la semence provenant du sexe d'Ouranos, tranché par Cronos et jeté dans les flots. Inséré dans le récit de la lutte pour le pouvoir qui oppose les deux premières générations de dieux, cet épisode fait d'Aphrodite une divinité ancienne, issue de la séparation des deux entités primordiales que sont le Ciel

<sup>14</sup> HOM., *Il.*, III, 369-382.

<sup>15</sup> B. DEFORGE, *Le commencement est un dieu*, Paris, 1990, p. 130, semble avoir eu une intuition de ce reflet guerrier *a contrario* d'Aphrodite au chant V.

<sup>16</sup> Il n'est peut-être pas fortuit qu'Aphrodite assume à Chypre un aspect maternel peu représenté en Grèce continentale, cf. J. RUDHARDT, *Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d'Aphrodite*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975, p. 133. – Je tiens à remercier M. Paul Wathelet dont les conseils m'ont été précieux. Il n'exclut pas la possibilité que l'aède soit ici redevable d'une autre tradition poétique, malheureusement inaccessible.

<sup>17</sup> On a pu rapprocher cette naissance de celle d'Athéna, cf. Christine LECLERC, *Le mythe hésiodique entre le silence et les mots*, in *RHR*, 194 (1978), p. 3-22.

et la Terre<sup>18</sup>. Sa naissance affirme clairement la puissance des forces de l'amour et de la génération, qui se distinguent désormais des accouplements indifférenciés des origines<sup>19</sup>. Ses prérogatives lui sont imparties « dès le commencement ».

Il convient de se pencher, ne fût-ce qu'un instant, sur les hypothèses qui tentent d'éclairer les sources de la *Théogonie* d'Hésiode, car trop souvent des ressemblances qui ne sont qu'analogies prétendent expliquer sans nuance l'origine des épisodes de l'œuvre. Or il est clair que la naissance d'Aphrodite, notamment, y est profondément originale par rapport aux mythes orientaux de succession divine.

C'est au début de ce siècle que furent mises au jour les tablettes des archives royales hittites de Hattusa consignnant des textes mythologiques en deux compositions principales<sup>20</sup> : ce qu'on a appelé une « théogonie » à défaut de disposer du titre hittite, mettant en scène le dieu Koumarbi, et le « Chant d'Oullikoumi ». Très vite, il s'avéra que cette version hittite, datable entre 1400 et 1200 avant notre ère, reflétait un original hurrite remontant sans doute au XV<sup>e</sup> siècle. La théogonie retrace les démêlés des quatre souverains primordiaux : Alalou, Anou, Koumarbi et le dieu de l'orage, Teshoub en hurrite. Alalou est ainsi détrôné par Anou, que combat ensuite Koumarbi qui le jette bas du ciel et avale sa virilité. Le sexe ingéré donne naissance à trois divinités : Teshoub, le dieu de l'orage, et deux autres, le fleuve Tigre et le dieu Tashmishou, que Koumarbi avait crachés sur la Terre<sup>21</sup>. Les modalités de la prise de pouvoir par Teshoub se perdent dans les lacunes des tablettes, mais le *Chant d'Oullikoumi* retrace les épisodes ultérieurs qui opposent Teshoub, le souverain aidé par sa sœur Ishtar, à Koumarbi soutenu par Oullikoumi, un rocher monstrueux qui menace l'équilibre du monde<sup>22</sup>.

Les ressemblances de ce récit – dont les antécédents babyloniens ont été soulignés<sup>23</sup> – avec la *Théogonie* d'Hésiode sont indiscutables et l'on a pu rapprocher Anou d'Ouranos, Koumarbi de Cronos, et Zeus de Teshoub. Il n'en

<sup>18</sup> Sur la récurrence de ce thème dans les différentes mythologies, cf. M.L. WEST, *Hesiod Theogony*, Oxford, 1966, p. 211-212.

<sup>19</sup> Cf. J. RUDHARDT, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986, p. 16-17 et *passim*.

<sup>20</sup> H.G. GÜTERBOCK, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths : Oriental Fore-runners of Hesiod*, in *AJA*, 52 (1948), p. 123-134; P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, p. 1-53; M. VIEYRA, *Les textes hittites*, in R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER, M. VIEYRA (éds), *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, 1970 (*Le trésor spirituel de l'humanité*), p. 462-554; P. LÉVEQUE, *Astarté s'embarque pour Cythère*, *art. cit.* (n. 1), p. 452; B. DEFORGE, *op. cit.* (n. 15), p. 131-139.

<sup>21</sup> M. VIEYRA, *art. cit.* (n. 20), p. 520-522; 544-546.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 546-554.

<sup>23</sup> H.G. GÜTERBOCK, *art. cit.* (n. 20), p. 132. – Plaidant pour la diversité des sources envisageables, on verra F. SOLMSEN, *The Two Near Eastern Sources of Hesiod*, in *Hermes*, 117 (1989), p. 413-422; W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution*, Harvard, 1992 [or. all. 1984], p. 119-121.



reste pas moins que le premier des dieux, Alalou, est sans correspondant – à moins d'invoquer certaines traces d'une tradition qui fait d'Océanos l'ancêtre d'Ouranos<sup>24</sup> – et que la castration d'Anou, si elle est porteuse de vie, ne fait pas naître une divinité que l'on pourrait rapprocher d'Aphrodite<sup>25</sup>. Dès lors, tout en ne négligeant pas les antécédents hourrites de l'œuvre d'Hésiode, on doit constater sa profonde originalité, dont la naissance d'Aphrodite semble être un exemple.

La mutilation d'Ouranos par Cronos est indissolublement liée au mythe de succession divine et constitue une variante originale du thème cosmogonique de la séparation du ciel et de la terre. La Terre, qui gémit de ne pouvoir laisser venir au jour ses enfants, crée le métal dont elle fait une grande serpe qu'elle confie à Cronos placé en embuscade pour mutiler Ouranos<sup>26</sup>...

Et le Grand Ciel vint, amenant la nuit, et, enveloppant Terre, tout enflammé de désir, le voilà qui s'approche et s'épand en tout sens. Mais le fils, de son poste, étendit la main gauche, tandis que, de la droite, il saisissait l'énorme, la longue serpe aux dents aiguës; et, brusquement, il faucha les bourses de son père, pour les jeter ensuite, au hasard, derrière lui. Ce ne fut pas pourtant un vain débris qui lors s'enfuit de sa main. Des éclaboussures sanglantes en avaient jailli; Terre les reçut toutes, et, avec le cours des années, elle en fit naître les puissantes Érinyes, et les grands géants aux armes étincelantes, qui tiennent en leurs mains de longues javelines, et les Nymphes aussi qu'on nomme Méliennes, sur la terre infinie. Quant aux bourses, à peine les eut-il tranchées avec l'acier et jetées de la terre dans la mer aux flux sans repos, qu'elles furent emportées au large, longtemps; et, tout autour, une blanche écume sortait du membre divin. De cette écume une fille se forma, qui toucha d'abord à Cythère la divine, d'où elle s'en fut ensuite à Chypre qu'entourent les flots; et c'est là que prit terre la belle et vénérée déesse qui faisait autour d'elle, sous ses pieds légers, croître le gazon et que les dieux, aussi bien que les hommes appellent Aphrodite [déesse née de l'écume, et aussi Cythérée au front couronné], pour s'être formée d'une écume, ou encore Cythérée, pour avoir abordé à Cythère. [Ou Cyprogénie, pour être née à Chypre battue des flots, ou encore Philommédée, pour être sortie des bourses.] Amour et le beau Désir, sans tarder, lui firent cortège, dès qu'elle fut née et se fut mise en route vers les dieux. Et, du commencement, son privilège à elle, le lot qui est le sien, aussi

<sup>24</sup> J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Bern, 1971, p. 97-101; *ID.*, *Sur le mythe de succession des règnes divins*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975, p. 143.

<sup>25</sup> P. LÉVEQUE, *Astarté s'embarque pour Cythère*, *art. cit.* (n. 1), p. 452, souligne que le Tigre, qui est du genre féminin dans la théogonie orientale, peut être invoqué comme « élément de fécondité » et que l'homologue habituelle d'Aphrodite, c'est-à-dire Ishtar, est sœur de Teshoub, ce qui nous éloigne manifestement de la tradition hésiodique. De plus, M. VIEYRA, *art. cit.* (n. 20), p. 541 considère le fleuve Tigre comme un dieu et non une déesse.

<sup>26</sup> HÉS., *Théog.*, 160-175.

bien parmi les hommes, que parmi les Immortels, ce sont les babils de fillettes, les sourires, les piperies; c'est le plaisir suave, la tendresse et la douceur<sup>27</sup>.

La naissance d'Aphrodite résulte donc d'un acte violent et s'accompagne de la venue au jour de puissances redoutables, car si la déesse émerge de la semence d'Ouranos recueillie par la mer, les Érinyes, les Géants et les Nymphes méliennes naissent du sang du dieu, recueilli par la terre. La mutilation réalise ainsi deux fécondations différentes, par lesquelles les forces de démesure sont du côté du sang divin et les forces de l'amour et de la procréation, du côté sexuel<sup>28</sup>.

Dans l'immédiat, cet épisode retiendra notre attention en tant que reflet de l'image de la déesse liée à Chypre. Or, dès qu'elle s'est formée, Aphrodite touche d'abord Cythère, puis aborde à Chypre « où ses pieds légers font

<sup>27</sup> HÉS., *Théog.*, 176-206 (trad. P. Mazon) :

Ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ  
 ἰμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καὶ ῥ' ἐτανύσθη  
 πάντῃ· ὃ δ' ἐκ λοχεοῖο πάϊς ὠρέξατο χειρὶ  
 σκαίῃ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην  
 180 μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μῆδεα πατρὸς  
 ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι  
 ἐξοπίσω· τὰ μὲν οὐ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός·  
 ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματοέσσαι,  
 πάσας δέξατο Γαίᾳ· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν  
 185 γείνατ' Ἐρινύς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,  
 τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,  
 Νύμφας θ' ὡς Μελίᾳς καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαίαν.  
 Μῆδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι  
 κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,  
 190 ὡς φέρετ' ἄμ πέλαιος πουλὺν χρόνον· ἀμφὶ δὲ λευκὸς  
 ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὠρνυτο, τῷ δ' ἐνὶ κούρῃ  
 ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισιν ζαθέοισιν  
 ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον·  
 ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη  
 195 ποσσὶν ὑπὸ ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν δ' Ἀφροδίτην  
 [ἀφρογενέα τε θεὸν καὶ εὐστέφανον Κυθέρειαν]  
 κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνδρες, οὐνεκ' ἐν ἀφρῷ  
 θρέφθη, ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις.  
 [Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο πολυκλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ·  
 200 ἠδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.]  
 Τῇ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς  
 γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούσῃ·  
 Ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε  
 205 μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,  
 παρθενίους τ' ὀάρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε  
 τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μελιχίην τε.

<sup>28</sup> Je me démarque ainsi de l'interprétation de P. LÉVÊQUE, *Astarté s'embarque pour Cythère*, art. cit. (n. 1), p. 455, qui unit les Nymphes à Aphrodite du côté des « forces de promotion et de reproduction »; ce ne sont pas, en effet, n'importe quelles nymphes : elles sont liées aux frênes qui, dans le mythe des races, sont à l'origine de la race de Bronze, c'est-à-dire celle des guerriers de la démesure : *Travaux et Jours*, 143-145.

pousser le gazon». Si les références topographiques ne sont pas rares dans la *Théogonie* telle que nous la connaissons, il en va autrement des toponymes, peu nombreux, surtout à ce stade de la formation du cosmos où Ciel et Terre viennent seulement d'être séparés par l'intervention mutilante de Cronos<sup>29</sup>. Or l'ensemble du passage s'articule autour de diverses explications étymologiques ayant pour but de justifier les différents noms et épithètes de la déesse. Vu le contexte, on suivra M.L. West contre P. Mazon en maintenant les vers 199 et 200, car la naissance à Chypre, au vers 193, de même que la tonalité des vers à l'entour, présupposent l'explication d'une épithète liée à l'île<sup>30</sup>. Il faut néanmoins souligner que ce n'est pas le nom de Κύπρις qui apparaît dans la *Théogonie*, mais celui de Κυπρογενής<sup>31</sup>. Dès sa naissance, Aphrodite est donc intimement liée à des lieux précis. Les seuls parallèles à de telles références, avant que n'intervienne la description des unions fécondes entre dieux et mortels<sup>32</sup>, une fois Zeus installé au pouvoir, sont le refuge de Zeus en Crète<sup>33</sup> et la querelle de Mékôné<sup>34</sup>. Aphrodite semble donc bien la seule divinité géographiquement définie dès son émergence. Dès lors, quel que soit l'arrière-plan historique de la notation, la liaison est immédiate et dénote le sentiment d'une origine précise. En outre, si l'on voit dans l'épiphanie végétale de la déesse davantage qu'une manifestation éphémère, c'est sa naissance qui fait de Chypre le lieu riant et fécond tel qu'il apparaissait aux Anciens<sup>35</sup>.

Aphrodite est fille du ciel et de la terre, et l'insularité de sa patrie s'inscrit dans la logique du mythe qui lui confère un pouvoir procréateur sur l'ensemble des composants du cosmos. Si l'on met en relation ces considérations internes au poème avec les affinités incontestables que présentent le schéma de l'œuvre hésiodique et le mythe de succession divine hourrite, l'éventualité d'une origine chypriote du thème de la naissance marine d'Aphrodite prend une nouvelle consistance. Elle offre en outre une explica-

<sup>29</sup> C'est le lieu de signaler qu'une tradition rapportée par STRABON, XIV, 7 (C653-654) voulait que les artisans de la serpe de Cronos aient été les Telchines, qui les premiers travaillèrent le fer et passèrent de Crète à Chypre, puis à Rhodes. PAUSANIAS, IX, 19, 1, situe leur patrie uniquement à Chypre. Quant à CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 16, il signale que les Dactyles idéens Kelmis et Damnameneus trouvèrent les premiers le fer à Chypre.

<sup>30</sup> M.L. WEST, *op. cit.* (n. 18), p. 224.

<sup>31</sup> Un fragment d'HÉSIODE atteste cependant l'utilisation de l'épithète dans son œuvre : fr. 124 Merkelbach-West. – Sur les occurrences des diverses épithètes dans la littérature, cf. C.F.H. BRUCHMANN, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig, 1893, p. 59-65.

<sup>32</sup> HÉS., *Théog.*, 965-1022. – Les seuls toponymes précis concernent essentiellement les Muses, qui sont en relation avec le temps du poète (1-8), de même qu'Héraclès et ses travaux : Géryon à Érythée (289-294); l'hydre de Lerne (313-315); le lion de Némée (327-331); l'épithète Θηβαγενέος attribuée au héros (530).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 477.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 536.

<sup>35</sup> L'île de Cythère est très différente à cet égard, cf. *supra*, p. 226.

tion satisfaisante aux deux interrogations suivantes : d'une part, comment, dans le mythe hourrite où la castration du dieu souverain est un des moteurs du récit, s'est insérée la naissance de la déesse, directement liée à cette mutilation et, d'autre part, pourquoi Aphrodite est-elle la seule déesse géographiquement déterminée dès l'origine du monde ?

Néanmoins, en dépit du caractère séduisant de l'hypothèse de l'origine chypriote du thème<sup>36</sup>, il faut en souligner la fragilité car bien des maillons de cette chaîne de transmission font totalement défaut. Il conviendra de chercher dans les traditions locales des éléments éventuellement concordants.

On retrouve, tout au long de la tradition littéraire postérieure à Homère et à Hésiode qui évoque la naissance d'Aphrodite, les deux filiations, parfois curieusement mêlées. Ainsi Théocrite interpelle-t-il la déesse comme Κύπρι Διωναία<sup>37</sup>, de même que Denys le Périégète<sup>38</sup> et les *Argonautiques orphiques*<sup>39</sup> font de Chypre le lieu de prédilection de l'Aphrodite Διωναίη. À plusieurs reprises, Cypris, Cyrogénie est dite fille de Zeus, ce qui fait également référence aux deux versions<sup>40</sup>.

Κύπρις est incontestablement le nom de la déesse le plus largement attesté dans la littérature, outre le nom même d'Ἀφροδίτη<sup>41</sup>. Les explications étymologiques des Anciens jouent tant sur les relations de la déesse et de l'île que sur les significations prétendues du mot. Ainsi les scholies du chant V de l'*Iliade*, où apparaît l'épithète, avancent-elles divers types d'explication. Tantôt Aphrodite est Cypris parce qu'elle représente la démesure barbare<sup>42</sup>, tantôt Κύπρις serait une syncope de κύπορις, « celle qui rend enceinte »<sup>43</sup>. De plus, le scholiaste tente de démontrer, en soulignant la rareté des références toponymiques dans l'épopée, que Cypris ne peut avoir de relation avec le

<sup>36</sup> Notamment énoncée par J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 143.

<sup>37</sup> THÉOCRITE, XV, 105-107; il en fait aussi la fille de Dioné, née à Chypre : XVII, 34-37.

<sup>38</sup> V. 508-509 : Κύπρος δ'εἰς ἀγὰς Παμφυλίου ἔνδοθι κόλπου / κλύζετ', ἐπήρατον ἄστου Διωναίης Ἀφροδίτης.

<sup>39</sup> V. 1227-1232.

<sup>40</sup> EUR., fr. 388, 1-5 Nauck<sup>2</sup> (p. 79); BION, XIV, 1-2; JEAN LE LYDIEN, *Des Mois*, IV, 64.

<sup>41</sup> K. HADJIOANNOU a commodément rassemblé tous les passages de la littérature grecque qui concernent Chypre, parmi lesquels quelque 140 occurrences concernent Κύπρις : *Ἡ ἀρχαία Κύπρος. Β' Μυθολογίαν καὶ Θρησκευίαν, Γεωγραφίαν καὶ Γεωλογίαν*, Nicosia, 1973, p. 77-143. Je n'ai pu consulter P.W. WALLACE, A.G. ORPHANIDES, *Sources for the History of Cyprus, I : Greek and Latin Texts to the third Century A.D.*, New York, 1990, que m'a aimablement signalé Antoine Hermary.

<sup>42</sup> Schol. II., V, 330 Erbse (II [1971], p. 54) : Κύπριν] οἱ μὲν τὴν ἐπιθυμίαν, οἱ δὲ τὴν βαρβαρικὴν ἀφροσύνην αὐτὴν εἶναι λέγουσιν. Ce commentaire joue à la fois sur les rapports établis entre Ἀφροδίτη et ἀφροσύνη, et sur le lien que Κύπρις ténècle avec l'île de Chypre, considérée en l'occurrence comme un foyer de barbarie.

<sup>43</sup> Schol. II., V, 422 Dindorf (II [1877], p. 252-253) : ... ἔστιν γοῦν κατὰ συγκοπὴν εἰρημένον κύπορις, ἢ τὸ κύειν πορίζουσα... On trouve des considérations similaires dans l'*Etymologicum Magnum*, s.v. Κύπρις (Gaisdorf, 546, 17).

nom de Chypre. Reprenant son argumentation *a contrario*, soulignons combien le lien entre Aphrodite et l'île de Chypre – que marque incontestablement le nom, quelles que soient les savantes spéculations d'auteurs tardifs<sup>44</sup> – est particulier et affirmé dans l'emploi d'un substantif qui se substitue purement et simplement à celui d'Ἀφροδίτη<sup>45</sup>. Plutôt que de voir dans la généalogie de la *Théogonie* une incompréhension d'Hésiode, il convient bien plus de considérer les occurrences homériques de Κύπρις comme le reflet d'une tradition qu'Hésiode rapporte plus ou moins fidèlement.

## 2. La place de Chypre dans l'imaginaire grec

Au-delà des constats que l'on vient de faire, Aphrodite, dans la tradition ultérieure, est Cypris parce qu'intimement liée à l'île de Chypre. Il n'est dès lors pas inutile d'étudier l'image de l'île telle que des Grecs des époques archaïque et classique se la représentaient; l'image d'une région est, en effet, souvent révélatrice de la perception des divinités censées en être originaires<sup>46</sup>.

L'île de Chypre n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Iliade*, au chant XI, lorsque l'aède décrit l'armement d'Agamemnon et notamment «la cuirasse que Cinyras lui a donnée naguère en présent d'hospitalité»<sup>47</sup>. Située aux marges du monde grec, Chypre n'a pas de représentant dans le contingent grec parti pour Troie, mais la nouvelle de l'expédition est parvenue aux oreilles de Cinyras – dont le texte ne précise pas la dignité – qui «pour lui plaire, avait offert ce présent au roi». Hormis la description minutieuse de cette somptueuse pièce d'armement, rien n'est précisé des circonstances de la rencontre.

L'*Odyssée* fait figurer Chypre parmi les étapes de la navigation de retour de Ménélas, à côté de l'Égypte, de la Phénicie, de l'Éthiopie<sup>48</sup>. Ulysse lui-même, devant le prétendant Antinoos, invente les péripéties d'un voyage imaginaire qui l'aurait conduit en Égypte pour finir comme esclave de «Dmétor, fils d'Iasos, dont la puissance était grande sur Chypre»<sup>49</sup>. Ce Dmétor n'est pas connu ailleurs, et les scholiastes d'Homère ont essayé tant bien que mal d'expliquer les différences entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*, en faisant de Dmétor

<sup>44</sup> L'épithète Παφή est traitée de pareille façon et devient un dérivé de παραπαίσκω, synonyme de παραπατάω, «tromper, séduire» : *Etym. Magnum*, s.v. Παφή (Gaisdorf, 656, 39).

<sup>45</sup> Contrairement, comme le souligne la scholie, aux emplois ponctuels et circonstanciés d'épithètes toponymiques qualifiant d'autres dieux.

<sup>46</sup> Ainsi, par exemple, la patrie thrace d'Arès en dit-elle très long sur la perception de ce dieu : Ileana CHIRASSI COLOMBO, *The Role of Thrace in Greek Religion*, in *Thracia*, II : *Primum Congressus Studiorum Thracicorum*, Sofia, 1974, p. 71-80. Cf. aussi S. RIBICHINI, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma, 1981, p. 66-68.

<sup>47</sup> HOM., *Il.*, XI, 16-28. Cf. Margherita GIUFFRIDA, *Cipro nei poemi omerici*, in *Seia*, 2 (1985), p. 15-39, dont la perspective est différente puisqu'elle cherche à déterminer la situation historique que refléterait le texte.

<sup>48</sup> HOM., *Od.*, IV, 83.

<sup>49</sup> HOM., *Od.*, XVII, 442-444. Cf. M. GIUFFRIDA, *art. cit.* (n. 47), p. 34-39.

le successeur de Cinyras, ou en soulignant la coexistence de diverses royautes dans l'île. L'œuvre homérique n'a donc pas fourni beaucoup d'indications sur Chypre, qui se trouve en position relativement marginale, au même titre que l'Égypte et la Phénicie, confins orientaux de la Méditerranée.

Parmi les témoignages ultérieurs – hormis les mentions de la position stratégique de l'île dans des récits de nature historique –, plusieurs attestations retiennent l'attention.

La pluralité ethnique de la population de l'île est clairement établie par Hérodote qui rapporte que, enrôlés dans l'armée de Xerxès, les Chypriotes ont livré cent cinquante navires aux Mèdes (...); «leur peuple se compose d'éléments venus de divers pays : Salamine et Athènes, l'Arcadie, Cythnos, la Phénicie et l'Éthiopie, selon les Chypriotes eux-mêmes»<sup>50</sup>. Cythnos, l'une des Cyclades, était un des lieux d'exil des Dryopes<sup>51</sup> chassés par Héraclès de leur patrie thessalienne. On peut rapprocher cette notation d'un passage de Diodore de Sicile affirmant que certains Dryopes se rendirent à Chypre où ils s'établirent en se fondant aux indigènes<sup>52</sup>. Les gens de Cythnos évoqués par Hérodote sont donc vraisemblablement les Dryopes en question. Cette peuplade, antérieure à la venue des Doriens en Grèce, possède toutes les caractéristiques d'un statut intermédiaire entre grécité et barbarie; son nom même évoque le chêne, symbole des origines de l'humanité puisque, selon certaines traditions, l'homme descendait «du chêne et du rocher»<sup>53</sup>. Les affinités de l'éponyme Dryops avec l'Arcadie – que cite également Hérodote – apparaissent dans la généalogie transmise par Aristote qui en fait le fils d'Arcas<sup>54</sup>. Or l'Arcadie était conçue comme une sorte de conservatoire de la Grèce<sup>55</sup>, ce qui inscrit les composantes grecques de la population chypriote décrite par Hérodote parmi les plus anciennes peuplades continentales, aux côtés de Salamine et d'Athènes. Nous reviendrons plus loin sur les traditions légendaires de la fondation des villes de Chypre par des héros grecs au lendemain de la Guerre de Troie, mais constatons d'emblée que les Grecs ressentaient le caractère mixte de la population insulaire<sup>56</sup>, à la fois grecque et

<sup>50</sup> HDT., VII, 90.

<sup>51</sup> HDT., VIII, 46.

<sup>52</sup> DIOD. SIC., IV, 37, 2 : οἱ δ' εἰς Κύπρον τὴν νῆσον πλεύσαντες καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἀναμιχθέντες ἐνταῦθα κατώκησαν.

<sup>53</sup> Cf. Denise FOURGOUS, *Les Dryopes : peuple sauvage ou divtn ?*, in *Métis*, 4 (1989), p. 5-32.

<sup>54</sup> ARISTOTE, fr. 488 Gigon (*Aristoteles Opera*, III, Berlin, 1987, p. 625), cité par STRABON, VIII, 6, 13 (C373).

<sup>55</sup> Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 15-40.

<sup>56</sup> PS.-SCYLAX, *Periplus*, 103 (*GGM*, I, p. 77-78) : « en face de la Cilicie se trouve une île, Chypre, et en voici les cités : la Salamine grecque, Karpasia, Kéryneia, Lapethis des Phéniciens, Soloi, Marion la grecque, Amathonte (ses habitants sont autochtones); et les habitants de la Mésogée sont des Barbares » : cf. C. BAURAIN, *Réflexions sur les origines de la ville d'après les sources littéraires*, in *Testimonia d'Amathonte*, op. cit. (n. 136), p. 113-115.

«barbare». L'ambiguïté est présente tout au long de la tradition et est fondamentale pour appréhender l'image d'Aphrodite.

Sur un autre plan, Euripide fournit matière à réflexion. Dans les *Bacchantes*, les sectatrices de Dionysos manifestent leur détresse de ne pouvoir célébrer librement le culte de leur dieu et souhaitent ardemment être ailleurs : à Chypre, l'île d'Aphrodite, en Égypte, où coule le Nil, ou encore dans la région de Piérie, où s'élève l'Olympe<sup>57</sup>. Outre l'éloignement de ces divers endroits par rapport à Thèbes, dont le souverain s'oppose au dieu de la vigne, les raisons de ces choix ne sont pas innocentes; Chypre apparaît, sous l'égide de sa déesse, comme un lieu où les Charites et Pothos dispensent leurs bienfaits en toute liberté, comme une sorte de paradis où les hommages en l'honneur de Dionysos s'inscrivent dans un décor approprié; l'Égypte, originellement divine, et l'Olympe, siège des dieux, complètent l'éventail des possibilités de refuge aux marges du monde de la vie civilisée qui refuse Dionysos. Chypre est donc conçue comme un lieu fertile<sup>58</sup>, doux à vivre<sup>59</sup>, aux marges d'une Grèce qui s'en dessine une image variable, soulignant tantôt son hellénisme, tantôt les ambiguïtés inhérentes à sa position de carrefour. Un passage des *Suppliantes* d'Eschyle, tant par sa signification propre que par les commentaires qu'il a suscités, évoque également cette question. Lorsque les filles de Danaos arrivent à Argos afin de se placer sous la protection du roi Pélasgos, elles revendiquent leur ascendance argienne, ce qui plonge le souverain dans une certaine perplexité au regard du type ethnique de ses interlocutrices<sup>60</sup> :

Votre langage, étrangères, semble incroyable à mes oreilles : d'où vous viendrait telle origine? Ce sont les Libyennes que vous rappelez, bien plutôt que les Argiennes. Le Nil encore pourrait nourrir plantes pareilles. Le type chypriote que, comme dans un moule, frappent les mâles au sein des femmes, ressemble également au vôtre. J'ai ouï parler aussi d'Indiennes nomades, qui chevauchent des chameaux sur des selles à dossier à travers les régions qui avoisinent l'Éthiopie. Ou des Amazones, vierges carnassières ! voilà peut-être encore pour qui je vous prendrais, si vous aviez des arcs. Mais instruisez-moi :

<sup>57</sup> EUR., *Bacch.*, 402-416. Cf. E.R. DODDS, *Euripides Bacchae*, Oxford, 1944, p. 117-120. – O. MASSON, *Euripide Bacchantes 402-408 et le fleuve de Paphos*, in *REG*, 103 (1990), p. 355-369, refuse la transformation du Πάφον des manuscrits en Φάρον, ce qui supprime la référence à l'Égypte, mais ne change rien à notre propos.

<sup>58</sup> Cf. entre bien d'autres, HDT., V, 31.

<sup>59</sup> La richesse mythique de Cinyras participe de cette logique : PIND., *Ném.*, VIII, 30-31.

<sup>60</sup> ESCH., *Suppl.*, 277-290 (trad. P. Mazon) : "Ἀπιστα μυθεῖσθε, ὦ ξένοι, κλύειν ἐμοί, / ὅπως τόδ' ὑμῖν ἐστὶν Ἀργεῖον γένος· / Λιβυστικαῖς γὰρ μᾶλλον ἐμπερέστεραι / γυναιξὶν ἐστε κούδαμῶς ἐγχωρίαίς· / καὶ Νεῖλος ἂν θρέψει τοιοῦτον φυτόν· / Κύπριος χαρακτήρ τ' ἐν γυναικείοις τύποις / εἰκῶς πέπληκται τεκτόνων πρὸς ἀρσένων· / Ἰνδοῦς τ' ἀκούω νομάδας ἰπποβάμοσιν / εἶναι καμήλοις ἀστραβιζούσας, χθόνα / παρ' Αἰθιοπῶν ἀστυγειτονουμένας· / καὶ τὰς ἀνάνδρους κρεοβόρους Ἀμαζόνας, / εἰ τοξοτευχεῖς ἦτε, κάρτ' ἂν ἤκασα / ὑμᾶς. Διδαχθεῖς <δ'> ἂν τόδ' εἰδείην πλέον, / ὅπως γένεθλον σπέρμα τ' Ἀργεῖον τὸ σόν.

que je comprenne mieux comment votre origine, votre sang peuvent être argiens.

Les vers 282 et 283, qui parlent de Chypre, ont été suspectés par H. Friis Johansen<sup>61</sup> tant sur base d'arguments formels que sur des questions de fond; si l'on peut souscrire au premier type de considérations<sup>62</sup>, les secondes se fondent sur une approche trop partielle des critères ethniques mis en œuvre quand les Grecs parlent de Chypre. D'après l'auteur, l'insertion de Chypre parmi des types humains aussi « exotiques » que les Libyennes, les Indiennes, les Égyptiennes, ou aussi « mythiques » que les Amazones, est inacceptable compte tenu de la prédominance de l'élément grec au sein de la population de l'île; à le lire, Chypre serait mentionnée de façon répétée chez Homère et par les poètes antérieurs au V<sup>e</sup> siècle – on a vu ce qu'il en était –, et aucune référence ne permettrait de pencher en faveur des Grecs ou des Barbares; sans faire partie à proprement parler de la Grèce, Chypre serait un lieu quasi grec où les références grecques s'appliquent largement<sup>63</sup>. Or c'est précisément l'ambiguïté de la position de l'île qui permet à Pélasgos d'en faire la patrie supposée des Danaïdes, puisque ces femmes revendiquent une ascendance argienne dont elles ne portent pas de traces manifestes. De plus, l'absence d'un contingent chypriote aux côtés des Achéens dans l'épopée incite à penser que Chypre n'était pas conçue comme une terre grecque dans les références au temps mythique de la Guerre de Troie, et *a fortiori* au temps de l'intrigue des *Suppliants*<sup>64</sup>. N'oublions pas, enfin, que l'île combattait dans l'armée de Xerxès au temps, historique celui-là, des Guerres Médiques<sup>65</sup>.

En somme, la grécité de l'île était suffisamment affirmée pour permettre toutes les assimilations, mais Chypre était suffisamment éloignée du continent pour autoriser toutes les extrapolations et toutes les abstractions au départ d'une réalité complexe<sup>66</sup>. L'ambiguïté se retrouve dans la langue puisque, si le dialecte était grec, il se signalait par de nombreux archaïsmes et par le main-

<sup>61</sup> H. FRIIS JOHANSEN, E.W. WHITTLE, *Aeschylus. The Suppliants*, II, 1980, p. 223-226.

<sup>62</sup> A.H. SOMMERSTEIN, *Notes on Aeschylus' Suppliants*, in *BICS*, 24 (1977), p. 69-71, propose de restituer : εἰκόσ χαρακτήρ τ' ἐν γυναικείοις τύποις / Κυπρίοις πέπληκται τεκτόνων πρός ἀρσένων.

<sup>63</sup> C.E. HADJISTEPHANOU, Κύπριος Χαρακτήρ in *Aeschylus 'Supplikes' 282-283*, in *Hermes*, 118 (1990), p. 282-291, a lui aussi tenté d'expliquer ces deux vers problématiques dans le souci évident de repousser l'assimilation qu'Eschyle aurait effectuée entre les Chypriotes et les « non-Grecs ». Il substitue ainsi καὶ πρός au κύπρις du manuscrit, jadis corrigé en Κύπριος. La bibliographie antérieure s'y trouve commodément rassemblée.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Cf. *supra*, p. 319.

<sup>66</sup> Sur Chypre comme lieu abstrait, cf. Alessandra LIENHARD, *L'Évagoras d'Isocrate*, in *Chypre des origines au moyen âge*, op. cit. (n. 16), p. 96-99.



tien, jusqu'en pleine période hellénistique, d'un système de notation syllabique hérité d'un autre âge<sup>67</sup>.

C'est dans le domaine religieux que s'est exprimée avec le plus de constance et d'abondance l'image polymorphe de l'île telle que se la représentaient les Grecs. Dans le cas d'Aphrodite, la complexité de la vision de l'île qui la vit naître est à même d'intégrer maints traits de sa riche personnalité.

### 3. Les traditions grecques sur les grands lieux du culte de la déesse à Chypre

#### 3.1. Introduction

L'objectif principal de cette analyse est d'évaluer la perception que les Grecs pouvaient avoir des principaux sanctuaires chypriotes d'Aphrodite avec, brièvement, une appréciation de la pertinence de leurs conceptions grâce à la confrontation de ce que l'archéologie et l'épigraphie permettent d'affirmer. Il ne s'agit donc nullement de fournir une étude exhaustive du culte de la déesse dans ses nombreux sanctuaires chypriotes.

Pour chacun des sanctuaires envisagés, on abordera les traditions de leur origine, de même que les aspects cultuels plus ou moins bien connus selon les cas. La chronologie des sources invoquées servira de fil conducteur et, même si l'accent sera mis sur les sources grecques, les apports latins fourniront quelque lumière dans certains cas.

#### 3.2. Paphos

L'*Odyssée* offre l'attestation la plus ancienne d'un sanctuaire chypriote d'Aphrodite. Au chant VIII, Démodocos chante à la cour phéacienne du roi Alkinoos les amours adultères d'Arès et d'Aphrodite; les amants découverts par Héphestos, le mari jaloux, et ridiculisés devant les dieux assemblés s'enfuient chacun dans la région qui plaît à son cœur : la Thrace pour lui et Paphos de Chypre pour elle<sup>68</sup>.

Elle se rendit à Chypre l'Aphrodite qui aime les sourires, à Paphos, là où sont le témenos et l'autel embaumés; là les Charites la baignèrent et la frottèrent d'une huile immortelle qui luit sur la peau des dieux toujours vivants, puis la vêtirent d'une robe charmante, merveille pour les yeux.

<sup>67</sup> Sur les raisons historiques de ce maintien, cf. C. BAURAIN, *L'écriture à Chypre*, in *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur, 1991, p. 416-424.

<sup>68</sup> HOM., *Od.*, VIII, 266-369, surtout 360-366 :  
 ἡ δ' ἄρα Κύπρον ἵκανε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη,  
 ἐς Πάφον, ἐνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις·  
 ἐνθα δέ μιν Χάριτες λούσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ  
 ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔοντας,  
 ἀμφὶ δὲ εἴματα ἔσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ιδέσθαι.

De même, dans le grand *Hymne pseudo-homérique à Aphrodite*, c'est à Paphos que la déesse se prépare à séduire Anchise<sup>69</sup> :

Elle s'en fut à Chypre, pénétra dans son temple odorant, à Paphos (elle y a un témenos et un autel odorant). Sitôt entrée, elle en poussa les portes éclatantes : là les Charites la baignèrent et la frottèrent d'une huile immortelle qui luit sur la peau des dieux toujours vivants, c'est pour son voile divin que cette huile était parfumée. Après avoir mis autour de son corps tous ses plus beaux vêtements, parée d'or, Aphrodite qui aime les sourires quitta l'odorante Chypre pour s'élancer vers Troie...

Les deux passages sont étroitement solidaires, qui décrivent la toilette de la déesse dans son sanctuaire de prédilection. Τέμενος et βωμός sont les seuls détails évoquant l'apparence du lieu saint, hormis les θύρας φαεινάς que la déesse referme derrière elle. Les évocations olfactives sont nombreuses, surtout dans l'*Hymne* qui juxtapose les parfums de l'autel, ceux de l'huile pour les soins et ceux de l'île entière; or les parfums de Chypre étaient réputés et un papyrus égyptien, dont la rédaction remonte à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, atteste l'exportation, depuis Chypre, de différentes huiles qui pourraient être des cosmétiques<sup>70</sup>. La liaison de Chypre et de ce type de production atteste encore l'intimité de la déesse et du lieu de sa naissance : déesse de l'amour et de tous les charmes qui servent ses desseins, Aphrodite se confond, dans l'imaginaire grec, avec tous les enivrants des senteurs exotiques<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> *Hymne ps.-hom. Aphr.*, 58-66 (trad. d'après J. Humbert) :

Ἐς Κύπρον δ' ἔλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν,  
 ἐς Πάφον (ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης).  
 "Ἐνθ' ἢ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαεινάς·  
 ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ  
 ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔόντας,  
 ἀμβροσίῳ ἔανῶ, τό ῥά οἱ τεθυωμένον ἦεν.  
 Ἔσσαμένη δ' εὖ πάντα περὶ χροῖ εἴματα καλά,  
 χρυσῶ κοσμηθεῖσα φιλομειδῆς Ἀφροδίτη  
 σεύατ' ἐπὶ Τροίην προλιποῦσ' εὐώδεα Κύπρον...

Suivant la proposition d'A. HURST, *L'huile d'Aphrodite*, in *ZAnt*, 26 (1976), p. 23-25, j'ai conservé, au v. 63, la leçon ἔανῶ (voile) des manuscrits, plutôt que la correction ἔδανῶ (agréable, doux) généralement adoptée. L'usage de tremper les vêtements dans l'huile parfumée est en effet attestée par les tablettes en Linéaire B. Cf. aussi HOM., *Il.*, XIV, 172 : la toilette d'Héra.

<sup>70</sup> C. BAURAIN, *Kinyras. La fin de l'âge du Bronze à Chypre et la tradition antique*, in *BCH*, 104 (1981), p. 303, n. 135. – Un fragment d'ALCMAN (26, v. 71 Calame, p. 74) évoque « la grâce de Cinyras... » qui « habite sa chevelure de jeune fille », Cinyras personnifiant en l'occurrence l'île de Chypre. C. CALAME traduit dès lors : « la grâce d'un parfum de Chypre... »; pour une restitution différente du vers, qui ne modifie pas la présente analyse, voir L. GUERRINI, *Un balsamo ciprio in Alcmane (fr. 26. 71-72 Calame)*, in *Prometheus*, 17 (1991), p. 204-212. Cf. B. GRILLET, *Les femmes et les fards dans l'antiquité*, Lyon, 1975, p. 92.

<sup>71</sup> La punition que la déesse inflige aux Lemniennes sacrilèges prend la forme d'une odeur repoussante. Cf. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], p. 164-165; 173-175.

### 3.2.1. Les traditions des origines dans la littérature

#### 3.2.1.1. Hérodote

D'après Hérodote, le sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* à Chypre tire son origine de celui d'Ascalon, « comme l'affirment les Chypriotes eux-mêmes »<sup>72</sup>. Pausanias, reprenant bien des siècles plus tard cet itinéraire de l'arrivée d'Aphrodite *Ourania* en Grèce, localise explicitement le ἱερόν chypriote à Paphos<sup>73</sup>, ce qui donne à penser que le sanctuaire mentionné par Hérodote est également le τέμενος de l'*Odyssee*<sup>74</sup>. Néanmoins, contrairement à l'historien, Pausanias n'établit pas de filiation entre Ascalon et Chypre, même si son témoignage met l'accent sur la communauté de culte. Malgré certaines tentatives pour rapporter le culte paphien à l'influence phénicienne<sup>75</sup>, il est aujourd'hui difficile, au vu des témoignages archéologiques, d'adopter sans nuances la reconstitution d'Hérodote, même s'il faut reconnaître l'existence d'influences orientales sur le sanctuaire. On croira volontiers que l'historien, pour affirmer l'origine d'une Aphrodite dont il trouvait une manifestation à Ascalon, a procédé par recoupement avec ses données sur la composante phénicienne de la population chypriote<sup>76</sup>, qui reconnaissait en l'Aphrodite de Paphos sa déesse Astarté<sup>77</sup>.

Outre la mention des Phéniciens chez Hérodote, trois candidats nommément désignés dans les sources conservées se disputent le privilège d'avoir fondé le sanctuaire de Paphos : Cinyras, Agapénor et Aerias.

<sup>72</sup> HDT., I, 105, 2-3 : "Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱερόν (scil. celui d'Ascalon), ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱερόν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱερόν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοινικέες εἰσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες. Cf. *supra*, p. 217-218.

<sup>73</sup> PAUS., I, 14, 7. Cf. *supra*, p. 218.

<sup>74</sup> On a conservé trois fragments associant intimement Chypre et Paphos : SAPPHO, fr. 35 Voigt (p. 62 : STRABON, I, 2, 33 [C40]), ALCMAN, fr. 121 Calame (p. 130-131 : STRABON, VIII, 3, 8 [C340]), ESCH., fr. 463 Nauck<sup>2</sup> (p. 127 : STRABON, *ibid.*). Malheureusement, l'absence de tout contexte interdit d'affirmer qu'il devait s'agir d'Aphrodite, sauf peut-être dans le cas de Sappho.

<sup>75</sup> Par ex. G. BUNNENS, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruxelles-Rome, 1979, p. 354-357, qui fait de Cinyras un Phénicien. Sur les caractères indigènes du personnage, cf. C. BAURAIN, *Kinyras...*, art. cit. (n. 70).

<sup>76</sup> HDT., VII, 90.

<sup>77</sup> Sur les mentions locales de l'« Astarté de Paphos », cf. O. MASSON, M. SZNYCER, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Paris, 1972, p. 81-86; *ID.*, *Deux inscriptions phéniciennes de Kouklia*, in O. MASSON, T.B. MITFORD, *Les inscriptions syllabiques de Kouklia-Paphos*, Konstanz, 1986, p. 109-111. – Sur de maigres traces d'une présence phénicienne à Paphos, cf. S. RIBICHINI, *L'aruspicina fenicio-punica e la divinazione a Pafos*, in *UF*, 21 (1989), p. 307-317, surtout p. 312, n. 31.

### 3.2.1.2. Cinyras

Cinyras, connu d'Homère<sup>78</sup>, apparaît chez Pindare en relation avec Aphrodite dont il est le prêtre favori<sup>79</sup>. À ce stade, aucune localisation précise n'est fournie par le poète qui souligne ailleurs<sup>80</sup> la grande richesse du Chypriote. Les scholies, en lui attribuant un certain Eurymédon et une nymphe Paphia comme parents, laissent néanmoins penser que ce « roi des Chypriotes » était plus précisément le souverain de Paphos<sup>81</sup>. Même si les liens de Cinyras et d'Aphrodite sont privilégiés depuis Pindare, il faut attendre la *Bibliothèque* du Ps.-Apollodore pour trouver une affirmation claire de la fondation de Paphos par Cinyras<sup>82</sup>. Cette tradition est également reprise par Tacite qui précise que Cinyras fonda également le temple, comme nous le verrons plus loin.

### 3.2.1.3. Agapénor

Une autre tradition, dont on trouve la trace la plus élaborée chez Pausanias<sup>83</sup>, met en scène Agapénor, le roi des Arcadiens chez Homère<sup>84</sup> :

Agapénor, fils d'Ancée, fils de Lycurgue, reçut la royauté après Echémon et mena les Arcadiens à Troie. Après la prise d'Ilion, la tempête qui frappa les Grecs lors de leur navigation de retour au foyer mena Agapénor et la flotte des

<sup>78</sup> HOM., *Il.*, XI, 16-28. Cf. *supra*, p. 318. – Sur Cinyras, l'étude fondamentale est celle de C. BAURAIN, *Kinyras...*, art. cit. (n. 70). On se reportera également à S. RIBICHINI, *Kinyras di Cipro*, in *Religioni e Civiltà. Scritti in Memoria di Angelo Brelich*, Roma, 1982, p. 479-500, et Éveline LOUCAS-DURIE, *Kinyras et la sacralisation de la fonction technique à Chypre*, in *Métis*, 4 (1989), p. 117-127.

<sup>79</sup> PIND., *Pyth.*, II, 27-31. Cf. H. PARRY, *Hieron and Ares, Kinyras and Aphrodite. Pindar's Second Pythian*, in *CEA*, 14 (1982), p. 25-32 (*Mélanges Gareau*).

<sup>80</sup> PIND., *Ném.*, VIII, 28-35.

<sup>81</sup> C. BAURAIN, *Kinyras...*, art. cit. (n. 70), p. 288, a minutieusement analysé toutes les sources concernant Cinyras pour conclure, notamment, à une « cristallisation tardive des Kinyrades à Paphos », Chypre étant, dans les plus anciens témoignages, le lieu générique de sa localisation.

<sup>82</sup> [APOLLOD.], *Bibl.*, III, 14, 3 : οὗτος ἐν Κύπρῳ παραγενόμενος σὺν λαῶ, ἔκτισε Πάφον. – Pour répondre à la question de savoir si Cinyras est un personnage historique devenu quasi symbolique ou un emblème auquel le temps donna une consistance, C. BAURAIN, *Kinyras...*, art. cit. (n. 70), p. 306-308, distingue « deux phénomènes Kinyras : l'un véhiculant un substrat indubitablement historique – 'Ce Kinyras que l'Antiquité admira' –, l'autre issu du premier, proposant une figure au contour nettement plus religieux, issue d'un rééquilibrage des composantes culturelles chypriotes une fois révolue l'époque des grandes migrations ». – Nous verrons que cette analyse se révélera lourde de conséquence dans l'interprétation des conclusions modernes sur ces « migrations ».

<sup>83</sup> PAUS., VIII, 5, 2-3 : Ἀγαπήνωρ δὲ ὁ Ἀγκαίου τοῦ Λυκούργου μετὰ Ἐχεμον βασιλεύσας ἐς Τροίαν ἠγήσατο Ἀρκάσιν. Ἰλίου δὲ ἀλώσεως ὁ τοῖς Ἕλλησι κατὰ τὸν πλοῦν τὸν οἰκάδε ἐπιγενόμενος χειμῶν Ἀγαπήνωρα καὶ τὸ Ἀρκάδων ναυτικὸν κατήνεγκεν ἐς Κύπρον, καὶ Πάφου τε Ἀγαπήνωρ ἐγένετο οἰκιστὴς καὶ τῆς Ἀφροδίτης κατεσκευάσατο ἐν Παλαιπάφῳ τὸ ἱερόν· τέως δὲ ἡ θεὸς παρὰ Κυπρίων τιμὰς εἶχεν ἐν Γολγοῖς καλουμένῳ χωρίῳ.

<sup>84</sup> HOM., *Il.*, II, 603-614.

Arcadiens à Chypre, et Agapénor devint le fondateur de Paphos et il construisit le sanctuaire d'Aphrodite à Palaipaphos<sup>85</sup>; jusque-là, la déesse recevait les honneurs des Chypriotes en un lieu appelé Golgoi.

L'attestation la plus ancienne d'une présence arcadienne à Chypre apparaissait dans l'évaluation des composantes ethniques de la population de l'île effectuée par Hérodote<sup>86</sup>. Donc, au V<sup>e</sup> siècle, certains Chypriotes d'origine grecque étaient expressément rattachés à la région centrale du Péloponnèse, sans qu'il soit fait mention d'Agapénor. Dès cette époque, de surcroît, les parentés linguistiques entre les dialectes arcadien et chypriote étaient reconnues, ce qui ne doit pas être négligé dans l'estimation de la valeur des traditions<sup>87</sup>; nous y reviendrons.

Agapénor et Chypre apparaissent également dans l'*Alexandra* de Lycophron qui développe, sous une forme contournée et obscure, la longue prophétie de Cassandre au moment où son frère Pâris s'embarque pour la Grèce. Parmi les Grecs vainqueurs de Troie sur le chemin du retour, il en est cinq qui aboutissent à Chypre<sup>88</sup>. Aucun d'eux n'est désigné par son nom, mais les contextes, et surtout les scholies, permettent d'identifier Teucros, fils de Télamon<sup>89</sup>, Agapénor, fils d'Ancée<sup>90</sup>, Acamas, fils de Thésée<sup>91</sup>, Cépheus, un Achaïen, et Praxandros, un Laconien<sup>92</sup>. Les cités fondées par ces Grecs n'apparaissent que dans les commentaires. Ce sont donc les scholies qui font d'Agapénor le fondateur de Paphos, alors que le texte de Lycophron soulignait simplement son ascendance arcadienne, ses activités minières dans l'île au cuivre et les malheurs de son père tué par le sanglier de Calydon.

<sup>85</sup> Il importe de préciser que l'utilisation du toponyme « Paphos » dans les textes postérieurs à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère prête à confusion; en effet, le site de l'ancestrale Paphos a été délaissé, à cette date, au profit d'un établissement nouveau, situé à une quinzaine de kilomètres plus à l'ouest et baptisé Nea Paphos. Dès ce moment, le site de l'ancienne Paphos avec son célèbre sanctuaire fut appelé Palaipaphos pour éviter les confusions. Malheureusement, les auteurs utilisent fréquemment le nom de Paphos, sans toujours préciser de quel endroit ils parlent. Dans le cas présent, Pausanias a manifestement suivi une source qui usait du toponyme ancien (Paphos) pour désigner la fondation d'Agapénor, tout en adoptant la nouvelle forme du toponyme (Palaipaphos) pour situer le sanctuaire.

<sup>86</sup> HDT., VII, 90. Cf. *supra*, p. 319.

<sup>87</sup> Mary E. VOYATZIS, *Arcadia and Cyprus : Aspects of their Interrelationship between the Twelfth and Eighth Centuries B.C.*, in *RDAC* (1985), p. 161; C. BAURAIN, *L'écriture...*, art. cit. (n. 67), p. 408.

<sup>88</sup> LYC., *Alex.*, 446-448 : Οἱ πέντε δὲ Σφήκειαν εἰς Κεραστίαν / καὶ Σάτρακον βλώξαντες Ὑλάτου τε γῆν, / Μορφῶ παροικήσουσι τὴν Ζηρινθίαν. « Les cinq arrivés dans l'île montagneuse de Sphécie, à Satraque, sur la terre d'Hylatès, habiteront près de Morpho, la déesse de Zérinthe » (trad. F.D. Dehèque, 1853).

<sup>89</sup> *Ibid.*, 450-478.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 479-493.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 494-504.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 586-591.

Tant en ce qui concerne le texte lui-même que les scholies, cet intermède chypriote parmi les *Nostoi* prophétisés par Cassandre se fonde sur deux sources au moins, Ératosthène et Philostéphanos de Cyrène<sup>93</sup>. La description des activités minières d'Agapénor semble être due notamment à Ératosthène; en effet, lorsque Strabon évoquera la richesse minière de l'île de Chypre, il se référera explicitement au géographe de Cyrène<sup>94</sup>, que l'on peut deviner également derrière l'assertion de Strabon qui fait d'Agapénor le fondateur de Paphos<sup>95</sup>. Dans cette hypothèse, la plus ancienne mention conservée de la fondation de Paphos par Agapénor remonterait à Ératosthène, au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et il est malheureusement impossible de prétendre que cette tradition puisait à la source des *Nostoi* de l'épopée<sup>96</sup> plutôt qu'à celle de l'érudition alexandrine<sup>97</sup>. Par voie de conséquence, il est délicat d'évaluer son degré d'ancienneté.

Deux extraits de la description de l'Arcadie par Pausanias ont cependant souvent servi d'argument pour étayer le caractère vénérable de la légende. Le premier suit immédiatement le passage sur l'origine de Paphos et de son sanctuaire cité ci-dessus<sup>98</sup> :

χρόνω δὲ ὕστερον Λαοδίκη γεγονυῖα ἀπὸ Ἀγαπήνορος ἔπεμψεν ἐς Τεγέαν τῇ Ἀθηνᾶ τῇ Ἀλέα πέπλον· τὸ δὲ ἐπὶ τῷ ἀναθήματι ἐπίγραμμα καὶ αὐτῆς Λαοδίκης ἅμα ἐδήλου τὸ γένος·

Λαοδίκης ὄδε πέπλος· ἔῃ δ' ἀνέθηκεν Ἀθηνᾶ  
πατρίδ' ἐς εὐρύχορον Κύπρου ἀπὸ ζαθείας.

Plus tard dans le temps, Laodicé, une descendante d'Agapénor, envoya à Tégée un péplos pour Athéna Aléa, et l'épigramme de la consécration montrait également l'ascendance de cette Laodicé :

Voici le péplos de Laodicé : elle le dédia à son Athéna,  
dans sa vaste patrie depuis Chypre la divine.

<sup>93</sup> P.M. FRASER, *Lycophron on Cyprus*, in *RDAC* (1979), p. 328-343.

<sup>94</sup> STRABON, XIV, 6, 5 (C684).

<sup>95</sup> STRABON, XIV, 6, 3 (C683) : il évoque d'abord Palaipaphos avec son mouillage et son ancien sanctuaire d'Aphrodite, avant de parler de Paphos (*scil.* Nea Paphos), de son port et de ses sanctuaires bien construits. C'est à Paphos que se rapporte la tradition de fondation par Agapénor : *supra*, n. 85, mêmes remarques qu'à propos de Pausanias. Cf. K. SPYRIDAKI, 'Ο Στράβων καὶ ἡ Κύπρος, in *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, 19 (1955), p. 1-21.

<sup>96</sup> C'est l'hypothèse d'E. GJERSTAD, *The Colonization of Cyprus in Greek Legend*, in *Opuscula Archaeologica*, 3 (1944), p. 112.

<sup>97</sup> P.M. FRASER, *art. cit.* (n. 93), p. 341. – Le Péplos d'ARISTOTE reprend une pseudo-épigramme funéraire d'Agapénor (*Anth. Lyrica*, 30 Hiller-Crusius, p. 368) : Ἀρχὸς ὄδ' ἐκ Τεγέης Ἀγαπήνωρ, Ἀγκαίου υἱὸς / κεῖθ' ἔμει Παφίων πελοφόρων βασιλεύς. «Voici Agapénor, fils d'Ancée, le souverain originaire de Tégée; c'est le roi des Paphiens porteurs de boucliers légers qui repose ici».

<sup>98</sup> PAUS., VIII, 5, 3.

Plus loin dans sa description de Tégée, Pausanias reparle de Laodicé<sup>99</sup> :

Ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἐν Τεγέα καὶ Κόρης ναός, ἃς ἐπονομάζουσι Καρποφόρους, πλησίον δὲ Ἀφροδίτης καλουμένης Παφίας· ἰδρύσατο αὐτὴν Λαοδίκη, γεγονυῖα μὲν, ὡς καὶ πρότερον ἐδήλωσα, ἀπὸ Ἀγαπήνορος ὃς ἐς Τροίαν ἠγήσατο Ἀρκάσιν, οἰκοῦσα δὲ ἐν Πάφῳ.

Il y a également à Tégée un temple de Déméter et Coré qu'ils appellent *Karpophoroi*, et tout près celui d'Aphrodite appelée *Paphia*. Laodicé a élevé [la statue de] la déesse; c'est la descendante – comme je l'ai déjà montré précédemment – d'Agapénor qui mena les Arcadiens à Troie et elle habita à Paphos.

À l'époque où Pausanias visite l'Arcadie, et Tégée en particulier, il existe une tradition locale qui relie la région à l'île de Chypre par l'intermédiaire d'Agapénor, le fondateur supposé de Paphos. La référence au péplos de Laodicé et le sanctuaire d'Aphrodite *Paphia* sont censés offrir au visiteur sceptique les preuves irréfutables de l'historicité du récit. Or J. Roy a brillamment montré qu'il convenait d'utiliser avec circonspection le témoignage de Pausanias dans l'approche de ces événements censés s'être déroulés bien des siècles auparavant<sup>100</sup>. En effet, le Périégète cite l'épigramme de Laodicé dans sa présentation des généalogies mythiques de l'Arcadie, et il ne l'évoque plus lors de sa visite du sanctuaire d'Athéna *Aléa* où le péplos est censé se trouver. De surcroît, l'emploi de l'imparfait dans l'introduction à la citation du distique élégiaque (ἐδήλου) ne parle pas en faveur d'une « autopsie » mais bien d'une référence livresque consultée par Pausanias, ou d'une tradition recueillie sur place<sup>101</sup>. Quant à l'épigramme proprement dite, sa forme n'autorise pas une datation antérieure au début du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et donne même la préférence à une rédaction hellénistique<sup>102</sup>; il faut en outre remarquer que ni Agapénor ni Paphos n'apparaissent dans l'épigramme qui, dès lors, ne prouve nullement, comme Pausanias l'affirme, que Laodicé est bien une descendante d'Agapénor. E. Gjerstad avait jadis supposé que l'épigramme devait être un faux destiné à authentifier un vieil ex-voto conservé à Tégée<sup>103</sup>. Néanmoins, un faux réalisé dans le but d'une reconstruction historique aurait sans doute présenté tous les éléments propres à atteindre cet objectif et n'aurait pas manqué de nommer clairement Agapénor et Paphos. Il est donc vraisemblable

<sup>99</sup> PAUS., VIII, 53, 7.

<sup>100</sup> J. ROY, *Pausanias, VIII, 5, 2-3 and VIII, 53, 7: Laodice Descendant of Agapenor; Tegea and Cyprus*, in *AC*, 56 (1987), p. 192-200.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 197. Sur l'emploi de l'épithète εὐρύχορον pour qualifier Tégée, cf. p. 196-197, n. 9.

<sup>103</sup> E. GJERSTAD, *art. cit.* (n. 96), p. 111. Ce savant fait erronément de Laodicé la fille d'Agapénor.

que l'ex-voto était authentique, datait de l'époque hellénistique – ou au plus tôt de l'époque classique – et avait été consacré par une femme de Tégée installée dans l'île de Chypre<sup>104</sup>. Lorsque de nombreuses parentés furent reconnues entre le dialecte arcadien et le parler de Chypre, l'origine incontestablement péloponnésienne des Grecs installés dans l'île depuis la fin de l'âge du Bronze s'est cristallisée autour de l'Arcadie pour s'incarner dans la personne d'Agapénor. Le roi de Tégée est alors devenu le fondateur de Paphos, qui avait vainement tenté de regagner sa patrie au retour de la Guerre de Troie. Nous percevons l'aboutissement de ce processus à l'époque hellénistique.

En ce qui concerne le temple d'Aphrodite *Paphia* évoqué par Pausanias, le pronom αὐτήν qui constitue le complément d'objet du verbe ἱδρύσατο fait davantage penser à la consécration d'une statue qu'à la fondation d'un sanctuaire<sup>105</sup>. Si les hypothèses sur « l'historicité récente » de Laodicé sont acceptées, on peut supposer qu'elle a honoré dans sa cité d'origine la déesse principale de sa patrie d'adoption<sup>106</sup>. Il est probable que, même si le culte d'une Aphrodite en ce lieu est peut-être ancien<sup>107</sup>, l'épithète *Paphia* n'est pas antérieure à cette consécration<sup>108</sup>.

En somme, c'est en tant qu'ancienne capitale de l'Arcadie<sup>109</sup> que Tégée a accueilli concrètement la tradition de l'établissement de l'Arcadien Agapénor à Chypre<sup>110</sup>, tradition qui s'est cristallisée autour des démarches pieuses d'une compatriote ayant également émigré dans l'île à une époque récente. Il n'en reste pas moins qu'une telle reconstruction présuppose le sentiment de liens anciens entre les deux régions et, pour l'étude du culte d'Aphrodite, il est intéressant de constater que la déesse était si intimement « gréco-chypriote » qu'un Grec pouvait devenir le fondateur du plus important sanctuaire de l'île.

D'un point de vue archéologique, certaines trouvailles effectuées à Tégée et dans les environs attestent une influence chypriote sur certaines productions datables de la fin de l'âge du Bronze et la présence de certaines exportations depuis l'île jusqu'en Arcadie<sup>111</sup>. Néanmoins, même si des liens ont dû exister entre les deux régions à date ancienne et si les affirmations de Pausanias peuvent constituer la reconstruction récente du souvenir de ces

<sup>104</sup> J. ROY, *art. cit.* (n. 100), p. 198.

<sup>105</sup> Ce n'est pas le moindre des mérites de J. ROY, *ibid.*, p. 194-195, d'avoir mis cet élément en lumière.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Cf. *supra*, p. 271-272.

<sup>108</sup> J. ROY, *art. cit.* (n. 100), p. 195, estime qu'il est difficile d'évaluer l'ancienneté de l'épithète. – Sur l'antériorité du culte par rapport à l'épithète, cf. E. GJERSTAD, *art. cit.* (n. 96), p. 111.

<sup>109</sup> PAUS., VIII, 5, 4 : la capitale a été transférée de Tégée à Trapezonte.

<sup>110</sup> Les témoignages antérieurs à Pausanias ne parlent que de l'Arcadie, sans évoquer Tégée en particulier.

<sup>111</sup> M.E. VOYATZIS, *art. cit.* (n. 87), p. 158-162.



relations, il est très délicat d'user de son témoignage pour affirmer que, quinze siècles auparavant, des Arcadiens se sont établis sur le site de Palaipaphos<sup>112</sup>.

### 3.2.1.4. Aerias

À deux reprises dans son œuvre, Tacite évoque la fondation du *templum Paphiae Veneris*. Dans les *Histoires*, Titus, le futur empereur revenant d'Orient, passe à Paphos<sup>113</sup> dont le sanctuaire était « célèbre parmi les indigènes et les étrangers ». Annonçant une digression, l'historien enchaîne<sup>114</sup> :

Le fondateur du temple fut le roi Aerias, selon une antique tradition, mais certains rapportent que c'est là le nom de la déesse elle-même. Une opinion plus récente veut que le temple ait été consacré par Cinyras et que la déesse elle-même, née de la mer, ait abordé en ce lieu<sup>115</sup>...

<sup>112</sup> Les découvertes archéologiques à Chypre ces dernières années ont alimenté les tentatives de reconstitution historique visant à décrire les différentes phases de réoccupation de l'île après la chute brutale et inexplicquée du royaume d'Alashiya dans la tourmente qui frappa la Méditerranée orientale à la fin du 2<sup>e</sup> millénaire. Les légendes de fondation des cités chypriotes par des Grecs, du type Teucros, Agapénor, etc., ont fréquemment été invoquées pour étayer l'affirmation d'une « colonisation achéenne » à cette époque. Il n'entre pas dans mon propos de détailler les différents aspects de cette question. Soulignons simplement que la plus grande prudence doit être adoptée dans l'interprétation des découvertes matérielles à la lumière de traditions littéraires souvent largement postérieures. Cf. entre beaucoup d'autres : G. HILL, « The Greek Colonization », in *A History of Cyprus*, I, Cambridge, 1940, p. 82-94; E. GJERSTAD, *art. cit.* (n. 96); H.W. CATLING, *The Achaean Settlement of Cyprus*, in *Acts of the Intern. Archaeological Symposium "The Mycenaean in Eastern Mediterranean"* (Nicosia, 1972), Nicosia, 1973, p. 34-39; K. NICOLAOU, *The First Mycenaean in Cyprus*, *ibid.*, p. 51-61; K. SPYRIDAKI, *The Mycenaean in Cyprus*, *ibid.*, p. 62-67; F.G. MAIER, *Evidence for Mycenaean Settlement at Old Paphos*, *ibid.*, p. 68-78; V. KARAGEORGHIS, *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, London, 1982, p. 118-119; M. FORTIN, *Fondation de villes grecques à Chypre*, in *Mélanges Lebel*, Québec, 1980, p. 25-44; *ID.*, *Nouvelles découvertes relatives aux légendes de fondation de villes grecques à Chypre à la fin de l'âge du Bronze*, in *EMC*, 28 (1984), p. 133-146; F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos. History and Archaeology*, Nicosia, 1984, p. 50-117; F.G. MAIER, *Kinyras and Agapenor*, in *Acts of the Intern. Archaeological Symposium "Cyprus between the Orient and the Occident"* (Nicosia, 1985), Nicosia, 1986, p. 311-318 (et la discussion très révélatrice des différents points de vue aux p. 318-320); C. BAURAIN, *Passé légendaire, archéologie et réalité historique : l'hellénisation de Chypre*, in *Annales(ESC)*, 44 (1989), p. 463-477.

<sup>113</sup> SUÉTONE, *Titus*, 5, mentionne sans entrer dans les détails l'escale de Titus à Paphos où il reçoit un oracle lui permettant d'espérer l'empire.

<sup>114</sup> TACITE, *Histoires*, II, 3, 1 (trad. J. Hellegouarc'h) : *Conditorem templi regem Aeriam uetus memoria, quidam ipsius deae nomen id perhibent. Fama recentior tradit a Cinyra sacratum templum deamque ipsam conceptam mari huc adpulsam.*

<sup>115</sup> Il importe de souligner qu'Hésiode fait simplement aborder la déesse à Chypre et qu'il faut attendre le témoignage de POMPONIIUS MELA, II, 7, 102 (1<sup>er</sup> s. ap. J.-C.), pour que le lieu de sa naissance soit précisé : *Paphos et, quo primum ex mari Venerem egressam incolae affirmant, Palaepaphos*, « Paphos et Palaipaphos, là où Vénus sortit pour la première fois de la mer, comme l'affirment les habitants ». – Fondée sur une manifestation naturelle de la mer, une explication ingénieuse de la tradition de la naissance de la déesse à Paphos a été avancée par J.L. MYRES, *Aphrodite Anadyomene*, in *ABSA*, 41 (1940-1945), p. 99. Dans des conditions climatiques précises – vent sud-ouest violent en hiver –, la rencontre des vagues qui roulent vers la plage de galets fait

Dans les *Annales*, c'est à propos du maintien du droit d'asile dans les grands sanctuaires de l'Empire (en 22 après J.-C.) que le sanctuaire de Paphos réapparaît. En effet, les envoyés reçus par le Sénat doivent argumenter en fonction de l'ancienneté du lieu sacré ou de privilèges jadis accordés par Rome<sup>116</sup> :

Puis vinrent les habitants de Chypre qui parlèrent de trois temples bâtis, le plus ancien à Vénus Paphia par Aerias, le deuxième à Vénus Amathousia par Amathus, fils d'Aerias, et le troisième à Jupiter Salaminien par Teucer fuyant la colère de son père Télamon.

Ce roi Aerias n'est pas connu ailleurs. Sur base de l'affirmation qu'il s'agirait du nom de la déesse, certains y ont vu une référence à la localisation de l'autel en plein air<sup>117</sup>. D'autres ont tiré parti de la leçon *Uranium* d'un manuscrit des *Histoires* pour débusquer Aphrodite *Ourania* derrière le roi Aerias<sup>118</sup>, mais la forme Aerias se retrouve comme telle dans les *Annales*. La seule référence ancienne comparable est tardive et fait d'Ἀερία un des noms de Chypre, à côté d'autres lieux rebaptisés de la même manière<sup>119</sup>.

L'explication de ce nom pourrait avantageusement résider dans le rapprochement que suggèrent les formes Aerias et *aes-aeris*, le nom latin du cuivre et du bronze<sup>120</sup>. En effet, quand on constate que *aes* est l'équivalent latin de κύπρος et que, dans quelques textes littéraires qui parlent de Chypre, le nom de la déesse, Κύπρις, et celui de l'île, Κύπρος, sont interchan-

---

surgir, lorsque la vague aborde la côte à un angle de 90°, une colonne d'eau de trois à quatre mètres de hauteur qui retombe en une cascade d'écume transportée quelques mètres plus loin par le vent. Au dire de Myres, cela ressemble exactement à une forme humaine émergeant de la mer avec de longs cheveux flottants et des bras dégoulinants. Ce phénomène, que l'érudit localise au coin du plateau qui porte le sanctuaire de Palaipaphos, est situé par Jacqueline KARAGEORGHIS, sans doute par inadvertance, plus loin à l'est du sanctuaire, au lieu-dit *Petra tou Romiou*, que l'on montre aujourd'hui aux touristes comme étant l'endroit où la déesse a pris pied : *Mythology and Cult*, in F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos, op. cit.* (n. 112), p. 363.

<sup>116</sup> TACITE, *Annales*, III, 62, 5 : *Exim Cyprii tribus de delubris, quorum uetustissimum Paphiae Veneri auctor Aerias, post filius eius Amathus Veneri Amathustae et Iovi Salaminto Teucer, Telamonis patris ira profugus, posuissent.*

<sup>117</sup> Cf. *infra*, n. 141, pour le texte de Tacite. Voir art. *Aeria* 1-7, in *RE*, 1 (1894), c. 676-677; K. TUMPPEL, art. *Aerias*, *ibid.*, c. 677 : il établit une relation entre Aerias et le Tégéate Aeropos et sa fille Aeropé, compte tenu de la présence d'une « colonie arcadienne » à Chypre. C. BLINKENBERG, *Le temple de Paphos*, Kobenhavn, 1924, p. 31, estime que le nom du roi est une fiction tardive et que l'épithète remonte quant à elle à l'installation des Arcadiens au XII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>118</sup> M.R. JAMES, *Excavations in Cyprus, 1887-1888*, in *JHS*, 9 (1888), p. 176; G. HILL, *op. cit.* (n. 112), p. 69, n. 5.

<sup>119</sup> HÉSYCHIUS, s.v. Ἀερία (Latte, I, p. 50) : ὁμίχλη παρὰ Αἰτωλοῖς Θάσον τε τὴν νῆσον, καὶ Αἴγυπτον, καὶ Λιβύην, καὶ Κρήτην, καὶ Σικελίαν, καὶ Αἰθιοπίαν, καὶ Κύπρον οὕτως ἐκάλουν.

<sup>120</sup> Sur les ambiguïtés des mots *aes* et χαλκός, cf. R. HALLEUX, *Le problème des métaux dans la science antique*, Paris, 1974 (*Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*, 209), p. 17. – Il semble que cette hypothèse ait déjà été formulée par I. Chr. TORNARITES, in *Ἀρχεῖον Βυζαντινοῦ Δικαίου*, I, Athènes, 1930, p. 24 sq., cité par G. HILL, *op. cit.* (n. 112), p. 82, n. 1, qui n'explique pas pourquoi il estime que cette suggestion *is philologically unacceptable*.

geables<sup>121</sup>, il devient possible de comprendre pourquoi, au dire de Tacite, certains affirment que la déesse elle-même porte ce nom. Quant au roi Aerias fondateur du temple, il désignerait l'éponyme de l'île dont on possède quelques traces, sous la forme Κύπρος, dans les mythes généalogiques liés à Chypre<sup>122</sup>. Encore faut-il préciser quelles ont pu être les sources de Tacite pour cette adaptation latine très subtile d'une réalité linguistique grecque, à côté de la tradition d'une fondation par Cinyras qui correspond bien plus à une sorte de « vulgate ».

Les *Histoires* ont été rédigées entre 106 et 109, tandis que l'on s'accorde généralement à placer la préparation des *Annales* à partir de 110, les années 120-121 constituant un *terminus ante quem* pour la fin de leur rédaction<sup>123</sup>. Le récit du voyage de Titus trouverait sa source dans un texte antiflavien visant à mettre en évidence la préméditation de Vespasien et de Titus dans la préparation de leur accession à l'empire<sup>124</sup>, mais un tel constat n'aide guère dans la détermination de l'origine des données sur Aerias. Pour la mention des *Annales*, par contre, il est possible de déterminer, avec un plus grand degré de certitude, la source de l'information. Il est en effet admis que Tacite s'est servi des *acta senatus* où était consigné, notamment, le contenu des audiences accordées par le Sénat<sup>125</sup>. Dans ce cas, il est possible de voir dans la tradition de fondation des trois sanctuaires chypriotes candidats au maintien du droit d'asile une argumentation des Chypriotes eux-mêmes qui entendaient prouver ainsi l'ancienneté de leurs lieux saints. L'usage d'un éponyme est évidente pour Amathus, le fondateur du sanctuaire d'Amathonte. Se pourrait-il qu'une logique identique ait présidé au choix d'un Kypros-Aerias? La possibilité que la déesse porte ce nom le laisse penser. Si la source de Tacite doit

<sup>121</sup> HÉSYCHIUS, s.v. Γένεσις Κύπρου (Latte, I, p. 369)· ἡ σπονδή, παρὰ Κυπρίοις; schol. LYCOPHRON, *Alex.*, 449 : Κύπρον τὴν Ἀφροδίτην. Ces deux cas sont étudiés par J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 139-142, qui conclut : « le mot Κύπρος est un nom d'Aphrodite rare sans doute mais peut-être ancien ». Il souligne également l'existence d'une homonymie inverse, sensible dans une scholie au vers 495 de l'*Alexandra* de LYCOPHRON (Scheer, p. 181) : ὁ δ' ἔλθων εἰς Κύπριν ἐκεῖ κατόκει, à laquelle on peut ajouter *SEG*, XXXIX, 1529. – Je n'ai trouvé dans aucune des éditions de ces scholies la phrase ἡ Κύπρις πρότερον Σφήκεια ἐκαλεῖτο que P.M. FRASER, *art. cit.* (n. 93), p. 335, n. 2, rapporte au commentaire du vers 449. C'est en effet la forme habituelle du nom de l'île Κύπρος que portent les éditions.

<sup>122</sup> Κύπρος est tantôt la fille de Cinyras : ISTROS, 334 F 45 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 180), cité par STÉPH. BYZ., s.v. Κύπρος· ... Κύπρος ἐκλήθη ἀπὸ Κύπρου τῆς θυγατρὸς τοῦ Κινύρου, ἢ τῆς Βύβλου καὶ Ἀφροδίτης, ὡς Φιλοστέφανος ἐν τῷ Περὶ νήσων καὶ Ἴστρου ἐν Ἀποικίαις Αἰγυπτίων ἱστορήσαν, tantôt son fils : schol. à DENYS LE PÉRIÉGÈTE, 508 : τινὲς δὲ φασὶ Κύπρον κληθῆναι αὐτὴν ἀπὸ Κύπρου υἱοῦ Κινύρου.

<sup>123</sup> P. WUILLEUMIER, introduction à l'édition française des *Annales. Livres I et II*, Paris, 1978, p. XI-XIII.

<sup>124</sup> A. BRIESSMANN, *Tacitus und das flavische Geschichtsbild*, Wiesbaden, 1955 (*Hermes*, Einzelschrift, 10), p. 25.

<sup>125</sup> Cf., entre autres, R. SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958, p. 278-285; R.J.A. TALBERT, *Senate of Imperial Rome*, Princeton, 1984, p. 326-334, et surtout p. 329 pour les chapitres III, 60-63. Je remercie Olivier Devillers qui m'a informée sur la question des sources de Tacite.

effectivement être cherchée dans les *acta senatus*<sup>126</sup>, l'historien se ferait alors l'écho d'une tradition locale à laquelle il accorde le crédit d'une *uetus memoria*, en attribuant à la « vulgate » mettant Cinyras en scène celui d'une *fama recentior*.

Quelques témoignages épigraphiques semblent étayer ce point de vue<sup>127</sup>. En effet, une inscription d'Amathonte, datée du milieu du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, offre la mention Κύπρος dans un contexte qui implique qu'il s'agit d'un nom de la déesse : un certain Charinos, fils de Charinos, y possède la dignité de ἱερεὺς Κύπρου Ἀφρ[οδίτης]<sup>128</sup> et il est peu probable qu'il s'agisse d'un sacerdoce étendu à l'île entière<sup>129</sup>, car une telle dignité n'est pas attestée ailleurs. Même si l'inscription en offrait un témoignage unique, on attendrait un article devant Κύπρος. Dans cinq autres inscriptions, dont une en latin, apparaît le mot Κυπρία (*Veneri Cypriae*), seul ou directement suivi de la mention Ἀφροδίτη. Κυπρία serait la forme adjectivale rappelant le nom « primitif » de Κύπρος une fois adoptée l'identification à Aphrodite<sup>130</sup>.

Dès lors, l'*Aerias* de Tacite illustrerait une tradition locale ayant en outre le mérite d'établir une filiation mythique intéressante entre Paphos et Amathonte.

<sup>126</sup> Le problème de la chronologie relative des deux œuvres reste entier, car cette hypothèse implique que Tacite avait déjà pris connaissance des minutes des séances du sénat lorsqu'il rédigeait ses *Histoires*. S'il a disposé d'une autre source, elle nous échappe. Sur la consultation des *acta senatus* pour la rédaction des *Histoires*, cf. R. SYME, *op. cit.* (n. 125), p. 186-188.

<sup>127</sup> Les inscriptions concernant l'Aphrodite d'Amathonte ont été réunies par A. HERMARY, *Le culte d'Aphrodite à Amathonte*, in *RDAC* (1988), p. 101-102, mais c'est D. VAN BERCHEM qui a lu certaines d'entre elles à la lumière des hypothèses de J. RUDHARDT sur l'homonymie de l'île et de sa déesse : *À propos de « kupros », un complément épigraphique*, in *Chypre des origines au moyen âge, op. cit.* (n. 16), p. 155.

<sup>128</sup> On étudiera cette inscription plus en détail ci-dessous p. 353-354 : cf. F.H. MARSHALL, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, Part IV, Section II, Oxford, 1916, n° 975.

<sup>129</sup> C'était l'hypothèse de T.B. MITFORD, *Seleucus and Theodorus*, in *JHS*, 66 (1956), p. 145, n. 28, qu'il a reformulée dans un article posthume : *The Cults of Roman Cyprus*, in *ANRW*, II, 18.3 (1990), p. 2186. Après l'avoir d'abord acceptée, A. HERMARY, *art. cit.* (n. 127), p. 102, a finalement repoussé cette hypothèse. – Cf. aussi O. MASSON, A. HERMARY, *Inscriptions d'Amathonte IV*, in *BCH*, 106 (1982), p. 241-242.

<sup>130</sup> L'hypothèse de D. VAN BERCHEM, *La monarchie chypriote*, in *Chypre des origines au moyen âge, op. cit.* (n. 16), p. 68, lui permet en outre d'interpréter les nombreux anthroponymes composés de *-kupr-* comme des noms théophores et d'ôter ses fondements à l'étonnement de T.B. MITFORD, *Roman Cyprus, art. cit.* (n. 129), p. 2208-2209, devant la prétendue absence de tels noms à Chypre. – Pour prendre la mesure de la fréquence de ces noms propres en *-kupr-* aux époques archaïque et classique, il suffit de se reporter à l'index des anthroponymes de l'ouvrage d'O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, 1983<sup>2</sup> [1961], p. 429-435.

### 3.2.2. Les données de l'archéologie

Les fouilles menées conjointement par l'Institut archéologique allemand et l'Université de Zürich sous la direction de F.G. Maier ont permis de faire parler autant que possible le site très dévasté de Kouklia<sup>131</sup>.

Les pauvres vestiges de deux constructions différentes, élevées à quelque treize siècles d'intervalle, ont été dégagés : le premier sanctuaire date des environs de 1200 avant notre ère et occupe la partie sud du site; au nord, le deuxième sanctuaire date de l'époque romaine et intègre une partie de la structure de l'âge du Bronze, même si les axes respectifs des deux bâtiments sont légèrement différents.

Toute la partie orientale du sanctuaire ancien a été détruite au XV<sup>e</sup> siècle par l'installation d'une raffinerie sucrière; il n'est dès lors plus possible de déterminer la taille exacte du bâtiment sacré. Les vestiges de la partie ouest permettent de constater l'existence de deux éléments architecturaux : un témenos à ciel ouvert enclos d'un impressionnant mur cyclopéen et une salle couverte supportée à l'ouest par le mur d'enceinte et parcourue par deux rangées de colonnes<sup>132</sup>. La fouille a révélé *in situ* dans la cour une plaque de calcaire avec un bord étroit qui a pu servir pour des ablutions rituelles, ou encore pour des libations, tandis qu'un autre bloc de calcaire évoque la base d'un ex-voto. Aucune trace d'autel n'a été retrouvée<sup>133</sup>.

La roche en-dessous et autour de la salle comprend une série de fosses de taille variable; deux d'entre elles remontent assurément à l'âge du Bronze, mais leur fonction reste énigmatique. L'utilité d'une baignoire en terre cuite trouvée dans une tranchée profonde et étroite dans la partie sud-ouest de la salle reste tout aussi mystérieuse. Quant au grand pithos d'entreposage (Chypr. récent II-III, 1,50 m de haut, 1,32 m de diamètre) découvert *in situ* dans la partie nord-ouest, il était complètement enterré et seul le col en était accessible.

<sup>131</sup> Les rapports provisoires de F.G. MAIER : *RDAC* (1967), p. 30-49; *AA* (1967), p. 303-330; *RDAC* (1968), p. 86-93; *AA* (1968), p. 673-687; *RDAC* (1969), p. 33-42; *AA* (1969), p. 387-406; *RDAC* (1970), p. 75-80; (1971), p. 43-48; *AA* (1971), p. 1-10; (1972), p. 276-284; *RDAC* (1973), p. 186-197; *RDAC* (1974), p. 132-138; *AA* (1974), p. 28-40; *The Temple of Aphrodite at Old Paphos*, in *RDAC* (1975), p. 69-80; *RDAC* (1976), p. 133-140; une approche commode, très complète – et remarquablement illustrée – des résultats des fouilles se trouve dans F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos*, *op. cit.* (n. 112). Cf. aussi F.G. MAIER, *Alt-Paphos auf Cypern. Ausgrabungen zur Geschichte von Stadt und Heiligtum 1966-1984*, Mainz, 1985 (*TrWPr*, 6, 1984). – D'un point de vue méthodologique, on lira F.G. MAIER, *The Paphian Shrine of Aphrodite and Crete*, in *Acts of the Intern. Archaeological Symposium "The Relations between Cyprus and Crete ca 2000-500 B.C."* (Nicosia, 1978), Nicosia, 1979, p. 228-234; *ID.*, *Kinyras and Agapenor*, *art. cit.* (n. 112). – Les observations des voyageurs sur le site depuis la fin de l'empire romain ont été rassemblées par F.G. MAIER et Marie-Louise VON WARTERBURG, *Strangers at Palaepaphos*, in *RDAC* (1988), part 2, p. 275-279.

<sup>132</sup> F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos*, *op. cit.* (n. 112), p. 91-97.

<sup>133</sup> F.G. MAIER, in *RDAC* (1976), p. 135-137.

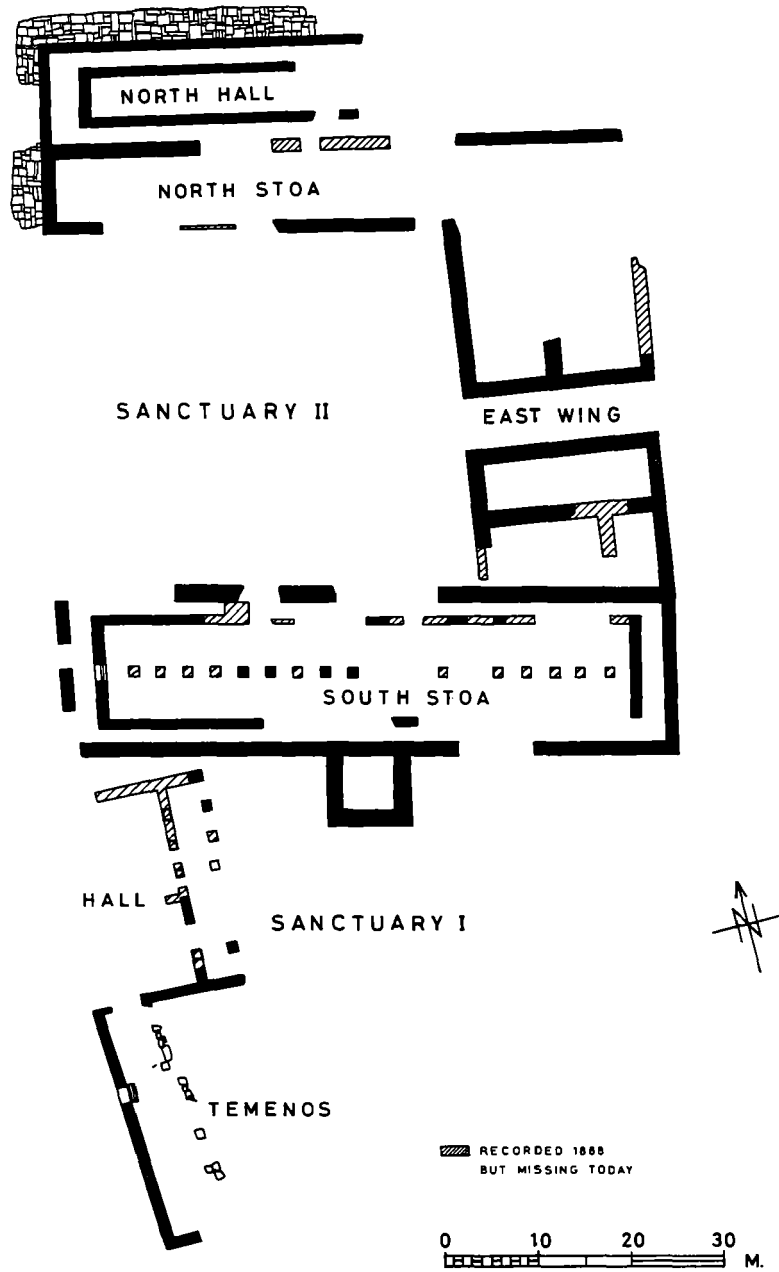


Fig. 13. Vestiges matériels du sanctuaire de Paphos (d'après F. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *op. cit.* [n. 112], p. 274)

Il est probable que ces divers éléments avaient une relation avec le culte pratiqué dans le sanctuaire, et l'absence de restes organiques dans le pithos laisse penser qu'il a pu contenir de l'eau<sup>134</sup>. Quant aux fosses, faut-il y voir une confirmation de la tradition selon laquelle Cinyras et ses successeurs étaient enterrés dans le sanctuaire<sup>135</sup>? Compte tenu du caractère très tardif des textes qui évoquent cette pratique, on se gardera d'apporter une réponse ferme et définitive à une telle question<sup>136</sup>.

À l'exception d'un chapiteau dorique d'époque hellénistique<sup>137</sup>, l'architecture du sanctuaire présente un hiatus de treize siècles et fait passer le visiteur sans transition de la fin de l'âge du Bronze à l'époque impériale. Les restes du sanctuaire dégagé au nord de l'établissement du Bronze récent présentent en effet une structure homogène datable de la fin du I<sup>er</sup> ou du début du II<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>138</sup>. Le sanctuaire a sans doute souffert du séisme de 76/77 et fut reconstruit ensuite, peut-être sous l'impulsion des Flaviens, en intégrant une partie du sanctuaire ancien<sup>139</sup>. Pas plus que ce dernier, la construction récente ne présentait le profil d'un temple gréco-romain « canonique ». Différents bâtiments – salles très longues au nord et au sud, et une aile orientale composée probablement de différentes pièces – formaient une sorte de grand U (79 x 67 m) et encadraient une cour à ciel ouvert; quant au système de fermeture de la cour à l'ouest, il a irrémédiablement disparu sous le coup des destructions successives<sup>140</sup>.

Pour une reconstitution de l'apparence du sanctuaire de Paphos, l'indigence des informations archéologiques est à la mesure de l'imprécision des autres indications disponibles. Nous avons vu que l'épopée mentionnait le témenos et l'autel parfumé de la déesse de Paphos, sans plus. Des auteurs ultérieurs, on apprend seulement que l'autel de la déesse était situé en plein

<sup>134</sup> F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos, op. cit.* (n. 112), p. 96-97.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 97; F.G. MAIER, *The Paphian Shrine of Aphrodite and Crete, art. cit.* (n. 131), p. 232.

<sup>136</sup> CLÉM. ALEX., *Protr.*, III, 45, 4, repris tel quel par EUSÈBE, *Prép. évang.*, II, 5, 6, 6; ARNOBE, *Contre les Gentils*, VI, 6. D'après [CLÉMENT DE ROME], *Homélies*, e, 23, 1, c'est Aphrodite elle-même qui était enterrée à Chypre. Sur la localisation de ce tombeau à Paphos, cf. *Vie de St Tychon*, 3 = le n° 60 des *Testimonia* d'Amathonte : P. AUPERT, Marie-Christine HELLMANN, *Amathonte I. Testimonia 1. Auteurs anciens. Monnayage. Voyageurs. Fouilles. Origines. Géographie*, Paris, 1984, p. 27. – Sur le tombeau d'Ariane-Aphrodite à Amathonte, cf. *infra*, p. 349-350.

<sup>137</sup> F.G. MAIER, in *RDAC* (1976), p. 140.

<sup>138</sup> F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos, op. cit.* (n. 112), p. 272.

<sup>139</sup> Pour l'intérêt que la dynastie a porté au sanctuaire de Palaipaphos, cf. A. BARZANO, *Il santuario di Pafo e i Flavi*, in *Santuario e politica nel mondo antico*, Milano, 1983, p. 140-149; T.B. MITFORD, *Roman Cyprus, art. cit.* (n. 129), p. 2179 et n. 12.

<sup>140</sup> F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos, op. cit.* (n. 112), p. 273. – Ils précisent que certains aspects de l'architecture romaine du sanctuaire paphien présentent de nombreuses affinités avec celle du sanctuaire d'Apollon *Hylatès* à Kourion, reconstruit après le séisme de 76/77; c'est le cas pour la Stoa Sud et pour la salle Nord, qui semblent avoir été utilisées comme salles de banquet (p. 276).

air, qu'il n'était jamais touché par la pluie<sup>141</sup>, et que les mouches ne volaient pas autour des appartements de la déesse de Paphos<sup>142</sup>. Un autre trait, dont Tacite souligne le caractère unique, est la forme aniconique de l'image de la déesse dans le sanctuaire<sup>143</sup>.

La seule manière de déterminer ce que les pèlerins pouvaient voir en arrivant au sanctuaire de Paphos est d'interroger quelques monnaies échelonnées entre l'époque d'Auguste et celle de Philippe l'Arabe (milieu du III<sup>e</sup> siècle après J.-C.), de même que des gemmes et des médaillons qui tenaient sans doute le rôle de souvenirs destinés aux fidèles<sup>144</sup>. Leurs représentations se répartissent en deux types que F.G. Maier et V. Karageorghis décrivent comme suit : 1) « Un sanctuaire ouvert ou une cella abrite la représentation conique d'Aphrodite, couronnée d'une sorte de coiffe plate. Les piliers de chaque côté du sanctuaire se terminent en cornes de consécration; leurs sommets dépassent de beaucoup le toit plat qui les réunit. Parfois, une guirlande est suspendue au sommet des piliers; d'autres monnaies représentent entre eux une étoile dans un croissant – le symbole d'Astarté. En face de la cella s'étend une cour semi-circulaire. Elle est entourée d'un mur bas ou d'une clôture en treillis, et contient un certain nombre d'objets difficilement identifiables, probablement des ex-voto ou des autels. Un type de monnaie montre des objets s'élevant librement, colonnes ou chandeliers (un souvenir des autels à encens perses) de chaque côté de la cella»; 2) « Une cella tripartite avec une partie centrale surélevée. Les ailes latérales contiennent des

<sup>141</sup> TACITE, *Hist.*, II, 3, 2 : *nec ullis imbribus quamquam in aperto madescunt*, « bien qu'en plein air, il (l'autel) n'est jamais mouillé par la pluie »; PLINE, *Hist. Nat.*, II, 210 : *celebre fanum habet Veneris Paphos, in cuius quandam aream non impluit*, « Paphos possède un célèbre sanctuaire de Vénus dans une partie duquel il ne pleut pas ».

<sup>142</sup> ANDRON (pas avant le III<sup>e</sup> s. av. J.-C.), 360 F 1 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 218), cité par APOLLONIOS, *Histoires fantastiques*, 8 (A. Giannini [éd.], *Paradoxographorum graecorum reliquiae*, Milano, 1967, p. 126-127).

<sup>143</sup> TACITE, *Hist.*, II, 2, 2 : *formam deae – neque enim alibi sic habetur*, « la forme de la déesse, car nulle part ailleurs elle ne se présente ainsi »; MAX. TYR, 8, 8 Davies-Markland (Leipzig, 1940, p. 142-143) : Παφίους ἢ μὲν Ἀφροδίτη τὰς τιμὰς ἔχει· τὸ δὲ ἄγαλμα οὐκ ἂν εἰκάσαις ἄλλω τῷ ἢ πυραμίδι λευκῇ, ἢ δὲ ὕλη ἀγνοεῖται, « Chez les Paphiens, Aphrodite reçoit leurs hommages; la statue de culte, on ne pourrait la représenter par autre chose qu'une pyramide blanche, et le matériau est inconnu »; PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, III, 16 : Νεῶς τε ἐπιτυχόντες προσπλευσαὶ Κύπρῳ κατὰ τὴν Πάφον· οὐ τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἔδος, ὃ, συμβολικῶς ἰδρυμένον, θαυμάσαι τὸν Ἀπολλώνιον, « Ayant trouvé un bateau, ils firent voile vers Chypre et abordèrent à Paphos où se trouve le siège d'Aphrodite. Apollonios s'émerveilla du symbolisme de la construction » : ἔδος peut autant signifier le sanctuaire que la statue; compte tenu de l'adverbe συμβολικῶς et de ce que l'on sait de la statue aniconique, il s'agit certainement de cette dernière; SERVIUS, comm. à VIRGILE, *Én.*, I, 274 : *Apud Cyprios Venus in modum umbilici, vel ut quidam volunt, metae colitur*, « Chez les Chypriotes, Vénus est honorée sous la forme d'un omphalos, ou, comme d'aucuns l'affirment, sous la forme d'un cône ».

<sup>144</sup> *BMC Coins Cyprus*, CXXVII-CXXXIV; A. WESTHOLM, *The Paphian Temple of Aphrodite and its Relation to Oriental Architecture*, in *Acta Archaeologica*, 4 (1933), p. 201-236; G. HILL., *op. cit.* (n. 112), p. 74-75; F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos*, *op. cit.* (n. 112), p. 85-86; 98; R. LAFFINEUR, *Quelques bijoux chypriotes de collections particulières à Nicosie*, in *Studies in honour of Vassos Karageorghis*, Nicosia, 1992, p. 252-253 (*Kypriakai Spoudai*).



espèces de colonnes qui ressemblent aux monuments s'élevant librement tels qu'ils ont été décrits ci-dessus»<sup>145</sup>.

Étant donné que des sceaux hellénistiques en argile découverts dans la «Maison de Dionysos» à Nea Paphos offrent trois images différentes du sanctuaire pendant une même période, on peut penser que les illustrations des monnaies ne reflètent pas une évolution diachronique, mais bien diverses formes de la représentation schématisée d'un seul et même état du sanctuaire<sup>146</sup>. Compte tenu de la simplification imposée par l'exiguïté des supports, il est particulièrement hasardeux de fonder sur ces documents non seulement une restitution de l'édifice, mais aussi de fragiles théories sur les influences décelables dans une telle architecture<sup>147</sup>. La seule certitude offerte par ces représentations est l'apparence aniconique de la statue de culte; les textes en parlent également et il se peut qu'on ait conservé ce monument à travers les siècles. En effet, une pierre conique en grès foncé a été retrouvée sur le site et, malgré sa taille réduite (1,22 m de haut), d'aucuns ont estimé qu'il s'agissait de l'*omphalos* d'Aphrodite<sup>148</sup>. Néanmoins, si la pierre évoque bien l'«ombilic» de Servius, on est loin de la «pyramide blanche» de Maxime de Tyr ou même de la description de Tacite.

Les influences subies par le sanctuaire, au vu de tous les éléments représentés sur les monnaies, sont nombreuses et diverses, qui évoquent à la fois l'Égée, l'Anatolie, la Crète et le Proche-Orient. Ce constat résulte à l'évidence de la position de carrefour de l'île et F.G. Maier a très prudemment mis en garde contre les interprétations hâtives de données fragmentaires et les recoupements rapides avec les traditions légendaires. En effet, il est tentant de mettre en relation de cause à effet la date de construction du sanctuaire le plus ancien (1200 avant J.-C.), les attestations de l'arrivée d'Achéens à Chypre à cette époque et les légendes de fondation qui mettent Agapénor en scène, Cinyras devenant dans cette perspective, le symbole de la population installée dans l'île avant l'arrivée des continentaux<sup>149</sup>. Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'analyse du jeu subtil des influences, surtout en matières religieuses, présente mille embûches et les réserves de F.G. Maier, qui a fouillé sur place, incitent à la prudence.

<sup>145</sup> F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos*, *op. cit.* (n. 112), p. 85.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 85-86. Cf. Ino MICHAELIDOU-NICOLAOU, 'Η άπεικόνιση του ναού της 'Αφροδίτης στα πήλινα σφραγίσματα της Πάφου, in Φίλια Έπη είς Γεώργιον Ε. Μυλωνάν, III, Athènes, 1989, p. 245-248.

<sup>147</sup> Les hypothèses créto-mycéniennes de H. Schliemann et de C. Blinkenberg, de même que les prototypes proche-orientaux d'A. Westholm sont discutés par F.G. MAIER, *The Paphian Shrine of Aphrodite and Crete*, *art. cit.* (n. 131).

<sup>148</sup> F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos*, *op. cit.* (n. 112), p. 99. Cf. HÉSYCHIOS *s.v.* γής ὀμφαλός (Latte, I, p. 376)· ή Πάφος, καί Δελφοί.

<sup>149</sup> Le titre de l'article le plus décapant de F.G. MAIER est très éloquent : *Kinyras and Agapenor*, *art. cit.* (n. 112). Ces mises en garde sont encore accentuées par C. BAURAIN, *L'hellénisation de Chypre...*, *art. cit.* (n. 112).

En somme, que retenir de cette approche des vestiges pour notre propos ?

Le sanctuaire de la déesse de Paphos remonte à la fin de l'âge du Bronze, mais l'absence de structure monumentale antérieure à cette époque n'exclut pas l'existence d'un culte remontant à une date plus ancienne; on sait en effet que des forces de fécondité étaient adorées à Chypre depuis le Chalcolithique au moins<sup>150</sup>. À Paphos plus particulièrement, des vestiges chalcolithiques ont été mis au jour, et notamment des figurines de stéatite en forme de croix; la facture en est raffinée et elles pourraient avoir été produites sur place<sup>151</sup>. Comme en d'autres lieux de l'île, il existe une solution de continuité entre cette époque et le Bronze moyen; néanmoins, il est probable que le culte de la divinité honorée dans la structure architecturale du Bronze récent plonge ses racines dans des croyances indigènes très anciennes. Les influences extérieures<sup>152</sup> ne sont pas à négliger dans l'approche de cette déesse et de son culte, mais leurs apports respectifs ne se laissent pas cerner avec toute la précision nécessaire, et l'utilisation de traditions largement postérieures pour procéder à une évaluation des courants culturels présente de nombreux dangers de schématisation.

Il importe donc de préciser, dans l'étude des traditions légendaires, le mode d'approche choisi. En l'occurrence c'est moins la signification des données du terrain – qui est largement hypothétique comme nous venons de le voir – que le reflet de conceptions d'une époque donnée que ces traditions permettent de saisir. Dans cette perspective, les légendes concurrentes de la fondation du sanctuaire d'Aphrodite à Paphos reflètent avant tout la complexité de la personnalité divine ressentie à la fois comme une divinité aux traits orientaux marqués et comme l'Aphrodite grecque parfaitement intégrée dans un panthéon canonique.

L'architecture du sanctuaire devenu un lieu de pèlerinage sans doute dès l'époque hellénistique ne semble pas avoir frappé les Anciens qui qualifiaient de τέμενος la structure bâtie autour de la cour centrale que le lieu saint semble avoir conservée au cours des diverses étapes de son existence – dont malheureusement l'essentiel nous échappe. La pierre cônica censée représenter la déesse devait être l'élément le plus surprenant pour des fidèles habitués aux figurations les plus humainement féminines de leur divinité de la beauté et de

---

<sup>150</sup> J. KARAGEORGHIS, *op. cit.* (n. 2), p. 7-32. – Les découvertes de Kinosserra-Mosphilia permettent même de faire remonter de telles conceptions à l'époque néolithique : E. PELTENBURG, Elizabeth GORING, *Terracotta Figurines and Ritual at Kissonerga-Mosphilia*, in *Cypriote Terracottas. Proceedings of the First Intern. Conference of Cypriote Studies (26-05/01-06-1989)*, Bruxelles-Liège, 1991, p. 17-26.

<sup>151</sup> J. KARAGEORGHIS, *op. cit.* (n. 2), p. 22-30.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 71.

l'amour<sup>153</sup>. Le rituel aussi semble avoir présenté maints traits particuliers qu'il est temps d'aborder.

### 3.2.3. Quelques aperçus du culte

Tacite offre la présentation la moins allusive des pratiques en usage à Palaipaphos, après avoir mentionné la double tradition (Aerias-Cinyras) de la fondation du sanctuaire<sup>154</sup> :

... mais la science et l'art des haruspices y ont été importés et c'est le Cilicien Tamiras qui les introduisit; on convint donc que les descendants des deux familles présideraient aux cérémonies. Par la suite, pour assurer à la lignée royale une certaine prépondérance sur une race étrangère, les nouveaux venus renoncèrent à la science même qu'ils avaient apportée : le seul prêtre que l'on consulte est un descendant de Cinyras. Les victimes sont celles dont chacun a fait vœu, mais on choisit des mâles; ce sont les entrailles des chevreux qui inspirent le plus de confiance. Il est interdit de répandre le sang sur la table des sacrifices : c'est par des prières et par un feu pur qu'on honore l'autel, et celui-ci, bien qu'en plein air, n'est jamais mouillé par la pluie. La statue de la déesse n'a pas la forme humaine : c'est un bloc circulaire, plus large à la base, qui va se rétrécissant vers le sommet, comme un cône; la raison en est obscure.

L'essentiel de nos connaissances sur le culte de l'Aphrodite paphienne est réuni dans ce bref passage. Les qualités oraculaires de la déesse apparaissent également dans le roman de Chairéas et Callirhoé de Chariton (II<sup>e</sup> siècle après J.-C. ?) où le héros passant à Chypre interroge les « prêtres qui sont aussi des devins », après avoir honoré la déesse par des ex-voto<sup>155</sup>. Il est impossible de déduire du récit de ces consultations d'époque romaine l'ancienneté de l'oracle<sup>156</sup>. Quant à l'éviction des Tamirades étrangers au profit des prêtres

<sup>153</sup> G. HILL, *op. cit.* (n. 112), p. 71-73, a commodément rassemblé les diverses interprétations. Il rejette les relations exclusives de ce genre de symbole avec la Phénicie pour en souligner le caractère « égéen ».

<sup>154</sup> TACITE, *Hist.*, II, 3, 1-2 (trad. J. Hellegouarc'h) : *sed scientiam artemque haruspicum accitam et Cilicem Tamiram intulisse, atque ita pactum ut familiae utriusque postert caerimoniis praesiderent. Mox, ne honore nullo regium genus peregrinam stirpem antecelleret, ipsa quam intulerant scientia hospites cessere; tantum Cinyrades sacerdos consultitur. 2. Hostiae, ut quisque uouit, sed mares deliguntur; certissima fides haedorum fibris. Sanguinem arae offundere uetitum : precibus et igne puro altaria adolentur, nec ullis imbribus quamquam in aperto madescunt. Simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exurgens, et ratio in obscuro.*

<sup>155</sup> CHARITON, *Chairéas et Callirhoé*, VIII, 2, 8-9. – CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 132, 3, fait figurer Cinyras parmi les chresmologues grecs.

<sup>156</sup> La déesse avait peut-être un oracle à Soloi, au nord-ouest de l'île, s'il faut en croire un fragment d'inscription trouvé dans son sanctuaire : cf. G. BJÖRCK, *Additional Notes on the Metric Inscription from Soli*, in *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 3, Stockholm, 1956, p. 248-250; l'inscription avait été éditée dans *SCE*, III (1937), p. 627-630, n° 13 (Soli, n° 493); T.B. MITFORD, *New Inscriptions from Roman Cyprus*, in *Opuscula Archaeologica*, 6 (1950), p. 37 sq. [non vidil].

locaux, si elle s'inscrit dans la logique d'une mainmise royale sur le culte, ces « Ciliciens » ne sont autrement connus que par une glose d'Hésychios qui en fait simplement une catégorie de prêtres chypriotes<sup>157</sup>. Quant à l'interdiction de répandre du sang sur l'autel, elle explique l'origine de l'image d'un autel parfumé qui remonte à Homère; les seules mises à mort autorisées concerneraient les animaux réservés aux interprétations des devins, et elles semblent avoir pu s'accompagner de banquets<sup>158</sup>. Quant à la prédilection pour les chevreaux dans ce contexte, l'iconographie chypriote en propose peut-être une illustration<sup>159</sup>.

Les végétaux tenaient une grande place dans le culte<sup>160</sup> et il n'est pas indifférent de constater que Porphyre, dans son *Traité de l'abstinence*, cite un texte d'Empédocle sur les sacrifices non sanglants en l'honneur de Cypris pour exalter la pureté et la sobriété des pratiques originelles<sup>161</sup>. L'importance du myrte est bien mise en évidence dans une anecdote rapportée par Athénée qui évoque les senteurs de la plante répandue miraculeusement autour d'une statuette d'Aphrodite achetée à Paphos par un marchand de Naucratis et qui sauve ainsi tout un équipage du mal de mer et de la tempête<sup>162</sup>.

Chaque année, au dire de Strabon, avait lieu entre Nea Paphos et le sanctuaire de Palaipaphos, une panégyrie qui réunissait des hommes et des femmes, originaires du lieu et d'ailleurs<sup>163</sup>. Cette procession doit avoir été instituée lors de la fondation de Nea Paphos à la fin du III<sup>e</sup> siècle, afin d'organiser le transfert des pèlerins arrivés dans le port de la capitale de Nicoclès vers

<sup>157</sup> HÉSYCHIOS, s.v. Ταμιράδαι (Schmidt, IV, p. 127)· ἱερεῖς τινες, ἐν Κύπρῳ. – C. BAURAIN, *Kinyras...*, art. cit. (n. 70), p. 290-291, met cette mention de Tacite en relation avec l'origine cilicienne de Kinyras proposée par [APOLLOD.], *Bibl.*, III, 14, 3.

<sup>158</sup> CHARITON, VIII, 2, 8-9, met en relation la consultation oraculaire et le festin offert par Chairéas à son armée, ce qui n'est pas sans suggérer la qualité d'*bestiatorion* attribuée avec prudence par les fouilleurs à certaines parties du sanctuaire romain : F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos*, op. cit. (n. 112), p. 276. – L'absence de mouches dans le sanctuaire serait également liée à l'absence de sacrifice sanglant, cf. J. RUDHARDT, art. cit. (n. 16), p. 116.

<sup>159</sup> Cf. J. KARAGEORGHIS, op. cit. (n. 2), p. 196.

<sup>160</sup> Toute une série de gloses d'Hésychios font référence à des sacrifices végétaux qu'il est tentant d'attribuer à Aphrodite quand ils sont situés à Chypre, et de localiser à Chypre quand ils concernent explicitement Aphrodite : cf. J. RUDHARDT, art. cit. (n. 16), p. 125.

<sup>161</sup> EMPÉDOCLE, 31 B 128 Diels-Kranz<sup>6</sup> (I, p. 362-363), cité par PORPHYRE, *De l'abstinence*, II, 21, 2-4. – Cf. *supra*, p. 25, à propos des νηφάλια en l'honneur d'Aphrodite *Ourantia* à Athènes.

<sup>162</sup> POLYCHARME DE NAUCRATIS, fr. 5 Müller (*FHG*, IV, p. 480), cité par ATHÉNÉE, XV, 675f-676c. Il s'agit d'expliquer l'origine de la couronne naucratite. – Des guirlandes de roses semblent avoir été une des particularités du sanctuaire, si l'on en croit un fragment de *Questions grecques* anonymes conservé sur papyrus : *POxy.* 2688 (L. Ingrams et alii [éds.], *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XXXIV, London, 1968, p. 26-31).

<sup>163</sup> STRABON, XIV, 6, 3 (C683) : διέχει δὲ περὶ σταδίου ἐξήκοντα τῆς Παλαιπάφου, καὶ πανηγυρίζουσι διὰ τῆς ὁδοῦ ταύτης κατ' ἔτος ἐπὶ τὴν Παλαιάπαφον ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξίν συνιόντες καὶ ἐκ τῶν ἄλλων πόλεων.

le vénérable sanctuaire d'Aphrodite<sup>164</sup>. L'existence d'un lieu-dit «Jardin sacré»<sup>165</sup> sur la route en question donne à penser que certaines stations intervenaient en chemin. Il est tentant de rapprocher cette fête annuelle de la mention de mystères en l'honneur de la déesse chypriote conservée chez des auteurs tardifs<sup>166</sup>.

Ainsi, après avoir dénoncé la divinisation par Cinyras d'une prostituée, Clément d'Alexandrie entend prouver que les fêtes des païens sont mensongères et monstrueuses<sup>167</sup> :

Ainsi, celle qui est «née de l'écume», celle qui est «née à Chypre», l'amie de Cinyras (je veux parler d'Aphrodite, surnommée Philomède, parce que née des *medea*, c'est-à-dire des bourses tranchées d'Ouranos, de ces débris lascifs qui, même après leur résection, ont violé les flots), comme vous avez en elle le digne fruit de membres impudiques, lors de l'initiation aux mystères de cette Déesse Marine de la volupté, on remet, en souvenir de sa génération, un grain de sel et un phallus à ceux qui sont ainsi initiés à l'art de la corruption; et ceux qu'on initie apportent à la déesse une pièce de monnaie, comme à une courtisane ses amants.

Les attaques de l'apologiste portent sur deux points : tout d'abord la tradition littéraire de la naissance d'Aphrodite telle que la rapporte Hésiode, ensuite l'actualisation dans le rite de cette émergence peu ordinaire. Firmicus Maternus

<sup>164</sup> Bien que les sources littéraires ne l'évoquent pas clairement, il existait une « filiale » du culte de Palaipaphos dans la nouvelle cité, attestée par l'épigraphie, cf. Jolanda MLYNARCZYK, *Remarks on the Temple of Aphrodite Paphia in Nea Paphos in the Hellenistic Period*, in *RDAC* (1985), p. 286-292. Elle affirme erronément que Strabon évoque le sanctuaire de Nea Paphos; quant à la mention d'un temple d'Aphrodite à Paphos par le *Stadiasmus sive Periplus Maris Magni* (*GGM*, I, p. 502-504), compte tenu des confusions entre Nea Paphos et Palaipaphos, il n'est pas certain qu'elle évoque un sanctuaire de la nouvelle cité plutôt que le prestigieux temple de Palaipaphos.

<sup>165</sup> STRABON, XIV, 6, 3 (C683) : μικρὸν δ' ἀπὸ τῆς θαλάττης καὶ ἡ Ἱεροκηπία. – Une dédicace rythmée alphabétique à la *Paphia* datée du IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. a été découverte à Mandria, non loin de Hiéroképia : Ino MICHAELIDOU-NICOLAOU, in *RDAC* (1964), p. 211-215, n° 23; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 79 (1966), p. 439-440, n° 483; *SEG*, XXIII, 639.

<sup>166</sup> En règle générale, les évocations tardives et polémiques des rituels chypriotes d'Aphrodite sont mises en relation avec Cinyras, qui est tantôt une figure emblématique de l'île, tantôt le souverain de Paphos. Il est donc peu probable que ces auteurs avaient une conscience claire de la relation à un sanctuaire particulier.

<sup>167</sup> CLÉM. ALEX., *Protr.*, II, 14, 2 (trad. d'après C. Mondésert) : Ἡ μὲν οὖν «ἀφρογενής» τε καὶ «κυπρογενής», ἡ Κινύρα φίλη (τὴν Ἀφροδίτην λέγω, τὴν «φιλομηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη,» μηδέων ἐκείνων τῶν ἀποκεκομμένων Οὐρανοῦ, τῶν λάγων, τῶν μετὰ τὴν τομὴν τὸ κῆμα βεβιασμένων), ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων ἄξιος [Ἀφροδίτη] γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἀλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μουσμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται· νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μουσμένοι ὡς ἑταίρα ἔρασταί. – L'éditeur a traduit « un gâteau en forme de phallus » là où le grec dit seulement « un phallus ». Le texte est repris tel quel par EUSÈBE, *Prép. évang.*, II, 3, 15.

et Arnobe, dans le même esprit que Clément, dénonceront eux aussi les pratiques du culte de la déesse<sup>168</sup>.

Si la littérature illustrant l'émasculatation d'Ouranos et la venue au jour d'Aphrodite est largement connue, il en va tout autrement des mystères censés illustrer l'épiphanie divine. Le seul parallèle – non polémique – se trouve dans l'exorde du discours *Sur l'arrivée des gens de Chypre* du rhéteur Himérios (IV<sup>e</sup> siècle de notre ère) qui, après avoir souligné l'importance du sanctuaire paphien, entoure d'un silence religieux les μυστικοὶ λόγοι révélant ce que fut l'enfantement de la déesse des œuvres conjointes de la mer et du ciel<sup>169</sup>.

Ces divers témoignages reflètent l'existence de mystères centrés sur la révélation des circonstances de la naissance d'Aphrodite au rivage de Chypre. L'événement était évoqué par l'offrande d'un phallus (une amulette?, un gâteau?), commémorant l'émasculatation du Ciel, et d'un grain de sel, symbolisant l'intervention de la Mer. Néanmoins, le caractère tardif de ces sources impose de ne pas exclure qu'il puisse s'agir d'un rite récent, inspiré de la tradition hésiodique; de surcroît, les attaques des apologistes sont pour le moins suspectes de partialité et d'exagération. Cependant, nous avons déjà évoqué la possibilité que Chypre ait été, à la fin du 2<sup>e</sup> millénaire, l'endroit de

<sup>168</sup> FIRM. MAT., *L'erreur des religions païennes*, X, 1 (trad. R. Turcan) : *Audio Cinyram templum amicae meretricae donasse, – ei erat Venus nomen, – inchoasse etiam Cypriae Veneri plurimos et uanis consecrationibus deputasse, statuisset etiam ut quicumque initiari uellet secreto Veneris sibi tradito assem unum mercedis nomine deae daret. Quod secretum quale sit omnes taciti intellegere debemus, quia hoc ipsum propter turpitudinem manifestius explicare non possumus. Bene amator Cinyras meretricis legibus seruit : consecratae Veneri a sacerdotibus suis stipem dari iussit ut scorto, « J'entends raconter que Cinyras de Chypre gratifia d'un temple sa maîtresse qui avait nom Vénus; qu'il initia aussi beaucoup de gens au culte de sa Vénus chypriote, qu'il les voua à de vaines consécrationes et qu'il établit même que quiconque voudrait être initié verserait à titre de taxe un as à la déesse, en recevant le dépôt du secret vénusien. De quelle nature est ce secret? Nous devons tous nous en douter sans le dire, car la chose est trop répugnante pour que nous puissions l'explicitement clairement. Cinyras – un libertin – avait tout lieu de se conformer aux lois de la prostitution : il a prescrit qu'à sa Vénus divinisée ses prêtres eussent à donner la pièce, comme à une courtisane ! » ; ARNOBE, *Contre les Gentils*, V, 19 : *Necnon et Cypriae Veneris abstrusa illa initia praetereamus quorum conditor indicatur Cinyras rex fuisse; in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici, et referunt phallos propitii numinis signa donatos*, « Et nous laisserons également de côté les mystères cachés de la Vénus de Chypre – dont le fondateur fut, dit-on, le roi de Chypre Cinyras – et au cours desquels les participants lui apportent des piécettes pour un montant fixé, comme à une courtisane, et emportent en retour des phallus comme signes de la protection de la divinité ».*

<sup>169</sup> HIMÉRIOS, *Or.*, XVII : l'exorde est notamment conservé chez PHOTIOS, *Bibl.* (243), 372b, l. 10-24 (trad. R. Henry) : *Τὴν Κύπρον οἱ ποιηταὶ θεῶν Ἀφροδίτῃ χαρίζονται, ὡς περ τὴν Δῆλον Ἀπόλλωνι. Ἡ γὰρ Κύπρος πόλις μεγάλη· δῆμοι τὴν γλῶτταν ἀκριβῶς Ἑλληνας. Ὡδινεν ἐξ οὐρανοῦ τὴν Ἀφροδίτην ἢ θάλαττα· τὰς δὲ ᾠδίννας ταύτας, αἱ τινὲς ποτὲ εἰσιν, μυστικοὶ λόγοι κρύπτειν κελεύουσι. Καὶ ἔδει γὰρ λοιπὸν ἐκκυθῆναι τὴν δαίμονα. Ἰσταται μὲν εὐθὺς καὶ ἄγει γαλήνην ἢ θάλαττα, ἀπαλοῖς κύμασι περὶ τὸν τόπον πορφύρουσα, « Chypre, les poètes en font hommage parmi les dieux à Aphrodite comme de Délos à Apollon. Chypre est, en effet, une importante cité; ses gens sont indiscutablement des Hellènes par leur langage. La mer enfanta Aphrodite des œuvres du ciel, mais ce que fut cet enfantement, les récits sacrés ordonnent de le tenir secret. Il fallait finalement que la déesse fût mise au monde. La mer s'arrêta donc aussitôt et se fit calme, écumant en vagues molles à l'endroit de l'enfantement... ».*

maturation de la *Théogonie* telle que la transmet Hésiode, compte tenu, notamment, de l'originalité de la naissance d'Aphrodite. Dès lors, si l'on accepte que le rite a pu influencer le mythe<sup>170</sup> – et non l'inverse –, nos textes témoigneraient d'une pratique très ancienne dont seules les manifestations ultimes nous seraient parvenues. Cinyras qui, au dire de Clément d'Alexandrie, «a produit au jour les orgies impudiques du culte d'Aphrodite<sup>171</sup>», était, sous la plume de Firmicus Maternus, considéré comme le fondateur de ces mystères.

Un rite de libation dont le souvenir est conservé dans une glose d'Hésychios qui le situe à Chypre est peut-être à insérer dans le rituel paphien, et plus précisément encore dans le cadre des «mystères» :

Γένεσις Κύπρου· ἡ σπονδή, παρὰ Κυπρίους.

Naissance d'Aphrodite<sup>172</sup> : la libation parmi les Chypriotes.

J. Rudhardt avait émis l'hypothèse que γένεσις signifiait, dans ce cas, «principe générateur» et que la libation ainsi désignée servait à faire renaître la déesse, dans le cadre du culte d'Ariane-Aphrodite<sup>173</sup>. Si l'on accepte la réalité des mystères décrits par Clément d'Alexandrie, cette «libation» pourrait prendre place dans une mise en scène de la naissance de la déesse hors de l'élément liquide fécondé par la semence d'Ouranos. L'hypothèse est d'autant plus tentante que certains vestiges du sanctuaire paphien seraient à interpréter en fonction de l'emploi de l'eau dans le rituel<sup>174</sup>.

Dès lors, une fois par an – du moins à l'époque de Strabon – des fidèles des deux sexes, originaires tant de la région que d'ailleurs, se rendaient au sanctuaire de la déesse pour assister à ses mystères.

Divers textes se rapportant à Chypre en général évoquent l'existence d'une prostitution sacrée. Toute voilée qu'elle soit, l'allusion de Firmicus Maternus rapportée ci-dessus ne laisse aucun doute sur ce qu'il entendait dénoncer. La conformité de ses dires avec un rituel chypriote pose un problème plus complexe. Peu de textes non suspects de polémique font explicitement référence à la sacralisation de la prostitution dans l'île<sup>175</sup>. Le plus

<sup>170</sup> R. DUSSAUD, *L'Aphrodite chypriote*, in *RHR*, 73 (1916), p. 248, supposait qu'il s'agissait d'un très ancien rite de fécondation et de renouvellement pratiqué au bord de la mer dans lequel on avait tardivement reconnu une allusion à la naissance marine de la déesse.

<sup>171</sup> CLÉM. ALEX., *Protr.*, II, 13, 4 : Οὐ γάρ με ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας παραπείσαι ποτ' ἄν, τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶνα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρα παραδοῦναι τολμήσας...

<sup>172</sup> Sur l'équivalence Aphrodite-Chypre, cf. *supra*, p. 331-332.

<sup>173</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 141-142.

<sup>174</sup> Cf. *supra*, p. 336.

<sup>175</sup> Sur cette question, les remarques qui suivent doivent beaucoup à la discussion de J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 121-124. Cf. aussi *supra*, p. 116-121, à propos de Corinthe.

clair est indubitablement un extrait de l'épitomé des *Histoires Philippiques* de Trogue Pompée (fin I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.) par Justin<sup>176</sup> qui rapporte que les jeunes filles chypriotes se prostituaient avant leur mariage afin de se constituer une dot, tandis que Cléarque de Soloi, natif de Chypre (IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) interprète la pratique, à Chypre et ailleurs, comme la réparation d'une faute ancienne<sup>177</sup>. Le témoignage le plus ancien se trouve chez Hérodote qui, à propos de la prostitution obligatoire de toutes les femmes de Babylone une fois dans leur vie, précise qu'une coutume «à peu près semblable» existe à Chypre et ailleurs. L'adjectif *παραπλήσιος* permet de penser qu'il évoquait ainsi la prostitution pré-nuptiale<sup>178</sup>. Une telle pratique, que Trogue Pompée situe explicitement en bord de mer, lors de certaines journées consacrées à Aphrodite, si elle était placée sous l'autorité de la déesse, n'était sans doute pas en relation directe avec une cérémonie très officielle comme devait l'être la panégyrie de Paphos<sup>179</sup>.

Quant à la prostitution sacrée régulière sous-entendue par les auteurs chrétiens, son existence se dissout en dehors de leurs interprétations évhéméristes qui font d'Aphrodite la courtisane de Cinyras, divinisée et honorée d'un culte. J. Rudhardt voit une confirmation de la réalité de la pratique dans le témoignage de Pausanias qui compare la prospérité du temple de Paphos à celui d'Éryx, notamment, où ce type de commerce sacré aurait eu lieu<sup>180</sup>; l'argument semble un peu faible. Dès lors, sans exclure définitivement que des courtisanes aient effectivement vendu leurs charmes dans le cadre du sanctuaire de Paphos, il convient à nouveau de souligner qu'aucun témoignage ne permet de l'affirmer en toute clarté. Rien n'autorise de surcroît à supposer que les initiés aux mystères de la déesse participaient concrètement à l'évocation sexuelle de sa naissance et de ses pouvoirs<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> XVIII, 5, 4 (trad. d'après E. Chambry) : *Mos erat Cypritis virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliqua pudicitia libamenta Veneris soluturas*, « C'était la coutume à Chypre que les jeunes filles, avant de se marier, gagnassent à des jours fixés l'argent de leur dot; on les envoyait pour cela au bord de la mer, où elles devaient sacrifier à Vénus les prémices de leur virginité ».

<sup>177</sup> CLÉARQUE, fr. 43a Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, III [1948], p. 22), cité par ATHÉNÉE, XII, 516b.

<sup>178</sup> HDT., I, 199. Cf. J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 122.

<sup>179</sup> La pratique semble avoir dégénéré au fil du temps et n'être plus le fait que de prostituées envoyées sur le rivage dans un but lucratif : cf. J. KARAGEORGHIS, *Mythology and Cult*, in *Paphos*, *op. cit.* (n. 112), p. 372.

<sup>180</sup> PAUS., VIII, 24, 6. Cf. J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 123.

<sup>181</sup> Les *Actes de Barnabé* (18), un apocryphe déjà cité par Clément d'Alexandrie comme authentique, rapportent le voyage du saint à Chypre, sa patrie : Ἡμῶν δὲ διελθόντων τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Χιονῶδες, κατηντήσαμεν ἐν Παλαίῳ Πάφῳ κακεῖ εὐρόντες Ῥόδωνά τινα ἱερόδουλον, ὃς καὶ αὐτὸς πιστεύσας συνηκολούθησεν ἡμῖν..., « Ayant atteint la montagne appelée Chionôdes, nous arrivâmes à Palaïpaphos et là nous trouvâmes Rhodon, un esclave sacré qui, ayant lui aussi adhéré à la foi, se mit à nous suivre » (cité par K. HADJIOANNOU, *Ἡ ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς πηγὰς*, I, Nicosia, 1971, p. 330, n° 110.25), sans qu'il soit nécessaire d'y voir un « prostitué du temple ».



Il n'en reste pas moins que l'existence de la prostitution pré-nuptiale a dû sembler étrange aux Grecs, qui y ont vu un côté bien exotique de leur divinité.

Pindare qualifiait Cinyras de « prêtre chéri d'Aphrodite », et cette dignité était incontestablement assumée par une catégorie de prêtres paphiens considérés comme les descendants du plus célèbre souverain du lieu. Une glose d'Hésychios fait des Κινυράδαι les prêtres d'Aphrodite, tandis que deux inscriptions des époques hellénistique et romaine attestent l'existence d'un ἀρχὸς τῶν Κινυραδῶν<sup>182</sup> et d'un Κινύρ[αρχος] (?)<sup>183</sup>. À l'époque classique, comme le prouvent de nombreuses inscriptions syllabiques – tant des dédicaces que des épitaphes –, le roi de Paphos revêtait également les insignes du sacerdoce de la déesse<sup>184</sup>, et une inscription atteste que le roi Nicoclès, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, se considérait comme un descendant de Cinyras<sup>185</sup>. La déesse n'est jamais désignée sous le nom grec d'Ἀφροδίτη; elle est simplement ἄνασσα, « la souveraine ». Il faut attendre la moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère pour voir apparaître le nom propre de la déesse dans les inscriptions alphabétiques de la région<sup>186</sup>.

L'intimité du roi et de la divinité, attestée dans les inscriptions par les qualités de prêtre du souverain et sur le plan du mythe par la relation amoureuse entre Aphrodite et Cinyras, laisse penser que le pouvoir temporel était en relation étroite avec le culte. Un fragment de la *Constitution des Chypriotes* d'Aristote conservé dans le *Lexique des dix orateurs* d'Harpo-cration<sup>187</sup> atteste que le titre d'ἄνασσα était porté par les femmes et les sœurs du

<sup>182</sup> T.B. MITFORD, *The Hellenistic Inscriptions of Old Paphos*, in *ABSA*, 56 (1961), p. 13, n° 32. Il s'agit de la dédicace d'une statue d'un certain Aristion par ses parents dont le père est chef des Cinyrades (221-205 av. J.-C.).

<sup>183</sup> *JHS*, 9 (1888), p. 249, n° 101. Cf. aussi TACITE, *Hist.*, II, 3, 2.

<sup>184</sup> O. MASSON, *op. cit.* (n. 130), n° 6, 7, 16, 17.

<sup>185</sup> T.B. MITFORD, *Further Contributions to the Epigraphy of Cyprus*, in *AJA*, 65 (1961), p. 136-138, n° 36 : il s'agit d'une statue du roi érigée dans le témenos de l'Aphrodite *Paphia* de Lédra (cf. *infra*, p. 358) : Λεδρίῳ ἐ[ν] τεμένει Π[αφίας] Ἰνις περιφήμων / Ἄρχαιος πατέρων ἔστ[ασ] ἄνασσάμενος / υἱὸν Τιμάρχου Παφίων [βασιλῆα φέριστον], / Νικοκλέα Κινύρου θε[σπεσίου] πρόγονον]. – Si l'on en croit PLUTARQUE dans son traité sur *La grandeur d'Alexandre*, 8 (*Mor.*, 340c-d), la dynastie des Cinyrades était en voie d'extinction à l'époque du Macédonien. – Néanmoins, le récit du moraliste à propos de la succession à Paphos ressemble étrangement à l'apologie de la grandeur d'Alexandre lors du changement du pouvoir à Tyr ou à Sidon : DIOD. SIC., XVII, 46, 6-47; JUSTIN, XI, 10, 8-9; QUINTE-CURCE, IV, 1, 19-26.

<sup>186</sup> T.B. MITFORD, *Inscriptions of Old Paphos*, *art. cit.* (n. 182), p. 10-11.

<sup>187</sup> HARPOCRATION, *s.v.* Ἄνακτες καὶ Ἄνασσαι (Dindorf [1853], I, p. 32)· Ἴσοκράτης Εὐαγόρα. ἔοικε δ' ὁ ῥήτωρ ἔθους τινὸς ἐν Κύπρῳ μνημονεύειν. Ἀριστοτέλης γοῦν ἐν τῇ Κυπρίων πολιτείᾳ φησὶ « καλοῦνται δὲ υἱοὶ μὲν καὶ ἀδελφοὶ τοῦ βασιλέως ἄνακτες, αἱ δὲ ἀδελφαὶ καὶ γυναῖκες ἄνασσαι », « Souverains et Souveraines : Isocrate dans l'*Évagoras*. De cette manière l'orateur semble rappeler une coutume en usage à Chypre. Aristote, dans la *Constitution des Chypriotes*, dit : "ils appellent les fils et les frères du roi des Souverains, et les sœurs et les épouses, des Souveraines" ». Cf. aussi l'*Etym. Magnum* et la *Souda*, *s.v.*

roi, tandis que celui d'ἄναξ était l'apanage de ses fils et de ses frères. On a pu voir dans cette titulature le signe du caractère familial du sacerdoce de la souveraine par excellence qu'était la déesse, mais aussi l'éventualité d'une symbolisation de cette intimité dans un rite d'hiérogamie<sup>188</sup> où l'union du roi et de la reine (l'ἄνασσα !) contribuait autant à la prospérité du lieu qu'à la réaffirmation du pouvoir royal<sup>189</sup>. Le caractère politique de la déesse se trouve ainsi puissamment affirmé<sup>190</sup>. Le rite d'hiérogamie semble également attesté en d'autres lieux<sup>191</sup>.

Parmi le personnel du culte, on connaissait aussi l'existence d'un ἀγῆτωρ, le prêtre chargé de conduire les sacrifices en l'honneur d'Aphrodite « à Chypre »<sup>192</sup>; une inscription datée des années 105-95 avant J.-C. atteste qu'à Paphos cette catégorie de prêtres formait un collège<sup>193</sup>.

Avant de nous rendre à Amathonte, il faut souligner que le culte paphien a sans doute connu des modifications, des réformes, des transformations au cours du temps, mais que nos sources sont souvent trop fragmentaires et trop imprécises pour appréhender une vision diachronique suffisamment nuancée. La mainmise des Lagides, puis celle des Romains sur l'île ont incontestablement eu une influence sur la gestion des affaires sacrées<sup>194</sup>. Tout comme le statut de capitale de l'île acquis par Paphos sous les Romains a dû contribuer à la ferveur pèlerine envers le sanctuaire d'Aphrodite.

<sup>188</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 113.

<sup>189</sup> Sur l'importance du « mariage sacré » pour l'affirmation du pouvoir, cf. S. KRAMER, *Le mariage sacré*, trad. par J. Bottéro, Paris, 1981.

<sup>190</sup> Une dédicace à Aphrodite, Zeus *Polteus* et Héra affirme davantage le caractère poliade des divinités que leur relation habituelle au mariage : *CIG*, II, 2640; T.B. MITFORD, *Inscriptions of Old Paphos*, *art. cit.* (n. 182), p. 38, n° 103; *SEG*, XX, 210. Cf. J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 16), p. 130.

<sup>191</sup> Cf. *infra*, p. 361.

<sup>192</sup> HÉSYCHIUS, *s.v.* ἀγῆτωρ (Latte, I, p. 20)· ὁ τῶν Ἀφροδίτης θηλῶν ἡγούμενος ἱερεὺς ἐν Κύπρῳ.

<sup>193</sup> *OGIS*, 164; T.B. MITFORD, *Inscriptions of Old Paphos*, *art. cit.* (n. 182), p. 37, n° 99 : Ἀφροδίτῃ Παφίαι / τὸ κοινὸν τὸ Κυπρίων Ποταμῶν[α] Αἰγύπτ[ου] / τῶν ἐν Πάφῳ γεγυμνασιαρχηκότων / καὶ ἡγητορευκότων καὶ τῶν περὶ τὸν / Διόνυσον καὶ θεοὺς Εὐεργέτας τεχνιτῶν, / εὐνοίας χάριν. – HÉSYCHIUS, *s.v.* σάπιθος (Schmidt, IV, p. 10)· θυσία. Πάφιοι : il s'agit d'un *hapax* dont le sens nous échappe.

<sup>194</sup> Sur les interventions lagides, cf. T.B. MITFORD, *Inscriptions of Old Paphos*, *art. cit.* (n. 182), p. 3. – Une anecdote ayant pour cadre la prise de pouvoir par les Romains est révélatrice à cet égard; en 58 avant notre ère, au moment de débouter Ptolémée le roi de Chypre (le frère du souverain égyptien), les Romains lui ont proposé, en échange d'une totale absence d'opposition, la dignité de grand prêtre du sanctuaire paphien, arguant que, dans ce cas, il ne manquerait ni de biens ni d'honneurs. Ptolémée préféra se suicider (PLUT., *Caton le jeune*, 35, 2).

### 3.3. Amathonte

#### 3.3.1. Les origines

On ne dispose pas, pour étudier l'origine d'Amathonte et de son culte d'Aphrodite, de traditions légendaires aussi riches et aussi variées que dans le cas de Paphos. Le peu que l'on en sait pose bien des problèmes d'interprétation<sup>195</sup>. Théopompe (deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) rapporte que les Amathousiens sont les survivants des sujets de Cinyras chassés par les Grecs contemporains d'Agamemnon<sup>196</sup>, tandis que le Pseudo-Scylax souligne leur autochtonie<sup>197</sup>. Le conservatisme de la cité est reflété par l'épigraphie puisque, en pleine époque classique, les Amathousiens n'utilisaient pas la langue grecque, mais bien un idiome toujours non déchiffré aujourd'hui, l'éteo-chypriote<sup>198</sup>. Stéphane de Byzance qualifie quant à lui Amathonte de ville chypriote très ancienne<sup>199</sup>.

La tradition qui érige les sujets de Cinyras en fondateurs d'Amathonte fait écho à l'autochtonie de ses habitants et met mythiquement en relation le culte paphien et celui d'Amathonte. Tacite en témoigne encore : en 22 après J.-C., les Chypriotes envoyés en délégation devant le Sénat romain pour réclamer le maintien du droit d'asile dans les plus vénérables de leurs sanctuaires placèrent le temple de la « Vénus d'Amathonte » sur le même pied que celui de la « Vénus de Paphos », en accordant cependant à ce dernier une légère priorité chronologique puisque Aerias, le fondateur du temple paphien, était le père d'Amathus<sup>200</sup>. Si l'identité des protagonistes diffère, le substrat mythique est ainsi conservé de Théopompe à Tacite.

Les fouilles menées sur le site d'Amathonte par une mission archéologique française ont permis de dater du XI<sup>e</sup> siècle avant notre ère l'établissement sur l'acropole<sup>201</sup>. Quant au culte d'Aphrodite à cet endroit, la période d'activité la plus ancienne remonte au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>202</sup>; le cœur du sanctuaire

<sup>195</sup> Cf. C. BAURAIN, *Réflexions sur les origines de la ville d'après les sources littéraires*, in *Testimonia d'Amathonte*, *op. cit.* (n. 136), p. 109-117.

<sup>196</sup> THÉOPOMPE, 115 F 103 Jacoby (*FGH*, II B, p. 558-559), cité par PHOTIOS, *Bibl.* (176), 120a.

<sup>197</sup> PS.-SCYLAX, *Periplus*, 103 (*GGM*, I, p. 77-78).

<sup>198</sup> O. MASSON, *op. cit.* (n. 130), p. 85-87.

<sup>199</sup> STÉPH. BYZ., *s.v.* Ἀμαθοῦς (Meineke, p. 82)· πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ...

<sup>200</sup> Cf. *supra*, p. 330-333.

<sup>201</sup> P. MARCHETTI, in *BCH*, 102 (1978), p. 948-950. Sur l'hypothèse d'un transfert depuis un site plus ancien – en parallèle avec le transfert d'Enkomi à Salamine à la même époque –, cf. C. BAURAIN, *Réflexions...*, *art. cit.* (n. 195), p. 114-115.

<sup>202</sup> A. HERMARY, *Les fouilles de la mission française à Amathonte (1980-1983). Le sanctuaire d'Aphrodite*, in *RDAC* (1984), p. 269-277, et *ID.*, *Aphrodite à Amathonte*, *art. cit.* (n. 127), p. 101-109, p. 103. Les fouilles se poursuivent et d'autres découvertes permettront peut-être de préciser encore certaines hypothèses.

ancien se situait sans doute plus au Nord, mais n'a pas encore été fouillé<sup>203</sup>; il devait présenter l'aspect d'un témenos à ciel ouvert comme c'est fréquemment le cas à Chypre à l'époque archaïque<sup>204</sup>.

### 3.3.2. Les particularités du (des) culte(s)

Les maigres traditions littéraires sur le culte amathousien d'Aphrodite peuvent se répartir en deux catégories : le témoignage de Paion, un historien local, d'une part, et les quelques autres attestations, d'autre part.

Paion d'Amathonte n'est connu que par deux fragments conservés, l'un dans la *Vie de Thésée* de Plutarque, l'autre dans une glose d'Hésychios. Le premier se réfère à une version manifestement locale de l'abandon d'Ariane par Thésée après sa victoire dans le labyrinthe crétois, qui sert d'explication à un curieux rituel annuel<sup>205</sup> :

La forme la plus courante de cette légende est, pour ainsi dire, dans toutes les bouches, mais une version particulière en est donnée par Paion d'Amathonte. D'après lui, Thésée fut jeté à Chypre par la tempête, ayant avec lui Ariane enceinte. Comme elle était indisposée par le mal de mer et avait peine à le supporter, il la fit débarquer seule. Quant à lui, étant revenu à son vaisseau pour le sauver, il fut de nouveau emporté loin du rivage vers la haute mer. Les femmes du pays recueillirent Ariane et, la voyant désespérée de cette séparation, prirent soin d'elle; elles lui apportèrent de fausses lettres, en lui faisant croire que c'était Thésée qui les lui écrivait; puis, quand elle sentit venir les douleurs de l'enfantement, elles l'assistèrent et l'aidèrent, et, comme elle mourut sans pouvoir accoucher, elles l'ensevelirent. Thésée, étant enfin revenu, en conçut un chagrin violent; il laissa une certaine somme aux gens du pays, en spécifiant qu'ils feraient des sacrifices à Ariane; il érigea aussi deux petites statuettes, l'une en argent, l'autre en bronze. Lors de ce sacrifice, qui se fait le deux du mois Gorpiaïos, un des jeunes gens, couché, imite les cris et les

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> A. HERMARY, *Amathonte : rapport préliminaire (1975-1979). Le sanctuaire de la « déesse de Chypre »*, in *RDAC* (1980), p. 234-235. – Pour des parallèles, cf. Selma M.S. AL-RADI, *Phlamoudbi-Vounari : A Sanctuary Site in Cyprus*, Göteborg, 1983 (*SIMA*, 65).

<sup>205</sup> PAION D'AMATHONTE, 757 F 2 Jacoby (*FGrH*, III C, p. 737), cité par PLUT., *Thésée*, 20, 3-7 (trad. R. Flacelière) : "Α δ' ἐστὶν εὐφημώτατα τῶν μυθολογουμένων πάντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ στόματος ἔχουσιν. Ἴδιον δὲ τίνα περὶ τούτων λόγον ἐκδέδωκε Παίων ὁ Ἀμαθούσιος. Τὸν γὰρ Θησέα φησὶν ὑπὸ χεϊμῶνος εἰς Κύπρον ἐξενεχθέντα, καὶ τὴν Ἀριάδην ἐγκυον ἔχοντα, φαύλως δὲ διακειμένην ὑπὸ τοῦ σάλου καὶ δυσφοροῦσαν, ἐκβιβάσαι μόνην, αὐτὸν δὲ τῷ πλοίῳ βοηθοῦντα πάλιν εἰς τὸ πέλαγος ἀπὸ τῆς γῆς φέρεσθαι. Τὰς οὖν ἐγχωρίους γυναῖκας τὴν Ἀριάδην ἀναλαβεῖν καὶ περιέπειν ἀθυμοῦσαν ἐπὶ τῇ μονῶσει, καὶ γράμματα πλαστὰ προσφέρειν ὡς τοῦ Θησέως γράφοντος αὐτῇ, καὶ περὶ τὴν ὄδινα συμπονεῖν καὶ βοηθεῖν, ἀποθανοῦσαν δὲ θάψαι μὴ τεκοῦσαν. Ἐπελθόντα δὲ τὸν Θησέα καὶ περίλυπον γενόμενον τοῖς μὲν ἐγχωρίοις ἀπολιπεῖν χρήματα, συντάξαντα θῆειν τῇ Ἀριάδῃ, δύο δὲ μικροὺς ἀνδριαντίσκους ἰδρῶσασθαι, τὸν μὲν ἀργυροῦν, τὸν δὲ χαλκοῦν. Ἐν δὲ τῇ θυσίᾳ τοῦ Γορπιαίου μηνὸς ἱσταμένου δευτέρᾳ κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἄπερ ὄδινουσαι γυναῖκες· καλεῖν δὲ τὸ ἄλλος Ἀμαθουσίους, ἐν ᾧ τὸν τάφον δεικνύουσιν, Ἀριάδνης Ἀφροδίτης.

mouvements des femmes en couches, et les habitants d'Amathonte appellent le bois sacré où l'on montre son tombeau, le bois d'Ariane-Aphrodite<sup>206</sup>.

Ainsi, chaque année à une date précise, en un endroit de la cité appelé « bois d'Ariane-Aphrodite », un jeune garçon mime un accouchement au cours d'une célébration qui comporte un sacrifice. Une telle pratique évoque le « rite de couvade » qui, chez certains peuples, met concrètement le père à contribution lors de la mise au monde d'un enfant<sup>207</sup>. Néanmoins, comme on l'a déjà fait remarquer<sup>208</sup>, ce rapprochement n'est pas entièrement satisfaisant et ne suffit pas, en tout cas, à rendre compte de tous les aspects de ce rituel.

La cérémonie a lieu auprès d'un tombeau et met donc intimement en relation la mort et la perspective d'une (re?)naissance. En outre, l'attribution du bois sacré à Ariane-Aphrodite laisse penser que la figure féminine concernée par le rite assume une double personnalité, humaine et divine. Il est évidemment tentant de concevoir que le rite en question doit permettre le passage d'un état à l'autre, Ariane la mortelle s'immortalisant en Aphrodite. Les deux statues dédiées par Thésée faisaient peut-être partie de la cérémonie, représentant respectivement les deux aspects, humain (bronze) et divin (argent), d'« Ariane-Aphrodite », à moins qu'il ne faille y voir une figuration des aspects ouraniens et chthoniens de la divinité<sup>209</sup>. Il n'en reste pas moins que le « parturient », s'il est censé remplir un rôle manqué par Thésée, et faire dès lors aboutir chaque année l'accouchement qui avait initialement échoué, s'explique malaisément en dehors de cette référence à l'histoire de Thésée. Or il est peu probable qu'une telle étymologie, mettant en scène une des figures légendaires les plus « gréco-athéniennes », fasse partie d'un héritage ancien à Amathonte, ce qui semble pourtant être le cas du rite. Dès lors, avant de tenter d'expliquer pourquoi c'est un homme qui imite l'accouchement, il faut envisager le second témoignage de Paion<sup>210</sup>.

En effet, dans un ouvrage sur Amathonte, l'historien aurait prétendu que, « à Chypre, la déesse recevait l'apparence d'un homme »<sup>211</sup>; de plus, comme la glose d'Hésychios entend expliquer le terme Ἀφρόδιτος, on peut supposer

<sup>206</sup> L'analyse la plus fine et la plus complète de ce passage a été conduite par J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 116-119. – K. HADJIOANNOU, *On Some Disputed Matters of the Ancient Religion of Cyprus*, in *RDAC* (1978), p. 107, aborde très brièvement la question de ce « rite de couvade » pour en signaler, sans développer aucun argument, l'origine « étéochypriote » ou « étéocrétoise ».

<sup>207</sup> P.G. RIVIÈRE, *The Couvade: a Problem Reborn*, in *Man*, 9 (1974), p. 423-435.

<sup>208</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 117.

<sup>209</sup> Cf. sur ce point A. HERMARY, *op. cit.* (n. 2), p. 167.

<sup>210</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 120, estime qu'il faut dissocier les deux témoignages car le mime de l'accouchement n'aurait rien à voir avec la bisexualité de la divinité. Je n'en suis pas si sûre.

<sup>211</sup> PAION D'AMATHONTE, 757 F 1 Jacoby (*FGrH*, III C, p. 737), cité par HÉSYCHIOS, *s.v.* Ἀφρόδιτος: ... ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματισθαι ἐν Κύπρῳ λέγει.

que la déesse en question pouvait porter ce nom. Le type iconographique de cette déesse *Aphroditos* est précisé dans les *Saturnales* de Macrobe<sup>212</sup> :

La Vénus de Chypre possède une statue barbue, mais vêtue comme une femme, avec un sceptre et une stature d'homme. Et ils pensent qu'elle est à la fois mâle et femelle. Aristophane l'appelle Aphroditos. Laevinus aussi parle ainsi : « donc en vénérant Vénus dispensateur de vie, qu'elle soit mâle ou femelle, de même qu'est bienfaitrice celle qui dispense ses rayons la nuit ». Philochore également, dans son *Atthis*, affirme qu'elle est la lune et que lui font des sacrifices des hommes avec des vêtements féminins, des femmes avec des vêtements masculins, parce qu'elle est considérée à la fois comme mâle et femelle.

L'ambiguïté sexuelle de l'Aphrodite de Chypre est à nouveau soulignée, et nous avons vu déjà que ce culte était connu à Athènes à la fin du V<sup>e</sup> siècle au moins<sup>213</sup>. Dès lors, il est tentant d'établir un lien entre la masculinité potentielle de la déesse et l'attribution à un jeune homme du rôle féminin par excellence qu'est l'accouchement. Mais la signification fondamentale du rite nous échappe largement<sup>214</sup>.

Un autre personnage de l'entourage mythique d'Aphrodite est directement lié au culte amathousien de la déesse : Adonis. Deux textes se réfèrent à un culte du jeune dieu; Pausanias, d'une part, évoque l'existence d'un ancien sanctuaire d'Adonis et d'Aphrodite à Amathonte où serait, selon certains, conservé le fameux collier d'Harmonie<sup>215</sup>; d'autre part, une des rubriques géographiques de Stéphane de Byzance souligne qu'à Amathonte on vénérât

<sup>212</sup> MACROBE, *Sat.*, III, 8, 2 : *Signum Veneris est Cypri barbatum corpore, sed veste muliebri cum sceptro ac statura virili. Et putant, eandem marem ac feminam esse. Aristophanes eam Ἀφροδίτου appellat. Laevinus etiam sic ait : Venerem igitur alium adorans, sive femina sive mas est, ita uti alma noctiluca est. Philochorus quoque in Atthis eandem affirmat esse lunam, et ei sacrificium facere utros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas existimatur et femina.*

<sup>213</sup> Cf. *supra*, p. 68-69. – La *Souda*, s.v. Ἀφροδίτη (Adler, I, p. 434) et JEAN LE LYDIEN, *Des mois*, II, 11, évoquent également la réunion du féminin et du masculin dans la déesse. – Quant à la *duplex Amathusia* de CATULLE (68, 51-52), l'adjectif se réfère sans doute autant à l'ambiguïté sexuelle de la divinité qu'à sa « duplicité » sur le plan moral.

<sup>214</sup> Pour une réflexion d'ensemble – non dépourvue d'assimilations audacieuses – sur l'androgynie d'Aphrodite à Chypre, cf. S. SOPHOCLEOUS, *L'Aphrodite en tant qu'androgynie*, in *In honour of Professor Einar Gjerstad*, Nicosie, 1985, p. 79-96. – Une idole en calcaire de la fin du Néolithique ou du début de Chalcolithique, trouvée à Sotira-Arcaliès entre Palaipaphos et Amathonte, possède une signification différente selon l'angle de présentation : figurine phallique d'un côté, figure féminine assise de l'autre, ou même sexe féminin stylisé. L'ambiguïté sexuelle est incontestablement évoquée. Pour de bonnes illustrations, cf. Stella M. LUBSEN-ADMIRAAL, J. CROUWEL (éds), *Cyprus and Aphrodite. Catalogue of the exhibition in the Allard Pierson Museum*, Amsterdam, 1989, p. 102; V. KARAGEORGHIS, *Les Anciens Chypriotes*, Paris, 1990, p. 40. – Sur l'androgynie d'Innana-Ishtar, cf. Brigitte GRONEBERG, *Die sumerische-akkadische Innana/Ishtar. Hermaphroditos ?*, in *Die Welt des Orients*, 17 (1986), p. 25-46.

<sup>215</sup> PAUS., IX, 41, 2 : ἔστι δὲ Ἀμαθοῦς ἐν Κύπρῳ πόλις, Ἀδώνιδος ἐν αὐτῇ καὶ Ἀφροδίτης ἱερὸν ἔστιν ἀρχαίων· ἀνακεῖσθαι δὲ ἐνταῦθα λέγουσιν ὄρμον Ἀρμονία...

Adonis-Osiris, en précisant que les Chypriotes et les Phéniciens se concilièrent ce dieu égyptien<sup>216</sup>. Or il faut bien reconnaître que l'on ne dispose d'aucun témoignage épigraphique, ni à Amathonte, ni ailleurs dans l'île qui confirmerait les traditions littéraires. Aphrodite semble bien être la seule grande divinité d'Amathonte, qui recevait peut-être, il est vrai, des cultes en d'autres lieux que dans le sanctuaire de l'acropole, et qu'il faudrait encore découvrir. L'analyse du matériel votif par Antoine Hermary ne fournit aucun indice prouvant l'existence d'un parèdre de la déesse sur l'acropole<sup>217</sup>. Cependant, étant donné l'existence de deux traditions autour du culte, l'une mettant en évidence la bisexualité de la déesse, l'autre le culte conjoint d'un parèdre, on peut se demander s'il ne s'agit pas de deux modes d'expression d'une même réalité, à savoir la toute-puissance divine sur les forces de fécondité et de fertilité, symbolisée par la réunion des deux pôles, le féminin et le masculin<sup>218</sup>.

En somme, le culte de la Κυπρία Ἀφροδίτη<sup>219</sup> d'Amathonte est lié à des traditions difficilement appréciables étant donné le caractère ténu des contextes. La fouille du sanctuaire de l'Acropole est cependant loin d'être terminée, tout comme celle de la ville basse, et une découverte de la campagne de 1988 confirme peut-être les dires de Paion sur le tombeau d'Ariane-Aphrodite. En effet, la mission française a mis au jour, sur le plus haut point de l'acropole, à l'extrémité nord du secteur fouillé, «une cavité creusée dans le rocher et ayant grossièrement l'apparence d'une tombe»<sup>220</sup>. Le rapport provisoire indique qu'«il est difficile de proposer une date de construction précise pour cette structure assez rudimentaire, mais (que) sa situation sur le point le plus haut de la colline, certainement à l'intérieur du témenos archaïque,

<sup>216</sup> STEPH. BYZ., *s.v.* Ἀμαθοῦς (Meineke, p. 82)· πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ἣ Ἀδωνίς Ὀσίρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦνται. – L'impact de la religion égyptienne sur les cultes d'Amathonte est attesté dès le VI<sup>e</sup> siècle. Pour Aphrodite, l'iconographie d'Hathor en est le signe le plus évident : cf. A. HERMARY, *Un nouveau chapiteau hathorique trouvé à Amathonte*, in *BCH*, 109 (1985), p. 657-699. Sur l'introduction du culte d'Isis et de Sarapis aux côtés d'Aphrodite, cf. *Id.*, *Aphrodite à Amathonte*, *art. cit.* (n. 127), p. 102.

<sup>217</sup> A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, *art. cit.* (n. 127), p. 107-108. – Un des deux grands vases découverts à Amathonte, qui se trouve au musée du Louvre, porte une inscription *a-na* qui pourrait signifier «divinité» ou «déesse» en étéochypriote : cf. A. HERMARY, O. MASSON, *Deux vases inscrits du sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte*, in *BCH*, 114 (1990), p. 186-214, surtout p. 213-214.

<sup>218</sup> Cf. aussi PHOTIOS, *Bibl.* (190), 151b, l. 5-7, qui fait d'Adonis un androgyne. – P. AUPERT résout un peu abruptement la question de l'ambivalence sexuelle de la divinité en déclarant : «une déesse de la fertilité hellénisée sous le nom d'Aphrodite a absorbé un dieu mâle, un "Zeus" sans doute plus antique, devenu Meilichios ou Orompatas, et en a gardé un caractère ambigu» : *Amathonte, le Proche-Orient et l'Égypte*, in *Cyprus between the Orient and the Occident*, *op. cit.* (n. 112), p. 370.

<sup>219</sup> Le nom grec de la déesse apparaît plus tôt qu'à Paphos, puisqu'il est attesté dans deux inscriptions de la fin du IV<sup>e</sup> siècle : A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, *art. cit.* (n. 127), p. 101.

<sup>220</sup> A. HERMARY, M. SCHMID, *Rapport sur les travaux de l'école française à Amathonte de Chypre en 1988*. A. Le sanctuaire d'Aphrodite, in *BCH*, 113 (1989), p. 855-859.

semble bien indiquer une utilisation culturelle»<sup>221</sup>. Il pourrait s'agir d'une tombe ancienne «sacralisée» lors de la fondation du sanctuaire. Tout en rappelant le témoignage de Paion, les fouilleurs constatent l'absence du «bois sacré» signalé par l'écrivain chypriote. Outre cette tombe, les principales découvertes attestent l'importance de l'eau dans le sanctuaire<sup>222</sup>, la présence d'une grotte à proximité du temple, sans doute liée au culte<sup>223</sup>, et l'utilisation de bétyles comme ex-voto, ce qui n'est pas sans évoquer la statue aniconique de Paphos<sup>224</sup>. L'iconographie de la déesse a été influencée tant par le type «hathorique» que par celui de l'Astarté nue se tenant les seins, particulièrement prisé à Amathonte à la fin de l'époque archaïque<sup>225</sup>. Des fragments de courotrophes attestent la protection de la déesse sur la naissance et la croissance des enfants<sup>226</sup>.

Une inscription conservée au British Museum et datée du règne de Ptolémée IV (180-145) se réfère à des sacrifices qui concernent manifestement Aphrodite. Elle est mutilée, mais permet d'évaluer, notamment, la portée de certaines gloses d'Hésychios<sup>227</sup> :

Ἀγαθῇ τύχῃ. Λ --  
 Ἐφ' ἱερέως Κύπρου Ἀφροδίτης  
 Χαρίνου τοῦ Χαρίνου [τῶν ἐστρα-]  
 τηγηκότ[ω]ν καὶ γεγυμ[ασιαρχηκό-]  
 τῶν καὶ ἀρξάντων ὑπὲρ [τῆς σω-]  
 τηρίας τοῦ Ἀμαθουσίω[ν δήμου]  
 καὶ τῶν κα[ρ]πῶν. Ἀρισ[τίων Ἀντή-]  
 νορος, τῶν ἐστρατηγ[κόντων καὶ]  
 γεγυμ(α)[σ]ιαρχηκότ[ων καὶ ἀρξάν-]  
 τῶν, ὁ ἡγήτωρ, τὸ εἰθισ[μένον εἶπε θύεσ-]  
 θαι τῇ προδηλουμέν[ῃ ἑορτῇ, καθ' ἐ-]  
 κάστην ἡμέραν ὑπὲρ τῶν τὴν γῆν γε-]  
 ωργούντων ἐν τη(μ)[ελεῖα κατὰ τὸ δόγ-]  
 μα τὸ λεγόμενον, (ὄ)[πως ἀσύμφορον]  
 δι' ὄλου τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὸ  
 [πλήθος] μὴδὲν γ[ένηται μήτε]  
 [ἀστερ]γές· εἰ δὲ κα[ὶ] δέοι τι τοῦ εἰω-]  
 [θ]ότος ὑπὸ τῆς π[ό]λεως κατὰ τὸ

<sup>221</sup> A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, art. cit. (n. 127), p. 858.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>223</sup> Au moins jusqu'à la fin de l'époque archaïque.

<sup>224</sup> Un petit bétyle en marbre a encore été trouvé lors de la campagne de 1989, cf. A. HERMARY, M. SCHMID, in *BCH*, 114 (1990), p. 992, fig. 6.

<sup>225</sup> A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, art. cit. (n. 127), p. 106.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 107. Sur l'interprétation toute provisoire de certains tessons de céramique en « style d'Amathonte », cf. A. HERMARY, *Divinités chypriotes*, II, in *RDAC* (1986), p. 168-172.

<sup>227</sup> F.H. MARSHALL, *op. cit.* (n. 128), n° 975.



ἱερὸν δόγμα τὸ [λεγόμενον δι-]  
 δοσθαι εἰς τὸ ἱερ[ὸν τῆς Ἀφροδίτης, τά-]  
 δε πάντα προ[σδιδόναι διὰ τὴν εἰς]  
 τὸν δῆμον π[ροθυμίαν καὶ τὴν εἰς]  
 τὸ θεῖον εὐσέ[βειαν].

À la bonne fortune, en l'an... Sous le prêtre de Kypros Aphrodite, Charinos, fils de Charinos, ancien membre du collège des stratèges, ancien membre de celui des gymnasiarques, ancien magistrat, pour la sauvegarde du peuple des Amathousiens et des récoltes. L'*hēgētōr* Aristion fils d'Anténor, ancien membre du collège des stratèges, ancien membre de celui des gymnasiarques, ancien magistrat, a proposé que l'on accomplisse le sacrifice habituel lors de la fête prévue, chaque jour, pour ceux qui travaillent la terre, avec soin, et conformément au décret arrêté, afin que, durant toute l'année, rien de nuisible ni de pénible n'arrive au peuple; par ailleurs, s'il faut aussi que quelque chose d'habituel soit donné par la cité pour le sanctuaire d'Aphrodite, conformément au décret sacré établi, qu'elle donne tout cela en vertu de sa bienveillance envers le peuple et de sa piété envers la divinité.

Ce texte amathousien confirme l'existence d'un ἡγήτωρ, l'exact correspondant de ἄγῃτωρ d'Hésychios, le prêtre chargé de conduire les sacrifices, comme l'atteste également une inscription de Paphos<sup>228</sup>. Il fait aussi une référence indirecte à la κάρπωσις, «un sacrifice en l'honneur d'Aphrodite à Amathonte», tel que défini par le même lexicographe<sup>229</sup>. En effet, la fête mentionnée par l'inscription semble tout entière conçue pour favoriser les récoltes et les productions de la terre, sous le patronage d'Aphrodite dont le prêtre, qui se différencie de l'ἡγήτωρ, est la personnalité éponyme de la cité. Cependant, rien ne prouve que le sacerdoce soit, comme à Paphos, l'apanage de «Cinyrades», même si les étéochypriotes d'Amathonte s'érigeaient manifestement en garants d'une puissante tradition indigène que confirme la légende de fondation de la cité par des sujets de Cinyras fuyant devant les Grecs<sup>230</sup>. Le titre de la déesse, Κύπρος, si l'on en accepte l'interprétation proposée par J. Rudhardt, reflète ce souci de l'origine, tandis que le titre d'ἄνασσα porté par l'Aphrodite de Paphos traduit davantage la récupération de ce passé par les Achéens.

À Amathonte, comme à Paphos, se pose la question de l'existence d'une prostitution ritualisée, car c'est à Amathonte qu'est localisé le mythe des

<sup>228</sup> Cf. *supra*, p. 347.

<sup>229</sup> HÉSYCHIOS, s.v. Κάρπωσις (Latte, II, p. 416)· θυσία Ἀφροδίτης ἐν Ἀμαθούντι.

<sup>230</sup> A. HERMARY, *Un nouveau chapiteau hathorique trouvé à Amathonte*, in *BCH*, 109 (1985), p. 683, a émis l'hypothèse que le roi d'Amathonte était également le grand-prêtre de la déesse du lieu dont l'image était présente dans le palais sous forme de chapiteaux hathoriques. – Un dépôt de terres cuites votives a été trouvé dans les parages du «palais» : P. AUPERT, *Terres cuites votives d'Amathonte*, in *BCH*, 105 (1981), p. 373-392.

Propétides. Au dire d'Ovide, dans ses *Métamorphoses*, la cité rougissait au souvenir des Cérastes, monstres cornus aux sacrifices sacrilèges, que la déesse transforma en taureaux farouches, tout autant qu'à celui des impures Propétides qui

osèrent nier que Vénus était déesse; aussi la colère de la déesse leur infligea, dit-on, d'être les premières à prostituer leurs charmes et, comme la pudeur les avait abandonnées et que le sang de leur visage s'était durci, c'est en pierre rigide qu'une faible mutation les transforma<sup>231</sup>.

Généralement, le crime des Propétides est conçu comme une négation de la divinité de Vénus<sup>232</sup>; J. Rudhardt, arguant que les jeunes filles ne sont pas des philosophes, a vu dans leur faute une méconnaissance des pouvoirs de la déesse, un refus de se soumettre à l'amour<sup>233</sup>. Cependant, le texte est clair<sup>234</sup> et la première interprétation semble la bonne<sup>235</sup>. On n'a pas de trace plus précise de l'existence d'une prostitution dans le cadre du culte, si ce n'est peut-être une description des actes apocryphes de saint Barnabé qui signale certaines pratiques païennes « dans le sanctuaire de la montagne » (*scil.* de l'acropole) où des hommes s'empressent auprès de femmes « sans retenue »<sup>236</sup>. Le texte mentionne en outre ἡ σπονδή τῶν μιερῶν, « la libation des faux prêtres », ce qui n'est pas sans évoquer la glose d'Hésychios détaillée à propos de Paphos : Γένεσις Κύπρου· ἡ σπονδή, παρὰ Κυπρίους.

<sup>231</sup> OVIDE, *Métam.*, X, 239-242 (trad. d'après P. Aupert) : *Sunt tamen obscenae Venerem Propoetides ausae / Esse negare deam; pro quo sua numinis ira / Corpora cum forma primae uulgasse feruntur; / Utque pudor cessit sanguisque induruit oris, / In rigidum paruo silicem discrimine uersae.*

<sup>232</sup> C'est généralement la traduction adoptée : G. LAFAYE, dans la *Collection des Universités de France*, P. AUPERT, dans les *Testimonia d'Amathonte*, *op. cit.* (n. 136), p. 19-20.

<sup>233</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 123.

<sup>234</sup> C'est l'argument d'A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, *art. cit.* (n. 127), p. 109, n. 77, à l'encontre de l'interprétation de J. Rudhardt.

<sup>235</sup> Néanmoins, en traduisant « nier la divinité de Vénus », on ôte le genre féminin du mot *dea*. Or, étant donné les ambiguïtés de l'Aphrodite d'Amathonte, il se peut que ce soit précisément là le but des Propétides : nier que Vénus est une déesse, moins en tant que divinité qu'en tant que déesse. Mais ce n'est là qu'une hypothèse de plus.

<sup>236</sup> *Acta Barnabae*, 20-21 = *Testimonia d'Amathonte*, *op. cit.* (n. 136), p. 23, n° 44 (trad. d'après P. Aupert) : Ἐκεῖθ' ἐν τῷ ἱερῷ ἐν Ἀμαθόντι, καὶ πολὺ πλῆθος ἦν Ἑλλήνων ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῷ ὄρει ἀσέμων γυναικῶν τε καὶ ἀνδρῶν σπευδόντων (...) ἐξερχομένων δὲ ἡμῶν τὸν κοινορτὸν τῶν ποδῶν ἐξετινάξαμεν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου, ἐνθα ἡ σπονδή τῶν μιερῶν ἐγένετο, « De là nous vîmes à Amathonte, et une grande foule de païens se trouvait dans le sanctuaire de la montagne, des femmes sans retenue et des hommes empressés (ils sont ensuite accueillis par une veuve). Au sortir de là, nous secouâmes la poussière de nos pieds devant ce sanctuaire où se déroulait la libation des faux prêtres ».

### 3.4. Quelques autres sites<sup>237</sup>

#### 3.4.1. Golgoi et la *Golgia* d'Idalion, d'Arsos et d'Akhna

À en croire Pausanias, avant la fondation de Paphos par Agapénor, c'est à Golgoi qu'était honorée Aphrodite<sup>238</sup>. Lycophron, quant à lui, fait de Chypre «la terre de la reine des Golgues»<sup>239</sup>, tandis que Théocrite qualifie Aphrodite de souveraine qui chérit Golgoi, Idalion et Éryx<sup>240</sup>.

Le site supposé de l'antique Golgoi est l'actuelle Athienou, au nord de Lamaka-Kition, mais les vestiges qui le caractérisent sont minces<sup>241</sup> et presque rien n'est connu de son histoire<sup>242</sup>. Les fouilles du siècle dernier ont révélé l'existence de deux sites attribués à des sanctuaires, mais l'identification des divinités honorées n'est guère établie. Les inscriptions syllabiques du lieu illustrent principalement l'existence d'un culte d'Apollon<sup>243</sup>, mais deux d'entre elles, bien que d'une lecture difficile, semblent s'adresser à Aphrodite. La première se trouve sur une base de statuette<sup>244</sup> :

? -*ya-mu-ko-i a-o-ma-mo pa-to-re*  
...μυχοία ὁ μαμ(μ)ο/πάτωρ

J. Myres avait fait l'hypothèse que μυχοία devait être une épithète de la déesse<sup>245</sup>. On dispose en effet de quelques parallèles, tant littéraires qu'épigraphiques<sup>246</sup>, et une scholie au vers de la *Théogonie* d'Hésiode évoquant le destin de Phaéton met explicitement en relation ὁ μυχός, «la partie la plus profonde» de l'adyton du sanctuaire de la déesse, que garde le jeune homme, avec l'île de Chypre<sup>247</sup>. La déesse «des profondeurs» de Golgoi est indubita-

<sup>237</sup> Sur les statues archaïques découvertes en ces différents endroits, cf. J. KARAGEORGHIS, *op. cit.* (n. 2), p. 219-222.

<sup>238</sup> PAUS., VIII, 5, 2. Cf. *supra*, p. 324-325.

<sup>239</sup> LYC., *Alex.*, 588-589 : γαῖαν... θεᾶς / Γόλγων ἀνάσσης.

<sup>240</sup> THÉOCRITE, *Les Syracusaines*, 100-101 : Δέσποινα, ἃ Γολγῶς τε καὶ Ἰδάλιον ἐφίλησας / αἰπεινόν τ' Ἐρυκα...

<sup>241</sup> Cf. O. MASSON, *Kypriaka IX. Recherches sur les antiquités de Golgoi*, in *BCH*, 95 (1971), p. 304-334.

<sup>242</sup> *ID.*, *op. cit.* (n. 130), p. 275-276, qui fournit un bref historique des fouilles.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 286-299.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 290, n° 277.

<sup>245</sup> J. MYRES, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, New York, 1914, p. 317, 541, n° 1888.

<sup>246</sup> ÉLIEN, *Nat. anim.*, X, 34; *Souda*, s.v. Μυχαίτατον (Adler, III, p. 431); *IG*, XII, 5, 561 : une dédicace à Aphrodite *Mychia* de Gyaros.

<sup>247</sup> Schol. HÉS., *Théog.*, 991 (L. Di Gregorio, *Scholía vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano, 1975, p. 121) : νηοπόλον νύχιον] τουτέστιν ἀφανῆ, λαθραῖον. † ἀρχέλοχος † δὲ γράφει μύχιον, οἶον ἐν τῷ μυχῷ, ἐν τῷ ἀδύτῳ προφαίνοντα τῇ Κύπρῳ, «gardien nocturne de son sanctuaire] c'est-à-dire invisible, caché. (?) écrit μύχιον, comme celui qui a été placé dans la profondeur, dans l'adyton à

blement une divinité en relation avec le monde des morts, tout comme semble bien l'être l'Aphrodite *Mélainis* du continent. Si l'inscription syllabique est correctement interprétée, la grande déesse de Chypre se trouve ainsi confirmée dans son rôle de protectrice du cycle vital qui va de la conception à la mort<sup>248</sup>.

La deuxième dédicace en écriture syllabique semble adressée à la déesse *Paphia*<sup>249</sup>, dont le nom se trouve également sur l'épaule d'une statue trouvée à Golgoi et baptisée du nom de «prêtre à la colombe»<sup>250</sup>. Ce culte est donc placé en relation directe avec le grand sanctuaire paphien de la déesse, mais l'existence, en d'autres lieux, de dédicaces à l'Aphrodite *Golgia* donne à penser que la déesse honorée à Golgoi n'était pas *Paphia* en tant que telle, mais bien dans l'esprit des dédicants particuliers dont l'hommage nous a été conservé.

L'antiquité du culte n'est attestée que par Pausanias dont le discours sur ce point fait partie des traditions recueillies par le visiteur à Tégée en Arcadie<sup>251</sup>. Il est dès lors difficile d'estimer la valeur intrinsèque de cette affirmation, hormis son intérêt dans l'évaluation du sentiment des Grecs sur l'ancienneté et l'importance du culte insulaire. Or, de ce point de vue, la notice de Stéphane de Byzance selon laquelle l'éponyme Golgos le Sicyonien mena les colons de sa cité à Chypre est particulièrement intéressante<sup>252</sup>, puisque le moteur essentiel de cette légende étimologique semble bien avoir été le culte d'Aphrodite pratiqué à Sicyone. Cependant, le caractère isolé et tardif du témoignage laisse penser que Golgos le Sicyonien ne faisait pas partie de la tradition alexandrine des fondations grecques de Chypre conservée par Lycophron et ses scholiastes – peut-être précisément à cause du sentiment de l'origine lointaine du site et de son culte – et qu'il pourrait s'agir, dès lors, d'une tradition propre à Sicyone. Une scholie de Théocrite fait par ailleurs de Golgos le fils d'Aphrodite et d'Adonis<sup>253</sup>.

Théocrite mettait sur un pied d'égalité Golgoi et Idalion en tant que lieux de prédilection d'Aphrodite, ce qu'ont confirmé quelques poètes latins<sup>254</sup>. La moderne Dhali, le site de l'antique Idalion situé au sud-ouest d'Athienou-

---

Chypre». – D'après G. NAGY, *Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, in *HSPb*, 77 (1973), p. 137-177, surtout p. 171-173, cet épisode pourrait faire référence au sort d'Adonis, également caché par la déesse.

<sup>248</sup> Sur le symbolisme des profondeurs, réceptacles de vie et de mort, cf. A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, *passim*.

<sup>249</sup> O. MASSON, *op. cit.* (n. 130), p. 293, n° 286.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 283, n° 262.

<sup>251</sup> Cf. *supra*, p. 271.

<sup>252</sup> STÉPH. BYZ., *s.v.* Γολγοί (Meineke, p. 210)· πόλις Κύπρου, ἀπὸ Γόλγου τοῦ ἡγησαμένου τῆς Σικυωνίων ἀποικίας. Cf. *supra*, p. 151-152.

<sup>253</sup> Schol. THÉOCRITE, *Les Syracusaines*, 100-101 Wendel (Teubner, 1851, p. 314) : δέσποιν' ἢ Γολγῶς· πόλις Κύπρου ὀνομασμένη ἀπὸ Γόλγου τοῦ Ἀδωνίδος καὶ Ἀφροδίτης.

<sup>254</sup> VIRGILE, *Ēn.*, I, 680-682; 690-694; X, 50-52; CATULLE, 64, 94-98.

Golgoi, a révélé un vestige isolé de cette ancienne dévotion. Il s'agit d'une cuiller à libation en argent qui porte une dédicace syllabique à la déesse *Golgia*<sup>255</sup>, mais l'emplacement exact du sanctuaire d'Aphrodite reste inconnu car le lieu exact de la découverte de cette pièce d'argenterie n'a pas été précisé lors de sa mise en circulation sur le marché des antiquités<sup>256</sup>.

Le culte d'Aphrodite *Golgia* est également attesté par des inscriptions alphabétiques à Arsos et à Akhna, situées respectivement au nord-ouest et au sud-ouest d'Athienou-Golgoi<sup>257</sup>. Tant Idalion qu'Arsoi<sup>258</sup> et Akhna étaient vraisemblablement des filiales du sanctuaire de Golgoi.

### 3.4.2. La *Paphia* en dehors de Paphos

Les deux dédicaces à la Paphienne retrouvées à Golgoi, compte tenu de l'existence attestée d'une déesse *Golgia* ne plaident pas en faveur d'une filiale du culte de Paphos. Par contre à Kythréa, l'actuelle Chytroi, située au centre de l'île, on a retrouvé pas moins d'une douzaine de dédicaces syllabiques à la déesse paphienne<sup>259</sup>, parmi lesquelles figure l'unique apparition du nom grec Ἀφροδίτη dans le syllabaire chypriote<sup>260</sup>. Cesnola affirme avoir retrouvé deux sanctuaires d'Aphrodite à Kythréa<sup>261</sup>. Quelle que soit la véracité de l'information, il existait à Kythréa au moins un culte de la déesse de Paphos.

Si l'on en croit une inscription mutilée de la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, c'est dans le témenos de la déesse *Paphia* à Lédra, l'actuelle Nicosie, qu'une statue du roi Nicoclès de Paphos a été érigée<sup>262</sup>.

### 3.4.3. Salamine

Un des deux petits *Hymnes pseudo-homériques à Aphrodite* met explicitement la déesse en relation avec Salamine, et d'aucuns ont supposé qu'il devait s'agir d'une poésie de cour récitée à l'occasion d'un concours dans la cité la plus grecque de Chypre<sup>263</sup>.

<sup>255</sup> O. MASSON, *op. cit.* (n. 130), p. 245-246 n° 219 (datée du chypro-archaïque III [± 600-475]).

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 233-235. Cf. aussi S.M.S. AL-RADI, *op. cit.* (n. 204), p. 74.

<sup>257</sup> Arsos : SEG, VI, 830 : Ὀνάσιον ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς Τασίου / Ἀφροδίτη Γολγία εὐχήν; 831 : - - - θυγατρὸς / Γολγία ἐν τύχη. Akhna : SEG, VI, 833 : Ἀφροδίτης τῆς / Γολγίας / ΕΙΣΟΥ.

<sup>258</sup> Sur l'éventuel emplacement du sanctuaire, cf. S.M.S. AL-RADI, *op. cit.* (n. 204), p. 66.

<sup>259</sup> O. MASSON, *op. cit.* (n. 130), p. 259-263, n° 235-246, et peut-être n° 249a.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 259, n° 234 : il s'agit d'un fragment de boîte en pierre (à encens?).

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

<sup>262</sup> Une autre dédicace à l'Aphrodite *Paphia* n'a pas de provenance précise : BCH, 51 (1927), p. 138-139, n° 2; SEG, VI, 805-806. – Une dédicace de Chios émane probablement d'un marin qui remercie, dans sa patrie, la déesse de Paphos : Λέων / Ἀφροδείτη / Ἐπηκόωι Παφία / χαριστήριον (F. GRAF, *Nordionische Kulte*, Rome, 1985, p. 445-446 et p. 66-67 pour le commentaire).

<sup>263</sup> Sur l'« atmosphère épique » de Salamine à l'époque archaïque, cf. V. KARAGEORGHIS, *op. cit.* (n. 112), p. 129-130.

Par ailleurs, Ovide et Antoninus Liberalis, dans leurs récits de métamorphoses, attribuent à Aphrodite la punition d'une Salaminienne transformée en statue de pierre pour être restée insensible aux supplications d'un soupirant et même au spectacle de ses funérailles<sup>264</sup>. Et Ovide de préciser qu'il ne s'agit pas d'une fable :

une statue à l'image de la dame se conserve aujourd'hui à Salamine, qui possède également le temple d'une Vénus du nom de *Prospiciens*<sup>265</sup>.

L'équivalent grec de l'épithète latine *prospiciens* est donné par Plutarque sous la forme παρακύπτουσα<sup>266</sup> et une étude d'ensemble du sujet a bien montré que l'iconographie orientale de la « dame à sa fenêtre » était à la base de ces récits. Le type de la déesse ainsi représentée faisait vraisemblablement référence à la prostitution, peut-être rituelle. C'est en outre une contamination d'Astarté<sup>267</sup>.

Les fouilles de Salamine n'ont pas permis de découvrir de sanctuaire de la déesse – elle apparaît sur le monnayage de la cité<sup>268</sup> –, et seules deux dédicaces du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère attestent qu'Aphrodite était honorée dans la région<sup>269</sup>.

#### 3.4.4. Caractéristiques « chypriotes » de la déesse

Quelques auteurs ont conservé le souvenir de certaines caractéristiques du culte d'Aphrodite à Chypre sans fournir de précision sur le sanctuaire qui les accueillait, preuve que la déesse était très souvent ressentie comme « globalement chypriote ». Il en va ainsi des sources que l'on a déjà évoquées sur les mystères en l'honneur de la déesse et la prostitution sacrée, que l'on a rapportés au sanctuaire paphien parce qu'il était incontestablement le plus célèbre et le moins mal connu.

<sup>264</sup> OVIDE, *Mét.*, XIV, 693-761; ANTON. LIBER., *Mét.*, 39 (= HERMÉSIANAX, fr. 4 Powell [Collectanea Alexandrina, Oxford, 1925, p. 96-97]).

<sup>265</sup> OVIDE, *Mét.*, XIV, 759-761 : *Neue ea ficta putes, dominae sub imagine signum / servat adhuc Salamis; Veneris quoque nomine templum / Prospicientis habet.*

<sup>266</sup> PLUT., *Dial. sur l'amour*, 20 (*Mor.*, 766c-d), qui localise le récit à Chypre, sans plus de précision.

<sup>267</sup> W. FAUTH, *Aphrodite Parakypytusa*, Wiesbaden, 1966, et les remarques de J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 121.

<sup>268</sup> Cf. A. HERMARY, *art. cit.* (n. 2), p. 169.

<sup>269</sup> Ino NICOLAOU, in *RDAC* (1969), p. 82-83, n° 10 : - - - - 'Αφροδίτη / - - - - ἀνέθ[η]κ[-] / [ὑπὲρ] αὐτῆς κα[ί] / - τῶν τέχν[ων] - / [- - ε]ὐχ[ή]ν - - ; T.B. MITFORD, *Further Contributions...*, *art. cit.* (n. 185), p. 121, n° 21 : - - - / 'Αφροδίτη εὐχὴν ἀνέθηκεν ἐπὶ τύχηι ἀγαθῆι. Cf. J. POUILLOUX, P. ROESCH, J. MARCILLET-JAUBERT, *Salamine de Chypre XIII. Testimonia Salaminia 2, Corpus épigraphique*, Paris, 1987, p. 24, n° 41-42. – On verra également Marguerite YON, *Salamine de Chypre V. Un dépôt de sculptures archaïques (Ayios Varnavas. Site A)*, Paris, 1974. – Pour d'autres sanctuaires d'Aphrodite dans l'île, on se reportera à C.G. BENNETT, *The Cults of the Ancient Greek Cypriotes*, University of Pennsylvania, 1980, p. 119-204.

### 3.4.4.1. Sacrifices et offrandes

D'après Jean le Lydien, comme nous le verrons à propos de l'interdit du porc dans certains cultes de la déesse, on immolerait, à Chypre, un porc/sanglier à la déesse le deuxième jour d'avril en souvenir de la « trahison » de l'animal envers Adonis<sup>270</sup>, tandis qu'à en croire Athénée, la déesse aurait interdit que les porcs de l'île mangent des excréments<sup>271</sup>. Des analyses d'ossements d'animaux sacrifiés, à Amathonte notamment, n'offrent cependant aucune confirmation, à ce jour, de ce type de sacrifice dans l'île<sup>272</sup>. Jean le Lydien affirme en outre qu'à Chypre, on sacrifiait à Aphrodite un « mouton couvert d'une toison » et que cette coutume était passée dans l'île depuis Corinthe<sup>273</sup>. Les divers interprètes du passage n'ont pas dégagé de solution satisfaisante et, comme l'a conclu l'un d'entre eux, ce texte est inutilisable<sup>274</sup>.

Quelques gloses de lexicographes mettent des noms curieux, évoquant des végétaux, en relation avec des sacrifices à Aphrodite qu'ils localisent à Chypre ou que des rapprochements permettent de situer dans l'île. Ainsi les 'Αοῖα sont-ils des arbres coupés et dédiés à Aphrodite, que l'on est tenté de rapprocher d'Αῶος, un nom chypriote d'Adonis<sup>275</sup>; θύλλα, un nom particulier de rameaux ou de feuilles, est également le nom d'une fête d'Aphrodite non localisée<sup>276</sup>; Μυρῖκαι est une région de Chypre consacrée à Aphrodite, au dire d'Hésychios qui précise que ἡ μυρῖκη est une sorte d'arbre qui doit son nom à la myrrhe et dont la fille de Cinyras prit la forme par sa métamorphose<sup>277</sup>; μοττοφαγία est un sacrifice célébré à Salamine de Chypre, mais la divinité n'est pas précisée<sup>278</sup>. Dans la foulée, J. Rudhardt avait proposé, non sans raison, de mettre en relation avec la déesse toute une série de parures florales dont Hésychios a conservé le nom chypriote<sup>279</sup>. Si l'on ajoute à ces occurrences les diverses mentions précisément localisées à Paphos et à Amathonte, l'environ-

<sup>270</sup> JEAN LE LYDIEN, *Des Mois*, IV, 65. Cf. *infra*, p. 390.

<sup>271</sup> ANTIPHANE, fr. 126 Kock (*CAF*, II, p. 61-62), cité par ATHÉNÉE, III, 95f.

<sup>272</sup> A. HERMARY, *Les fouilles...*, *art. cit.* (n. 202), p. 269-271.

<sup>273</sup> JEAN LE LYDIEN, *Les Mois*, IV, 65 : ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ πρόβατον κωδίῳ ἐσκεπασμένον συνέθουον τῇ Ἀφροδίτῃ - ὁ δὲ τρόπος τῆς ἱερατείας ἐν τῇ Κύπρῳ ἀπὸ τῆς Κορίνθου παρῆλθέ ποτε. Pour la discussion, cf. M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 368.

<sup>274</sup> E. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 232-233. G. HILL, *op. cit.* (n. 112), p. 68, citant C. BLINKENBERG, *op. cit.* (n. 117), p. 31, affirmait l'origine corinthienne des rites des prêtres paphiens.

<sup>275</sup> *Etym. Magnum*, s.v. Ἀῶιος (Gaisdorf 117, 33-45)· ποταμὸς τῆς Κύπρου. Ἀῶ γὰρ ὁ Ἀδωνίς ἀνομάζετο...

<sup>276</sup> HÉSYCHIUS, s.v. θύλλα (Latte, II, p. 334)· κλάδους, ἢ φύλλα. ἡ ἑορτὴ Ἀφροδίτης.

<sup>277</sup> *ID.*, s.v. Μυρῖκαι (Latte, II, p. 686)· χωρίον ἱερὸν Ἀφροδίτης ἐν Κύπρῳ; s.v. μυρῖκη· εἶδος δένδρου, ὀνομασθὲν ἀπὸ τοῦ μύρεσθαι τὴν εἰς αὐτὸ μεταβαλοῦσαν κατὰ τοὺς μύθους, [τὴν] Κινύρου θυγατέρα.

<sup>278</sup> *ID.*, s.v. μοττοφαγία (Latte, II, p. 679)· θυσία τις ἐν Σαλαμῖνι τῆς Κύπρου τελουμένη.

<sup>279</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 125 et n. 93.

nement végétal qui caractérise les démarches religieuses en l'honneur de la déesse et les mythes qui décrivent ses pouvoirs mettent bien en évidence la puissance qu'elle exerce sur la croissance des plantes, et les objectifs précis des fidèles. Parallèlement à cette donnée fonctionnelle, il n'est pas indifférent que Chypre ait été l'île de tous les parfums dans la conception des Grecs et que les premiers récits conservés mettant en scène Aphrodite à Chypre aient non seulement décrit l'épiphanie végétale qui accompagne sa naissance, mais aussi toutes les sensations olfactives entourant ses apprêts.

Quelques témoignages isolés semblent indiquer que Chypre connaissait un rite d'hiérogamie dans le cadre du culte d'Aphrodite. La mention de *paranymphes* dans une inscription impériale d'Amathonte évoque un « mariage » qui est peut-être celui de la déesse<sup>280</sup>. En outre, une glose d'Hésychios, *sub verbo* ἔνευνοι, qualifie ainsi certains lieux « appropriés pour Cypris »<sup>281</sup>. Le nom évoque le lit. Si Cypris renvoie davantage à l'île de Chypre qu'à tout autre endroit, ne pourrait-ce être le nom du lieu de célébration d'un rituel d'hiérogamie? L'iconographie, quant à elle, n'est guère d'un appoint substantiel, hormis peut-être une représentation de couple couché sur une cruche à double col trouvée à Vounous et datée du début du 2<sup>e</sup> millénaire<sup>282</sup>, et un relief hellénistique illustrant clairement une relation sexuelle, mais dans un contexte dionysiaque<sup>283</sup>. Sur le plan du mythe, la proximité amoureuse entre Aphrodite et Cinyras pourrait indiquer, si on accepte de la projeter sur le plan de l'histoire, que semblable rituel avait bien lieu dans le cadre du culte de la déesse.

#### 3.4.4.2. Quelques épithètes

L'existence d'une Aphrodite armée à Chypre est fréquemment affirmée dans tous les panoramas de la religion chypriote de la déesse, sur base d'une glose d'Hésychios. Le lexicographe rapporte en effet qu'Ἐγχειος, « à la lance », est une épithète d'Aphrodite à Chypre<sup>284</sup>. On a dernièrement rapproché ce nom d'un type iconographique découvert à Nea Paphos, montrant la déesse nue dégainant une épée, mais une brève controverse entre le fouilleur et le défenseur du rapprochement a mis en évidence le danger d'une coordination

<sup>280</sup> P. PERDRIZET, *Notes sur Chypre*, in *BCH*, 20 (1896), p. 351-353, cité par A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, art. cit. (n. 127), p. 109, n. 69. – Sur le rôle de ces personnes dans les mariages humains, cf. M. COLLIGNON, art. *matrimonium*, in DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dict. des Ant.*, III (1904), p. 1651.

<sup>281</sup> HÉSYCHIOS, s.v. ἔνευνοι (Latte, II, p. 97)· ἐπιτήδαιοι τόποι εἰς κύπριν. Le manuscrit porte κυπρ ( ).

<sup>282</sup> J. KARAGEORGHIS, *op. cit.* (n. 2), p. 45.

<sup>283</sup> V. KARAGEORGHIS, *Dionysiaca and Erotica from Cyprus*, in *RDAC* (1984), p. 214-217, pl. XXXIX. A. HERMARY, *Aphrodite à Amathonte*, art. cit. (n. 127), p. 109, n. 70, considère qu'il s'agit « vraisemblablement » d'une hiérogamie.

<sup>284</sup> HÉSYCHIOS, s.v. Ἐγχειος (Latte, II, p. 12)· Ἀφροδίτη. Κύπριοι.



trop rapide entre des données de nature différente, car, quelles que soient les exceptions que l'on puisse invoquer, ἔγχος signifie d'abord la lance et non l'épée; dès lors, si l'épithète évoque effectivement un type iconographique chypriote, il reste encore à découvrir<sup>285</sup>, et il ne s'agit manifestement pas d'une caractéristique essentielle de la déesse dans l'île.

Le même Hésychios qualifie l'Aphrodite chypriote d'Ἐλεήμων, «la compatissante», «l'apaisante»<sup>286</sup>. D'après J. Rudhardt, l'épithète suggère que la déesse était en relation avec le monde des morts et l'au-delà<sup>287</sup>. S'il est évident que les pouvoirs d'Aphrodite à Chypre intègrent ce type de relation, l'épithète ne semble pas en être une indication aussi évidente. On y verra bien plus le signe de la bienveillance divine attendue par les fidèles, dans le même esprit que l'épithète ἐπήκοος, «l'attentive», fréquemment utilisée dans les formules dédicatoires<sup>288</sup>, à moins qu'il ne s'agisse d'une référence au calme que la mer doit à l'action apaisante de la déesse<sup>289</sup>.

L'épithète Ἀκράια est attribuée à Aphrodite par Strabon dans sa description d'un sanctuaire de la péninsule de Karpasia, au nord-est de l'île. Le temple en question se situe sur le sommet d'une montagne appelée «Olympe» et n'est ni accessible, ni visible aux femmes<sup>290</sup>. À Pédalion, un peu plus loin, un sommet rocailleux, abrupt, trapézoïdal est également consacré à Aphrodite, qui ne porte pas d'épithète et dont il n'est pas dit qu'elle y avait un temple<sup>291</sup>. Les dires de Strabon à propos d'Aphrodite *Akraia* sont confirmés par une inscription du II<sup>e</sup> siècle de notre ère découverte dans la péninsule. Elle consigne la donation à Aphrodite *Akraia* d'un dixième de la production d'un terrain, hérité par un certain Emmidoros, qui passerait entièrement sous l'autorité du sanctuaire en cas d'extinction de la famille<sup>292</sup>. Une deuxième occurrence épigraphique de l'épithète pose bien plus de problèmes. Il s'agit du serment d'allégeance du *Koinon* des Chypriotes prêté à l'empereur Tibère

<sup>285</sup> K. HADJIOANNOU, *Aphrodite in arms*. « Ἐγχίος Ἀφροδίτη. Κύπριοι ». *Hesychius s.v.*, in *RDAC* (1981), p. 184-186; W.A. DASZEWSKI, *Aphrodite Hoplismene from Nea Paphos*, in *RDAC* (1982), p. 195-201; K. HADJIOANNOU, W.A. DASZEWSKI, *The Ἐγχίος Ἀφροδίτη again*, in *RDAC* (1983), p. 281-282.

<sup>286</sup> HÉSYCHIOS, *s.v.* Ἐλεήμων (Latte, II, p. 63)· ἐν Κύπρῳ καὶ Καρχηδονίᾳ Ἀφροδίτη.

<sup>287</sup> J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 129. Il fonde également ce rapprochement sur l'épithète Εὐβούλα qui apparaît sur une épingle ouvragée offerte à la déesse de Paphos; mais on a montré qu'il s'agissait du nom de la dédicante : T.B. MITFORD, in *ABSA*, 42 (1947), p. 209, n° 29; F.G. MAIER, V. KARAGEORGHIS, *Paphos, op. cit.* (n. 112), p. 241-242, avec une très belle illustration p. 243, fig. 223.

<sup>288</sup> Pour Aphrodite en général, cf. HÉSYCHIOS, *s.v.* Ἐπήκοος (Latte, II, p. 148)· Ἀφροδίτη ἐν Καρχηδόνι.

<sup>289</sup> C.G. BENNETT, *op. cit.* (n. 269), p. 306.

<sup>290</sup> STRABON, XIV, 6, 3 (C682) : ἡ δ' ἀκράρεια καλεῖται Ὀλυμπος, ἔχουσα Ἀφροδίτης Ἀκράιας ναόν, ἄδυτον γυναιξὶ καὶ ἀόρατον.

<sup>291</sup> *Ibid.* : εἶτ' ἄκρα Πηδάλιον, ἧς ὑπέρεκται λόφος τραχὺς ὑψηλὸς τραπεζοειδῆς, ἱερὸς Ἀφροδίτης.

<sup>292</sup> T.B. MITFORD, *Further Contributions...*, *art. cit.* (n. 185), p. 125-127, n° 26; *SEG*, XX, 316.

au moment de son avènement<sup>293</sup>. Cinq dieux de l'île sont invoqués en tête du serment : « notre Aphrodite *Akraia*, notre Coré, notre Apollon *Hylatès*, nos Dioscures salvateurs, l'Hestia *Boulaia* de l'ensemble de l'île ». L'éditeur considérait que cette Aphrodite devait être la divinité de Karpasia. La mention de ce culte, somme toute assez secondaire, étonne dans un document aussi officiel où l'on s'attendrait bien plus à voir figurer un terme générique désignant la grande divinité féminine de l'île. Il est donc vraisemblable que, indépendamment du sanctuaire de Karpasia, *Akraia*, dans le texte du serment, qualifiait de façon satisfaisante pour tous les Chypriotes Aphrodite, la grande déesse de leur île<sup>294</sup>, dont les affinités avec les hauteurs sont évidentes dans la plupart de ses sanctuaires. La mention de Coré, quant à elle, ne laisse pas d'intriguer, dans la mesure où aucun culte de la fille de Déméter n'est attesté comme tel à Chypre<sup>295</sup>. A. Hermary a proposé, arguments iconographiques à l'appui, de considérer Coré comme l'aspect chthonien de la grande déesse dont Aphrodite *Akraia* constituerait l'aspect ouranien<sup>296</sup>. L'interprétation est intéressante et son auteur rappelle à ce propos le mythe d'Adonis qui doit se partager entre Aphrodite et Coré-Perséphone. Néanmoins, il est délicat de rapprocher ainsi un document chypriote officiel et une légende qui a trouvé en Grèce sa forme canonique.

#### 3.4.4.3. Adonis et ses pairs

Quelle que soit la fréquence de l'association entre Adonis et l'île de Chypre dans les travaux modernes, un double constat s'impose dès qu'on y regarde de plus près : les rares attestations d'un culte effectif sont lapidaires, tardives ou ambiguës, et les autres témoignages sont frappés d'un présupposé mythographique associant Adonis à l'île de Chypre, parce qu'Aphrodite est la Chypriote par excellence et qu'Adonis est son compagnon de prédilection.

Adonis est le nom grec d'une personnalité divine ressentie comme orientale, mais ses correspondants orientaux ne se laissent pas facilement cerner<sup>297</sup>. Sappho se lamentait sur la mort du jeune dieu pleuré par

<sup>293</sup> ID., *A Cypriot Oath of Allegiance to Tiberius*, in *JRS*, 50 (1960), p. 75-79.

<sup>294</sup> Cf. A. HERMARY, *art. cit.* (n. 2), p. 164.

<sup>295</sup> C.G. BENNETT, *op. cit.* (n. 269), p. 294-295.

<sup>296</sup> A. HERMARY, *art. cit.* (n. 2), p. 165-167. – T.B. MITFORD, *A Cypriot Oath...*, *art. cit.* (n. 293), p. 76-77, développait des considérations plus politiques : le serment aurait été fixé et mis au point par les différents maîtres de l'île qui n'y auraient intégré que des divinités de leur choix. Il n'en reste pas moins que les raisons de ces choix, peu conventionnels, échappent largement.

<sup>297</sup> S. RIBICHINI, *op. cit.* (n. 46). – Pour diverses interprétations du personnage, cf. J.G. FRAZER, *Adonis*, trad. par Lady Frazer, Paris, 1921; W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966; Brigitte SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden, 1974; Brigitte SERVAIS-SOYEZ, *art. Adonis*, in *LIMC*, I (1981), p. 222-229; *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981*, Roma, 1984; G.J. BAUDY, *Adonisgärten*, Frankfurt, 1986; M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], avec une postface reprenant et appréciant les travaux sur le sujet publiés depuis la première édition.

Aphrodite<sup>298</sup>, tandis que d'Hésiode, de Panyassis et d'Antimaque de Colophon, on sait seulement qu'ils parlaient des ascendants phéniciens ou assyriens d'Adonis<sup>299</sup>. La généalogie du jeune dieu a subi maintes variations au fil du temps et sa complexité croissante est due au souci des auteurs de concilier des versions contradictoires<sup>300</sup>. Les données originellement orientales ont été profondément refondues par les Grecs dans une synthèse originale<sup>301</sup> où Chypre joue un rôle de révélateur.

Dans les textes disponibles, le premier à avoir rattaché Adonis à l'île de Chypre par le biais de la paternité de Cinyras, roi de l'île, est Platon le Comique, qui vivait à Athènes à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>302</sup>. Commentant cette généalogie, C. Baurain écrivait : « De fait, à nos yeux, si les motifs et les circonstances qui présidèrent à la transplantation du mythe d'Adonis en terre chypriote nous échappent, le processus, lui, est clair : les Anciens, qui reconnaissaient une Aphrodite dans la grande déesse chypriote, ont dans un premier temps simplement substitué Kinyras le Chypriote à Theias l'Assyrien comme père d'Adonis; quant à toutes les distorsions ultérieures, elles résultent de tentatives visant à fondre tant bien que mal ces deux versions du mythe en une seule légende »<sup>303</sup>. Il devient dès lors très aventureux de déduire de ces spéculations mythographiques l'existence d'un culte d'Adonis, par exemple à Paphos où la tradition en vint à situer Cinyras<sup>304</sup>. Il est évident, par exemple, que les explications érudites alléguant le meurtre d'Adonis par un sanglier pour rendre compte du sacrifice de porcins dans l'île en apprennent beaucoup plus sur la faculté des Anciens d'exploiter des données mythographiques qu'elles n'attestent la réalité d'un culte au jeune dieu<sup>305</sup>.

Mais, une fois ces précautions méthodologiques prises, il n'en reste pas moins que l'explication « des motifs et des circonstances » de la localisation du mythe d'Adonis à Chypre par Platon le Comique ne peut s'abstraire des influences chypriotes indéniables que l'on perçoit dans la métropole athénienne à la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>306</sup>. Il importe dès lors d'envisager les quelques certitudes dont on dispose dans l'appréhension d'un culte chypriote de celui que les

<sup>298</sup> SAPPHO, fr. 140; 168 Voigt.

<sup>299</sup> Cf. W. ATALLAH, *op. cit.* (n. 297), p. 33-35.

<sup>300</sup> C. BAURAIN, *Kinyras...*, *art. cit.* (n. 70), p. 284-285.

<sup>301</sup> S. RIBICHINI, *op. cit.* (n. 46).

<sup>302</sup> PLATON LE COMIQUE, fr. 3 Kassel-Austin (*PCG*, VII, p. 435), cité par ATHÉNÉE, X, 456a.

<sup>303</sup> C. BAURAIN, *Kinyras...*, *art. cit.* (n. 70), p. 285.

<sup>304</sup> Par exemple J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 115 : « La parenté mythique d'Adonis et de Cinyras nous incite à penser qu'il y avait à Paphos un culte d'Adonis et d'Aphrodite... ».

<sup>305</sup> Cf. *supra*, p. 360.

<sup>306</sup> Cf. *supra*, p. 68-70.

Grecs appellent Adonis, en se gardant bien de faire du couple divin Aphrodite-Adonis le moteur de toute la religion insulaire<sup>307</sup>.

Les témoignages les plus clairs d'un culte chypriote d'Adonis s'accordent à le situer à Amathonte : il s'agit, nous l'avons vu déjà, de la mention par Pausanias d'un sanctuaire d'Aphrodite et d'Adonis, et de la notice de Stéphane de Byzance sur la vénération d'un Adonis-Osiris<sup>308</sup>. Les précieuses gloses des lexicographes et diverses scholies ont en outre conservé toute une série de dénominations divines chypriotes qu'ils attribuent à Adonis : Ἀῶος<sup>309</sup>, Γάυας<sup>310</sup>, Κίρις<sup>311</sup>, Κίρρις<sup>312</sup>, Κύρις<sup>313</sup>, Πυγμαίων<sup>314</sup>. Il s'agit là de toute une série de « démons » locaux liés à la Grande déesse et auxquels les Grecs donnèrent le nom d'Adonis, le bien-aimé d'Aphrodite<sup>315</sup>. Le paradoxe est grand : Adonis, dont le nom évoque les « Seigneurs » (*'dn*) orientaux, devient l'*interpretatio graeca* de divinités étrangères<sup>316</sup>.

Dès lors, le couple Aphrodite-Adonis, lorsque les mythes le lient à l'île de Chypre, invite, une fois encore, bien plus à penser l'image que les Anciens se faisaient de ces divinités et de leur patrie supposée, qu'à rechercher le substrat local d'un culte dont les composantes demeurent hors de portée. Une tradition rapportée par Servius illustre parfaitement la richesse de cette image. Un certain Mélos, originaire de Délos, se rend à Chypre et devient l'ami d'Adonis qui lui donne pour épouse Pélia, une de ses parentes. Ils ont un enfant, appelé Mélos comme son père et élevé par Aphrodite dans son temple. Désespérés par la mort d'Adonis, les deux époux se pendent à un arbre, mais Aphrodite les transforme lui en pomme (μηλον), elle en colombe (πέλεια). C'est également à Chypre, d'après Ovide, qu'Aphrodite cueillit les pommes

<sup>307</sup> C'est la tendance de C.G. BENNETT, *op. cit.* (n. 269), p. 279-280.

<sup>308</sup> Cf. *supra*, p. 351-352.

<sup>309</sup> Cf. *supra*, n. 275.

<sup>310</sup> Schol. LYCOPHRON, *Alex.*, 831.

<sup>311</sup> HÉSYCHIUS, *s.v.* Κίρις (Latte, II, p. 481)· λύχνος Λάκωνες ὄρνεον. ἢ Ἄδωνις. <Κύπριοι>.

<sup>312</sup> *Etym. Magnum*, *s.v.* Κίρρις (Gaisdorf, 515, 15)· εἶδος ἱέρακος. Ὅμοίως δὲ λέγεται παρὰ Κυπρίους Κίρρις ὁ Ἄδωνις· παρὰ Λάκωσι δέ, ὁ λύχνος.

<sup>313</sup> HÉSYCHIUS, *s.v.* Κύρις (Latte, II, p. 552)· ὁ Ἄδωνις γ. ἢ πλέγμα τι, σχοινίον. ἢ κυρτίς.

<sup>314</sup> *Id.*, *s.v.* Πυγμαίων (Schmidt, III, p. 406)· ὁ Ἄδωνις παρὰ Κυπρίους. – Sur la légende de Pygmalion, cf. OVIDE, *Mét.*, X, 213-298. Sur l'origine de la figure mythique, cf. H.-P. MUELLER, *Pygmalion, Pygmalion und Pumaïaton. Aus der Geschichte einer mythischen Gestalt*, in *Orientalia*, 57 (1988), p. 192-205.

<sup>315</sup> S. RIBICHINI, *op. cit.* (n. 46), p. 43-44. Cf. déjà R. DUSSAUD, *L'Aphrodite chypriote*, *art. cit.* (n. 170), p. 251; G.T. HILL, *op. cit.* (n. 112), p. 70; J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 119. – Cette interprétation permet aussi de comprendre un passage d'HÉRODOTE (II, 78) : Λίνος, ὅς περ ἔν τε Φοινίκη αἰοιδιμός ἐστι καὶ ἐν Κύπρῳ καὶ ἄλλῃ, κατὰ μέντοι ἔνθεα οὖνομα ἔχει..., « Linos, qui est chanté en Phénicie, à Chypre et ailleurs, le nom en varie d'un peuple à l'autre... ».

<sup>316</sup> Il est significatif qu'Adonis ne soit nulle part mentionné dans l'article d'O. MASSON, *Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Strasbourg, 1960, p. 129-142.

d'or qui permirent à Hippomène de vaincre Atalante à la course<sup>317</sup>. Les symboles de prédilection de la déesse sont ainsi réunis dans des récits dont le caractère tardif n'ôte rien à leur puissance d'évocation.

#### 3.4.4.4. La métallurgie

Le Bronze Récent à Chypre (1225-1050) a vu naître une liaison étroite entre certains sanctuaires et l'exploitation du cuivre, une des principales ressources de l'île<sup>318</sup>. La statuette du dieu au lingot d'Enkomi, dont on a rapproché un équivalent féminin de provenance indéterminée, en est le signe le plus évident, avec la structure même du sanctuaire qui intégrait les installations métallurgiques. Il était tentant d'expliquer par le biais de ces prérogatives originales les données mythologiques grecques qui font d'Aphrodite l'épouse d'Héphaïstos, l'artisan par excellence<sup>319</sup>. Mais, comme l'a bien souligné Ph. Borgeaud, le dieu-forgeron des Grecs n'apparaît nulle part dans l'île, alors que les thèmes métallurgiques et artisanaux sont omniprésents<sup>320</sup>. Il émet alors l'hypothèse séduisante qu'Héphaïstos, en Grèce, a occupé la place de toute une série de personnages – Dactyles, Courètes, Dédale, Cinyras, Pygmalion – qui, en Crète et à Chypre, gravitent autour de la déesse en tant que prêtres, artisans, magiciens, amants, devenant ainsi un époux trompé, « parce que l'époux d'une déesse inépousable »<sup>321</sup>.

Un texte faussement attribué à Dion Chrysostome permet d'appréhender l'évolution dans la compréhension du type iconographique de la déesse au lingot et des pouvoirs de la divinité<sup>322</sup>. En voici la traduction :

<sup>317</sup> Ces deux légendes sont citées par J. RUDHARDT, *art. cit.* (n. 16), p. 127.

<sup>318</sup> Entre autres V. KARAGEORGHIS, *Contribution to the Religion of Cyprus in the 13th and 12th century B.C.*, in *The Mycenaeans in Eastern Mediterranean*, *op. cit.* (n. 112), p. 105-109; *ID.*, *Cyprus*, *op. cit.* (n. 112), p. 101-104.

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> Ph. BORGEAUD, *L'absence d'Héphaïstos*, in *Chypre des origines au moyen âge*, *op. cit.* (n. 16), p. 156-159.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 157. – Éveline LOUCAS-DURIE, *art. cit.* (n. 78), a contesté la pertinence du rapprochement entre Cinyras et Héphaïstos, en insistant sur la proximité du roi chypriote avec les qualités d'Athéna (invention, organisation) plus qu'avec celles d'Héphaïstos (maniement de l'outil).

<sup>322</sup> [DION CHRYS.], *Or.*, LXIV, 2-4 (= 758 F 12 Jacoby [*FGrH*, III C, p. 740-741]) : οὕτω καὶ ἐν Κύπρῳ Δημόνασσα ἐγένετο, πολιτικὴ τε ὁμοῦ γυνὴ καὶ νομοθετικὴ. τρεῖς ἔθηκεν αὐτῆς τοῖς Κυπρίοις νόμους· τὴν μοιχευθεῖσαν κειραμένην πορνεύεσθαι· θυγάτηρ αὐτῆς ἐμοιχεύθη καὶ τὴν κόμην ἀπεκείρατο κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐπορνεύετο. τὸν αὐτὸν ἀποκτείναντα ἀταφον ρίπτεσθαι· δεύτερος οὗτος Δημόνασσης νόμος· τρίτος ὥστε μὴ ἀποκτείνειν βοῦν ἀρότριον. δυοῖν δὲ αὐτῆς παίδων ἀρρένων ὄντων, ὁ μὲν ἐπὶ τῷ βοῦν ἀποκτείνειν ἀπέθανε· τὸν δὲ αὐτὸν ἀποκτείναντα οὐκ ἔθαπεν. ἡ δὲ τέως μὲν ἐκαρτέρει καὶ ἄπαις οὖσα καὶ νομοθετοῦσα, ἰδοῦσα δὲ βοῦν ἐπὶ μόσχῳ ἀπολλυμένῳ μυκωμένην καὶ τὴν ἑαυτῆς ἐν ἄλλῳ συμφορὰν γνωρίσασα, τήξασα χαλκὸν εἰς αὐτὸν ἤλατο. καὶ ἦν ἐκεῖ πύργος ἀρχαῖος ἀνδριάντα χάλκεον ἔχων, χαλκῷ ἐντετηκότα καὶ πρὸς ἀσφάλειαν τοῦ ἰδρύματος καὶ πρὸς μίμημα τοῦ διηγῆματος· ἐπιγραφὴ δὲ ἐπὶ τινος στήλης πλησίον, σοφῆ μὲν ἡμῖν, ἀλλὰ πάντ' οὐκ εὐτυχῆς.

Ainsi à Chypre aussi vécut Démonassa, une femme à la fois politique et législatrice. Elle donna trois lois aux Chypriotes. Une femme adultère devait se couper les cheveux et se prostituer; sa propre fille commit l'adultère, eut les cheveux coupés selon la loi et se prostitua. Quiconque se suiciderait serait laissé sans sépulture, ce fut la deuxième loi de Démonassa. La troisième loi interdisait la mise à mort d'un bœuf de labour. Des deux fils qu'elle avait, l'un mourut d'avoir tué un bœuf, tandis que l'autre, qui s'était donné la mort, elle ne l'enterra pas. Pendant un temps, elle supporta avec vaillance la perte de ses enfants et persévéra dans l'application de ses lois. Mais, après avoir vu une vache mugir sur la perte de son petit, et reconnu sa propre infortune dans le sort d'une autre, elle fit fondre du bronze et se jeta dedans. S'élevait à cet endroit une ancienne tour de fortification portant une statue en bronze, coulée dans du bronze, à la fois pour la stabilité de la statue et en souvenir de l'histoire. Tout près, sur une stèle se trouvait une inscription : «J'étais sage, mais infortunée en tout».

L'idée de rapprocher ce texte de la statue de «la déesse au lingot» revient à N. Robertson, qui a judicieusement interprété la légende comme une explication du type iconographique, dont le sens originel s'était perdu au fil du temps<sup>323</sup>. Le nom de la législatrice n'est pas sans évoquer l'ἄνασσα de Paphos, tandis que l'élément δῆμος en fait la souveraine du peuple ou du pays<sup>324</sup>. Derrière la première des lois de Démonassa se cache indubitablement la pratique de la prostitution sanctionnée par la déesse, mais on soulignera qu'il s'agit à nouveau d'une punition à la suite d'une faute<sup>325</sup>, ce qui semble avoir été une conception largement répandue (filles de Cinyras, Propétides, fille de Démonassa).

Dès lors, même si la signification du type iconographique de la déesse sur un lingot de cuivre ou de bronze s'était évanouie au fil des siècles, la protection que la grande déesse de l'île accordait jadis à l'exploitation du métal était encore manifeste dans une statue qu'elle possédait à Chypre à basse époque.

<sup>323</sup> N. ROBERTSON, *The Goddess on the Ingot in Greco-Roman Times*, in *RDAC* (1978), p. 202-205.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>325</sup> N. ROBERTSON, *ibid.*, entend situer à Kition le bastion décrit par le texte, étant donné que cette cité connaissait explicitement la liaison du culte et de la métallurgie, et que la prostitution sacrée devait y être pratiquée. Sur ce dernier point, cf. entre autres M. DELCOR, *Le personnel du temple d'Astarté à Kiton d'après une tablette phénicienne (CIS 86 A et B)*, in *UF*, 11 (1979), p. 147-164. Sur la difficulté de cerner la terminologie se référant à la prostitution sacrée dans les langues sémitiques, cf. M.I. GRUBER, *Hebrew Qēdesāh and her Canaanite and Akkadian Cognates*, in *UF*, 18 (1986), p. 133-148.

## Conclusion

Quelles qu'aient été les voies de transmission de la dévotion à Aphrodite manifestée sur le continent aux époques archaïque et classique, la déesse était « la Chypriote » par excellence. L'origine littéraire de cette conception remonte à Hésiode, qui fait aborder Aphrodite dans l'île, après une conception et une naissance particulières dont le récit pourrait puiser ses sources dans des traditions religieuses insulaires. Si l'apport historique de Chypre à la déesse des Grecs nous échappe largement, par contre l'image qu'ils se faisaient de ce carrefour méditerranéen permet de comprendre maints caractères de « Cypris ». L'origine ethnique des Chypriotes, ressentis tantôt comme des Grecs, tantôt comme le produit d'un mélange hétérogène, projette ses ambiguïtés sur la déesse qui, bien qu'intégrée au panthéon canonique des Grecs comme fille de Zeus, sera toujours ressentie comme une orientale. Les prérogatives qui lui sont conférées dès l'origine mettent en œuvre la puissance de la séduction, du désir, de la sexualité qui devient rapidement un opérateur centrifuge, si elle n'est pas intégrée au sein d'institutions civiles, comme le mariage ou une prostitution réglementée. En schématisant, on pourrait presque dire qu'Aphrodite est grecque lorsqu'elle se soumet à l'autorité de Zeus et à celle des instances de la *polis*, mais qu'elle devient orientale quand les manifestations de sa puissance échappent à ce contrôle, tant sur le plan divin que dans le cadre des activités humaines.

L'ambiguïté de l'identité chypriote d'Aphrodite apparaît avant tout dans les noms qu'on lui donne. Quand sur le continent elle est *Oourania* en tant qu'orientale en général et chypriote en particulier, jamais sur l'île elle ne porte ce nom. Même le nom d'Aphrodite n'apparaîtra pas avant la fin de l'époque classique; à Chypre, la déesse est *Ἄνασσα* et *Παφία* à Paphos, *Κύπρος-Κυπρία* à Amathonte, *Γολγία* à Golgoi, Idalion, Akhna et Arsos.

Les cultes chypriotes de la déesse les plus célèbres et les moins mal connus des Grecs sont incontestablement ceux de Paphos et d'Amathonte. Ils intègrent à la fois des traits familiers aux Grecs et des curiosités dont l'étrangeté accentue l'ambiguïté de la déesse, car c'est bien *leur* Aphrodite dont la statue paphienne est un bétyle et dont le sexe est incertain à Amathonte. L'île devient ainsi un miroir légèrement déformant : suffisamment fidèle pour refléter une image familière, il n'en provoque pas moins des transformations riches de perspectives, dont les mythes, notamment, tireront grandement parti, que ce soit dans l'histoire malheureuse d'Adonis ou dans les punitions infligées par la déesse sous la forme d'une prostitution forcée.

Les grandes lignes des cultes grecs de la déesse se retrouvent dans l'étude, même partielle, des manifestations de la piété insulaire : Aphrodite possède à Chypre des affinités avec le monde végétal et son renouveau cyclique; elle préside à la sexualité humaine, mais les aspects procréateurs de son action sont nettement accentués et elle possède des qualités de

courotrophe plus clairement affirmées que sur le continent<sup>326</sup>. Comme en Grèce, elle intervient dans la protection et le salut des marins, et sa prédilection pour les hauteurs est reflétée par l'épithète *Akraia*.

Par contre, son caractère royal, particulièrement attesté à Paphos où son culte est en étroite relation avec la famille régnante, ne trouve pas en Grèce de correspondant dans une qualité de divinité « poliade » affirmée avec une telle force et une telle constance. Quant à l'Aphrodite armée, dont on situe fréquemment à Chypre un des exemples connus, sur la seule base de l'Ἐγγειος d'Hésychios, ce caractère n'était vraisemblablement que le corrélat naturel de son rôle de protectrice de la communauté.

En somme, si les cultes de la déesse chypriote sont largement comparables à ceux qu'Aphrodite reçoit sur le continent, ils comportent des traits originaux qui attestent que, si l'île a pu constituer un lieu de rencontre favorable à la création de la figure de l'Aphrodite grecque, celle-ci résulte d'une adaptation bien plus que d'une adoption. Chypre a été le creuset où furent confrontés des données indigènes, des apports grecs et orientaux, et ce peut-être dès la fin du 2<sup>e</sup> millénaire. Mais les influences n'ont sans doute pas cessé d'aller et venir lors des échanges qui ont eu cours, plus ou moins régulièrement, tout au long des périodes géométrique et archaïque<sup>327</sup>, et même en plein classicisme athénien, comme nous l'avons vu.

Chypre et Cypris sont à ce point indissociables que l'une aide à comprendre l'autre dans l'imaginaire des Grecs.

---

<sup>326</sup> On trouve ainsi des représentations de femmes enceintes et de parturientes dès le Chalcolithique, cf. Stella M. LUBSEN-ADMIRAAL, J. CROUWEL (éds), *op. cit.* (n. 214), p. 149, n° 25; p. 150, n° 37; p. 173, n° 189, et peut-être depuis le Néolithique, cf. E. PELTENBURG, E. GORING, *art. cit.* (n. 150). Sur le type iconographique de la courotrophe, cf. Frieda VANDENABEELE, *Phoenician Influence on the Cypro-Archaic Terracotta Production and Cypriot Influence Abroad*, in *Cyprus between the Orient and the Occident*, *op. cit.* (n. 112), p. 351-352; EAD., *Kourotropoi in the Cypriote Terracotta Production from the Early Bronze Age to the Late Archaic Period*, in *RDAC* (1988), part 2, p. 25-34, pl. VII-IX.

<sup>327</sup> Cf. C. BAURAIN, *L'hellénisation de Chypre...*, *art. cit.* (n. 112).





**Troisième partie**

***Les données des cultes***  
***Un essai de synthèse***



## Chapitre I

### Les types de sanctuaires et leur contexte matériel

#### 1. Architecture

Dans les régions parcourues à la suite de Pausanias, Aphrodite ne semble pas avoir été honorée dans des temples dont le caractère monumental aurait pu rivaliser avec les grands « classiques » de l'architecture religieuse grecque. Le Périégète évoque le plus souvent l'ἱερόν de la déesse, ce qui, sans autre précision, laisse penser que l'édifice consacré ne méritait pas de mention particulière ou que le sanctuaire ne possédait pas de temple, mais simplement un autel et une statue. Quand il mentionne explicitement un ναός, il ne le qualifie qu'exceptionnellement. Seuls le temple à deux étages de Sparte et le temple double qu'Aphrodite partage avec Arès dans l'arrière-pays d'Argos ont reçu une description moins sommaire, compte tenu de leurs particularités.

Dans les cas où des fouilles ont mis au jour la structure d'un temple d'Aphrodite, les dimensions de l'édifice sont généralement modestes<sup>1</sup>, sans prétention.

#### 2. Topographie<sup>2</sup>

Des cadres simplement naturels, sans construction, convenaient aussi au culte de la déesse, mais le caractère plus humble de ces sanctuaires n'a sans

---

<sup>1</sup> Le temple d'*Ourania* sur l'agora d'Athènes, celui de la passe de Daphni et de Rhamnonte en Attique, de l'Acrocorinthe, de l'agora d'Argos, du sanctuaire d'Asclépios à Épidaure, d'*Akraia* à Trézène. Sur les deux petits temples dans lesquels Aphrodite était honorée à Délos, cf. Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 333-335. Cette étude rassemble très commodément toutes les données des cultes déliens de la déesse et en fournit une analyse exemplaire.

<sup>2</sup> Beaucoup de notations lapidaires d'un culte ne permettent pas d'apprécier le cadre exact dans lequel elle était honorée; il serait donc vain de chercher à fournir des résultats « statistiques » pour décrire le contexte topographique de ces cultes. Ce paragraphe dessinera simplement des lignes de force au vu des renseignements obtenus dans la première partie.

doute guère suscité la curiosité des voyageurs. Pausanias rapporte seulement l'existence d'une grotte affectée au culte d'Aphrodite à Naupacte, tandis que Strabon localise à l'embouchure de l'Alphée, dans un paysage champêtre, humide et fleuri, des *Aphrodisia* qu'il ne situe ni ne décrit plus précisément. Peut-être des dédicaces isolées, sans aucun contexte architectural, proviennent-elles de ce type de lieux de culte, nés d'une dévotion populaire dont seuls des lambeaux d'information conservent le souvenir. Par exemple en Attique, le sanctuaire de l'Hymette où des femmes, autour d'une fontaine aux vertus miraculeuses, priaient la déesse de les rendre fécondes<sup>3</sup> participait d'une telle démarche religieuse. Il est probable que c'était également le cas de l'Aphrodite du cap Colias, honorée en compagnie des Génétyllides, au nom tellement évocateur<sup>4</sup>.

Il n'existe guère de traits topographiques suffisamment récurrents pour permettre de reconstituer un lieu de culte « type », à l'exception cependant du bord de mer. En effet, sur la petite centaine d'endroits envisagés, une vingtaine se situent directement sur le rivage, ou à une proximité qui maintient, entre la déesse et la mer<sup>5</sup>, un lien dont la signification sera envisagée plus loin. Quant aux jardins d'Aphrodite, le culte s'y inscrit à plusieurs reprises<sup>6</sup>, en ne considérant que les renseignements topographiques clairs et en concevant le « jardin » comme un ensemble végétal relativement apprivoisé, et non en tant que lieu de verdure en général<sup>7</sup>.

Au cœur des cités<sup>8</sup>, Aphrodite peut se rencontrer au sommet de l'acropole<sup>9</sup> ou sur ses flancs<sup>10</sup>, sur d'autres collines que l'acropole proprement dite<sup>11</sup>, sur l'agora ou à proximité de bâtiments publics<sup>12</sup>. Certains cultes sont manifestement situés dans la cité, mais sans qu'il soit possible d'en préciser

<sup>3</sup> Cf. *supra*, p. 74-75.

<sup>4</sup> Cf. *supra*, p. 76-78.

<sup>5</sup> Au Pirée, au cap Colias, dans les deux ports de Corinthe, à Hermione, Lerne et Téménios en Argolide, à Égine, à Gythion, Épidaure Limeria et Ténare en Laconie, à Cythère, à Patras (quatre cultes), à Oianthéa en Locride.

<sup>6</sup> Au bord de l'Ilissos et au flanc de l'Acropole à Athènes, sur l'Hymette et à Alopéké en Attique, à Sicyone, à Trézène (si l'on peut déduire l'existence d'un jardin de la mention du myrte de Phèdre), à Oianthéa (à condition que le nom de la ville reflète une réalité), à Chypre.

<sup>7</sup> À ces divers cas envisagés dans la première partie, il faut ajouter un « jardin sacré » que possédait la déesse à Halasarna, un dème de l'île de Cos (W.R. PATON, E.L. HICKS, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, p. 360-361, n° 369; *LSCG*, p. 300-301, n° 172, l. 11-12). De même, PINDARE, *Pyth.*, V, 30, évoque le jardin d'Aphrodite à Cyrène.

<sup>8</sup> En ce compris les dèmes, considérés comme des entités urbaines.

<sup>9</sup> À Mégare, à Corinthe, à Épidaure, à Sparte, à Cythère, à Thèbes, à Amathonte.

<sup>10</sup> À Athènes, à Trézène, à Orchomène.

<sup>11</sup> À Sicyone (?), à Trézène, à Sparte (deux cultes), à Bassai en Arcadie.

<sup>12</sup> À Athènes, à Mégare, à Argos, à Sparte, à Élis, à Patras, à Mégalopolis, à Tégée.

l'endroit exact<sup>13</sup>. On peut également rencontrer la déesse à la limite de la cité, non loin des remparts<sup>14</sup>, ou dans un ἄλσος<sup>15</sup>. La proximité des morts n'est pas incompatible avec le culte, puisque des tombes en constituent parfois le voisinage immédiat<sup>16</sup>.

Les sanctuaires extra-urbains de la déesse sont assez fréquents<sup>17</sup>, et bon nombre d'entre eux, comme nous l'avons déjà constaté, ont sans doute sombré dans l'oubli vu leur caractère modeste.

La déesse reçoit également des cultes dans les grands sanctuaires panhelléniques : Épidaure, Delphes, Olympie, Dodone<sup>18</sup>, Délos<sup>19</sup>.

### 3. Statues

L'iconographie monumentale de la déesse ne nous intéresse pas comme telle, mais seulement en tant que statuaire culturelle, et l'article *Aphrodite* du *Lexicon iconographicum Mythologiae classicae* fournit un instrument commode, auquel il est désormais possible de renvoyer<sup>20</sup>.

Aphrodite constituait une référence divine pour la beauté des humains et fut un sujet très prisé des artistes. L'époque classique a vu fleurir sous le ciseau de maîtres éminents des représentations de la déesse, dont la plus célèbre est incontestablement l'œuvre que Praxitèle réalisa pour le sanctuaire de l'*Euploia* à Cnide<sup>21</sup>. En Grèce continentale, Canachos, Phidias, Calamis, Alcamène, Scopas, Praxitèle ont chacun créé un ou plusieurs chefs-d'œuvre incarnant la déesse dans un de ses sanctuaires et la typologie que l'école des maîtres-sculpteurs de l'Acropole d'Athènes créa dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle

<sup>13</sup> L'Aphrodite « murmurant » à Athènes, l'*Ourania* d'Argos, l'Aphrodite de Boura, l'*Ourania* d'Aigira, l'*Érycine* de Psophis, l'Aphrodite de Teuthis, de Tanagra, de Thespies.

<sup>14</sup> À Corinthe, dans le quartier des potiers.

<sup>15</sup> À Corinthe, dans le Craneion, à Patras. – Sur l'*alsos* tel que le conçoit Pausanias, cf. Chr. JACOB, *Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias*, in *Les bois sacrés*, Naples, 1993, p. 23-29.

<sup>16</sup> À Athènes, le *mnêma* d'Hippolyte, à Corinthe, dans le Craneion où se trouve le tombeau de Laïs, à Delphes (l'*Épitymbia*).

<sup>17</sup> Sur le territoire d'Argos, près du fleuve Canachos; sur celui de Trézène, dans le vaste complexe dédié à Hippolyte; à Trézène, la déesse *Nymphia*; à Hermione, la protectrice des mariages; le culte voisin de la fontaine des Méliastes, dans l'arrière-pays de Mantinée, de même que celui des monts Anchisia; l'hypothétique sanctuaire dans le bois Aphrodision, sur le territoire de Psophis; à Lycosoura, près du sanctuaire de Despoina; à Bassai, près d'Apollon *Épikourios*; la *Paphia* de Tégée; l'Argyneion de Béotie.

<sup>18</sup> C. CARAPANOS, *Dodone et ses ruines*, Paris, 1878, p. 47, n° 19, pl. XXVI, 1 : il s'agit d'une petite roue en bronze, non datée; H. COLLITZ, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, II, Göttingen, 1899, p. 11, n° 1372 : 'Ωφελίων Ἀφροδίται ἀνέθηκε. Cf. Brita ALROTH, *Greek Gods and Figurines*, Uppsala, 1989, p. 77.

<sup>19</sup> Cf. *infra*, p. 395-398.

<sup>20</sup> A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), p. 1-176.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n° 391-408.

avant J.-C. est remarquable<sup>22</sup>. Néanmoins ces créations d'un art soucieux de perfection ne se substituaient pas nécessairement aux antiques images aux vertus divines; elles s'ajoutaient souvent aux *xoana*, les vénérables statues de bois. Une étude des occurrences du mot ξόανον dans la Périégèse de Pausanias a montré qu'après Apollon, c'est dans le culte d'Aphrodite qu'il apparaissait le plus fréquemment, avant Artémis et Athéna<sup>23</sup>. À Argos, dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios*, le *xoanon* d'Aphrodite était censé être une offrande d'Hypermnestre, une des Danaïdes, tandis que Polynice était considéré comme le dédicant des *xoana* d'Aphrodite et d'Arès abrités dans un temple double sur le territoire de la cité. À Sparte, la déesse ne possédait pas moins de trois *xoana*, dont un était censé remonter à Tyndare et un autre, représentant la déesse armée, n'était pas sans évoquer celui de l'*Ourania* de Cythère. En Achaïe, sur le rivage de Patras, un *xoanon* d'Aphrodite regardait la mer, tandis que Thèbes possédait trois *xoana* sculptés hors des proues des navires de Cadmos et dédiés par Harmonie. À Mégare, dans le sanctuaire d'Aphrodite *Praxis*, Pausanias n'utilise pas explicitement le mot ξόανον, vraisemblablement parce que la statue d'Aphrodite était en ivoire, mais il déclare qu'elle est le plus ancien objet du temple. Il souligne ainsi la grande antiquité de la statue par rapport aux chefs-d'œuvre de l'art classique venus illustrer le cortège de la déesse : Peitho, Parégoros, Éros, Pothos, Himeros.

Il est malheureusement difficile de déduire de ces témoignages du II<sup>e</sup> siècle de notre ère une datation quelque peu assurée. En accordant une confiance aveugle à Pausanias dans l'attribution qu'il fait du nom de *xoanon* à une statue et en oubliant que de nombreuses statues anciennes en bois, et donc susceptibles d'être désignées du nom de *xoanon*, avaient disparu à l'époque romaine, le schéma qui se dégage du panorama présenté ci-dessus accorderait à Sparte et à sa voisine Cythère une ancienneté que ne leur disputeraient que Thèbes, Argos et, à titre moindre puisqu'on ne leur connaît aucune tradition légendaire, Patras et Mégare. Ce serait, dans l'absolu, inacceptable puisqu'on ne dispose plus que d'un échantillonnage dont il est impossible d'estimer la représentativité. Néanmoins, ce panorama peut se révéler fort instructif quand il s'agit d'évaluer l'ancienneté que les Anciens accordaient à leurs cultes. L'antiquité de la statue de Cythère a sans doute beaucoup contribué à la tradition qui faisait du culte une fondation des Phéniciens, et un même constat peut s'appliquer au cas de Thèbes et des statues dédiées par Harmonie.

Le cas du culte officiel de la déesse à Délos n'est pas moins éloquent. La statue était, au dire de Pausanias, une œuvre de petite taille due à l'art de Dédale. Il s'agissait d'un *xoanon* dont les jambes se confondaient en un pilier

<sup>22</sup> Cf. *supra*, p. 73, 80.

<sup>23</sup> Florence D. BENNETT, *Primitive Wooden Statues which Pausanias Saw in Greece*, in *CW*, 10 (1916-1917), p. 82-86; *EAD.*, *A Study of the Word ξόανον*, in *AJA*, 21 (1917), p. 8-21.

hermaïque, et dont la main droite était abîmée; Ariane l'aurait donné à Thésée qui l'aurait consacré à Apollon dans l'île de Délos à son retour de Crète<sup>24</sup>.

Gageons que si Pausanias s'était rendu à Athmonia en Attique, dans le sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* fondé par Porphyryon, c'est un *xoanon* qu'il aurait décrit comme statue de culte, et non une statue « moderne » à l'instar de celle réalisée par Phidias pour le sanctuaire de l'agora d'Athènes. Le contexte matériel des sanctuaires a sans doute grandement contribué à l'attribution de mythes de fondation soulignant l'antiquité des cultes auxquels ils servaient de référence.

#### 4. Offrandes<sup>25</sup>

La question des offrandes à la déesse est abordée dans ce chapitre qui traite du contexte matériel des sanctuaires, car de nombreux ex-voto et toutes sortes de dons propitiatoires venaient s'accumuler dans les temples dont ils devenaient un élément constitutif. Les offrandes périssables, comme les aliments, seront envisagées en même temps que les différents rites sacrificiels.

##### 4.1. Les documents archéologiques

Hormis dans le cas d'offrandes exceptionnelles comme les trophées militaires ou de consécration liées à des événements notoires et à des personnages importants, un visiteur comme Pausanias ne prenait pas la peine de décrire les ex-voto des temples. Seuls les dépôts dégagés par les fouilles permettent de prendre connaissance des traces souvent modestes d'une action de grâce ou d'un vœu, sous la forme de petits objets abandonnés dans les sanctuaires. Dans les cultes d'Aphrodite étudiés, les sanctuaires fouillés permettent de se faire une idée des types de consécration réservés à la déesse, encore qu'il ne faille pas attendre à chaque fois une adéquation parfaite entre un type d'offrande et une divinité particulière. En matière de figurines en terre cuite, notamment, les types iconographiques étaient suffisamment vagues, le plus souvent, pour pouvoir s'adapter à n'importe quel culte. Seuls les sanctuaires importants connaissaient une production spécifique diffusée par un commerce attaché au culte local<sup>26</sup>.

Une question délicate est celle de l'identité des figurines féminines en relation avec un sanctuaire : s'agit-il d'une représentation de la divinité, d'une

<sup>24</sup> PAUS., IX, 40, 3-4. Cf. Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 1), p. 21.

<sup>25</sup> La question des offrandes votives dans les sanctuaires est encore largement tributaire du vieil ouvrage de W.H.D. ROUSE, *Greek Votive Offerings*, Cambridge, 1902, travail dépassé par l'abondance du matériel dégagé par les nombreuses fouilles de ce siècle, mais non encore remplacé.

<sup>26</sup> Par ex., un passage d'Athénée fait référence à une statuette d'Aphrodite achetée par un marchand de Naucratis au sanctuaire d'Aphrodite à Paphos et dédiée dans le temple de la déesse à Naucratis : cf. *supra*, p. 341.



desservante ou d'une fidèle<sup>27</sup>? Dans certains cas, la réponse est simple. Par exemple, on a retrouvé sur l'agora d'Athènes des plaques en terre cuite représentant une femme chevauchant un caprin, de même qu'un superbe médaillon en argent où l'échelle et les symboles célestes évoquent Aphrodite *Ourania* : il est évident, dans ces cas précis, que la femme représentée est la déesse elle-même, dont l'image, peut-être en référence à une peinture monumentale aujourd'hui perdue ou à un relief, était consacrée dans son sanctuaire<sup>28</sup>. Si une figurine représente manifestement une porteuse d'offrandes, comme à Argos, il est vraisemblable que l'ex-voto est censé inscrire dans la durée le geste posé un jour par une fidèle de la déesse<sup>29</sup>; mais une statuette féminine portant une couronne (*polos*) et tenant une fleur ou un fruit contre son corps ou dans la main tendue peut tout autant représenter une statue de culte en réduction, surtout lorsque la femme, de surcroît, est assise sur un trône<sup>30</sup>. De même, on a retrouvé, à Athènes<sup>31</sup>, à Argos<sup>32</sup>, des figurines qui portent un oiseau le plus souvent identifié comme une colombe, et qui peuvent aussi bien figurer la déesse elle-même que des fidèles.

Des pièces de vaisselle étaient également consacrées à la déesse : plusieurs inventaires athéniens du milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. mentionnent des « hydries d'Aphrodite »<sup>33</sup>, dont certaines sont en argent<sup>34</sup>; des récipients grandeur nature (162) et miniatures (215) ont été mis au jour dans un dépôt lié à une chapelle corinthienne dédiée à Aphrodite<sup>35</sup>, et des pièces destinées à accueillir des onguents ont été retrouvées à Argos<sup>36</sup>. De la céramique portant la dédicace du fidèle était également dédiée à la déesse, ce qui a permis d'identifier certains sanctuaires<sup>37</sup>.

Des reliefs votifs, des peintures ou des statues doivent à maintes reprises avoir accompagné des dédicaces dont on n'a conservé que l'inscription. Un exemple qui a retenu assez longtemps notre attention est la consécration de l'image des femmes et des courtisanes corinthiennes qui avaient supplié la

<sup>27</sup> Le problème a été bien posé par Gisela M.A. RICHTER, *Korai. Archaic Greek Maidens*, London, 1968, p. 3-4. Cf. aussi Brita ALROTH, *op. cit.* (n. 18).

<sup>28</sup> Cf. *supra*, p. 29.

<sup>29</sup> Cf. *supra*, p. 161.

<sup>30</sup> Cf. *supra*, p. 139. Cf. B. ALROTH, *op. cit.* (n. 18), p. 79.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, p. 31.

<sup>32</sup> Cf. *supra*, p. 161.

<sup>33</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 1429, l. 20; 1437, l. 66; 1444, l. 18; 1454, l. 5.

<sup>34</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 1444, l. 18 : [A]φροδίτης ὑδρία ἀργυρᾶ. – L'attribution de l'inventaire athénien *SEG*, XXXIV, 95, est très hypothétique (cf. *supra*, p. 18, n. 9).

<sup>35</sup> Cf. *supra*, p. 99-100.

<sup>36</sup> Cf. *supra*, p. 161.

<sup>37</sup> C'est le cas pour l'Aphrodision de l'agora d'Argos et la chapelle corinthienne, dont on vient de parler.

déesse d'accorder le salut et la victoire aux combattants grecs de Salamine<sup>38</sup>. Un cas similaire s'observe à Argos où le relief représentant la poétesse Télésilla s'appêtant à coiffer un casque était vraisemblablement un ex-voto, même si Pausanias ne mentionne aucune dédicace<sup>39</sup>.

Des fidèles suffisamment aisés consacraient de véritables chefs-d'œuvre, comme la statue réalisée par Calamis dédiée par Callias dans un sanctuaire d'Aphrodite à Athènes<sup>40</sup>. Certaines municipalités ont également contribué à honorer la déesse de cette manière : ainsi la cité de Mégare a-t-elle consacré à Aphrodite *Praxis* les statues des abstractions divinisées de son entourage<sup>41</sup>. D'autres cas moins spectaculaires rappellent la consécration de la statue de la prêtresse par son père<sup>42</sup> ou celle d'une image de la déesse par un fidèle soucieux de sa prospérité<sup>43</sup>, ou encore celle d'un relief par une mère désirant attirer sur elle et ses enfants la bienveillance divine<sup>44</sup>.

Des offrandes contribuaient également à l'aménagement matériel du sanctuaire accueillant le culte : l'architrave du petit temple d'Aphrodite *Pandemos* à Athènes a été dédié par la prêtresse et des membres de sa famille<sup>45</sup>, l'enceinte « bien construite » d'un des sanctuaires d'Aphrodite à Mégalopolis a été consacrée par sa prêtresse, de même que des bâtiments de réunion<sup>46</sup>. Des autels faisaient également partie des offrandes : un autel majestueux a été offert par les bouleutes athéniens à Aphrodite « Conductrice du Peuple » et aux Grâces<sup>47</sup>; à Plotheia (Attique)<sup>48</sup>, à Épidaure<sup>49</sup>, ce sont des autels plus modestes qui concrétisaient la dévotion de particuliers. Des tables à offrandes pouvaient également s'accompagner d'une dédicace<sup>50</sup>.

La question des offrandes est intimement liée à celle des attributs de la déesse. En effet, c'est souvent en considérant la fréquence d'une offrande

<sup>38</sup> Cf. *supra*, p. 109.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, p. 154-155.

<sup>40</sup> Cf. *supra*, p. 32-33.

<sup>41</sup> Cf. *supra*, p. 89-90.

<sup>42</sup> Timanthis d'Argos, cf. *supra*, p. 163.

<sup>43</sup> Pour l'Aphrodite *Pandemos* athénienne, cf. *supra*, p. 29, n. 71.

<sup>44</sup> À Amantia, en Épire : 'Αφροδίται Πανδάμοι 'Αριστῶ 'Αλεξάνδρου ὑπὲρ ἑαυτᾶς καὶ τέκνων εὐχάν (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.) : B. PACE, *Frustruli illirici*, in *ASAA*, 3 (1916-1920), p. 287 (avec un dessin de la stèle); *SEG*, I, 265; N.G.L. HAMMOND, *Epirus*, Oxford, 1967, p. 224; C. TZOUVARA-SOULI, *Ἡ λατρεία τῶν γυναικείων θεοτήτων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἡπειρον*, Ioannina, 1979, p. 60.

<sup>45</sup> Cf. *supra*, p. 31.

<sup>46</sup> Cf. *supra*, p. 266.

<sup>47</sup> Cf. *supra*, p. 39.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, p. 79.

<sup>49</sup> Cf. *supra*, p. 173. – À Phoinikè, en Épire, on a retrouvé une dédicace à Aphrodite par une certaine Lysidika; elle date du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. et se trouve inscrite sur un petit autel : C. TZOUVARA-SOULI, *op. cit.* (n. 44), p. 59.

<sup>50</sup> *JG*, XIV, 295 (Sicile); *IK*, 28, n° 222-223 (Iasos de Carie).

dans un culte qu'on lui confère la qualité d'attribut de la divinité ainsi honorée. Mais, dans ce domaine aussi, il est particulièrement ardu de distinguer ce qui est propre à une personnalité divine de ce qui fait partie de catégories interchangeables d'une divinité à l'autre. Cette question se pose notamment à propos des animaux<sup>51</sup>. On a mentionné des représentations animales parmi les dépôts votifs en relation avec des sanctuaires d'Aphrodite<sup>52</sup>; mais, hormis la colombe – ou plutôt un volatile que l'on baptise ainsi –, aucun animal ne semble davantage lié à Aphrodite qu'à toute autre divinité féminine, si ce n'est peut-être les caprins qui lui servent de montures dans l'iconographie.

Les inventaires des sanctuaires de la déesse à Délos offrent des renseignements très riches sur le contenu des temples<sup>53</sup> : des boucles d'oreilles offertes par la prêtresse et portées par la statue d'Aphrodite, un *thymatérion* en bronze, huit statues d'Aphrodite, deux tableaux votifs, un miroir de bronze, des *pinakes*, des vêtements, une statue d'Éros, des statues de dédicants<sup>54</sup>.

Les offrandes destinées à Aphrodite intégraient également bon nombre d'objets périssables qui n'ont pas matériellement traversé les siècles, mais dont le souvenir a été conservé par la littérature. L'*Anthologie palatine* pallie avec bonheur l'absence de vestiges concrets et permet de définir des catégories de dédicaces très significatives pour l'étude des divers aspects des cultes.

#### 4.2. Les dédicaces de l'*Anthologie palatine*

Bon nombre de ces pièces poétiques sont des créations littéraires qui ne reflètent pas directement une dédicace réelle. Néanmoins, le souci de la vraisemblance donne un tel poids de réalisme à leur témoignage que l'on peut sans trop de risques considérer qu'il s'agit de la transposition livresque et idéalisée de démarches religieuses réelles.

On y trouve mentionnées des offrandes semblables à celles que les fouilles ont sorties de terre : statues de la déesse<sup>55</sup>, portraits des dédicantes<sup>56</sup>, statues d'Éros<sup>57</sup>, lampes<sup>58</sup>, récipients<sup>59</sup>, jouets<sup>60</sup>, mais aussi diverses catégories d'objets dont on n'a pas de trace par ailleurs. Ainsi des pièces de vêtement

<sup>51</sup> Cf. Liliane BODSON, *L'offrande aux divinités grecques de l'effigie des animaux*, in *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles*, Paris, 1989, p. 69-77.

<sup>52</sup> Cf. *supra*, p. 161.

<sup>53</sup> Cf. Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 1), p. 336.

<sup>54</sup> *ID*, 1417, A, col. II, l. 1-21; *ID*, 1443, B, col. II, l. 92-103.

<sup>55</sup> *Anth. Pal.*, VI, 340, 586.

<sup>56</sup> *Anth. Pal.*, VI, 208, 209; IX, 601, 605.

<sup>57</sup> *Anth. Pal.*, VI, 211.

<sup>58</sup> *Anth. Pal.*, VI, 162.

<sup>59</sup> *Anth. Pal.*, VI, 248.

<sup>60</sup> *Anth. Pal.*, VI, 18 : un disque de jeune fille.

étaient-elles dédiées à la déesse : sandales<sup>61</sup>, ceinture<sup>62</sup>, soutien-gorge<sup>63</sup>, voile<sup>64</sup>, broderie de bas de robe<sup>65</sup>, de même que des accessoires de la toilette féminine : résille<sup>66</sup>, peigne<sup>67</sup>, éventail<sup>68</sup>, miroir<sup>69</sup>. Des bijoux lui étaient également consacrés<sup>70</sup>, de même que des instruments de musique<sup>71</sup>. Des boucles de cheveux ou des perruques entières faisaient également partie des offrandes<sup>72</sup>.

Les occasions de ces diverses consécration littéraires sont connues, contrairement aux raisons qui ont pu amener, dans les sanctuaires, les offrandes entassées dans des dépôts votifs quand elles ne s'accompagnent pas d'une inscription. La majeure partie des dédicaces de l'*Anthologie palatine* est le fait de femmes : qu'elles soient courtisanes ou jeunes femmes « honnêtes », elles demandent à la déesse de leur accorder un mari, et lorsque la déesse a exaucé leur vœu, elles lui rendent grâce<sup>73</sup>. Des courtisanes dédient à Aphrodite une part de leurs gains, ou les « insignes » de leur profession quand l'âge les contraint à abandonner l'exercice de la séduction<sup>74</sup>.

Les démarches votives les plus fréquentes tournent autour du mariage, de la séduction vénale et de la navigation. Dans ce dernier cas, les hommes se profilent à l'horizon du culte<sup>75</sup>, mais l'*Anthologie palatine* fournit essentiellement des pièces très littéraires qui utilisent des métaphores fondées sur la protection que la déesse accorde conjointement aux entreprises amoureuses et maritimes<sup>76</sup>. Dans ce cas, il est délicat d'aller au-delà du simple constat d'une prérogative divine sur les choses de la mer.

M.P. Nilsson s'étonnait que la déesse de la sexualité n'ait pas attiré à elle plus de signes concrets de ses pouvoirs<sup>77</sup>; en effet, on a retrouvé peu de

<sup>61</sup> *Anth. Pal.*, V, 199; VI, 206, 207, 210.

<sup>62</sup> *Anth. Pal.*, V, 159; VI, 210. Cf. aussi THÉOCRITE, *Idylles*, XXVII, 55-56.

<sup>63</sup> *Anth. Pal.*, V, 199; VI, 211.

<sup>64</sup> *Anth. Pal.*, VI, 206, 207.

<sup>65</sup> *Anth. Pal.*, VI, 211.

<sup>66</sup> *Anth. Pal.*, VI, 206, 207; VI, 275.

<sup>67</sup> *Anth. Pal.*, VI, 211.

<sup>68</sup> *Anth. Pal.*, VI, 206, 207, 290.

<sup>69</sup> *Anth. Pal.*, VI, 1, 18-20, 210.

<sup>70</sup> *Anth. Pal.*, V, 205; VI, 206, 207.

<sup>71</sup> *Anth. Pal.*, V, 201.

<sup>72</sup> *Anth. Pal.*, VI, 210, 211.

<sup>73</sup> *Anth. Pal.*, VI, 59, 206-211; IX, 59, 602.

<sup>74</sup> *Anth. Pal.*, V, 1, 20; VI, 210, 290; IX, 332.

<sup>75</sup> *Anth. Pal.*, V, 11, 17, 176; IX, 143, 144, 415, 416, 601.

<sup>76</sup> Ainsi une épigramme joue-t-elle sur le sens de κόλπος, à la fois baie et giron de femme : *Anth. Pal.*, V, 17.

<sup>77</sup> M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1945<sup>2</sup>, p. 525.

symboles sexuels liés à ses cultes. Le petit sanctuaire qu'elle partageait avec Éros au flanc nord de l'Acropole d'Athènes a livré aux fouilleurs des phallus en quantité significative<sup>78</sup>, quand le petit temple de la voie sacrée à Daphni révélait quelques reliefs représentant des sexes féminins<sup>79</sup>. Un proverbe enseigne qu'un sanctuaire de la déesse à Naxos en Sicile accueillait des représentations de sexes tant féminins que masculins<sup>80</sup>, mais les fouilles ne viennent pas, en règle générale, élargir ce constat. Un symbolisme sexuel moins directement perceptible tient à la nature de certains végétaux consacrés à la déesse : le myrte et la rose, par exemple, reflétaient, au dire de certains textes anciens, le mystère charnel de la femme. La prédilection de la déesse pour la plante et la fleur trouvait donc un fondement dans l'évocation de ses pouvoirs<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Cf. *supra*, p. 57, n. 234.

<sup>79</sup> F.T. VAN STRATEN, *Gifts for the Gods*, in *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 1981, p. 120-121.

<sup>80</sup> ZÉNOBE, III, 116 Leutsch (I, p. 390) : Γέρρα Νάξια· Γέρρα Σικελιοὶ λέγουσι τὰ ἀνδρεία καὶ γυναικεία αἰδοῖα. ἦν δὲ ἐν τῇ Σικελικῇ Νάξῳ τέμενος ἐπιθαλάσσιον Ἀφροδίτης, ἐν ᾧ μεγάλα αἰδοῖα ἀνέκειτο, « *Gerra* naxiens : les Siciliens appellent *gerra* les sexes féminins et masculins. Il y avait, à Naxos en Sicile, un sanctuaire d'Aphrodite situé près de la mer, dans lequel se trouvaient des sexes de grande taille ». Cette tradition se retrouve dans un fragment d'Épicharme, poète comique sicilien du VI<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> s. av. J.-C. : fr. 174 Olivieri (*Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia*, Napoli, 1930, p. 81), cité par schol. LUCIEN, *Anach.*, 32 : παρ' Ἐπιχάρμῳ μὲν γὰρ γέρρα Νάξια εἴρηται ἐπὶ τῶν αἰδοίων, « car on trouve chez Épicharme *gerra* naxiens pour désigner les sexes ».

<sup>81</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 1004; CRATINOS, fr. 116 Kassel-Austin (*PCG*, IV, p. 181); *Antb. Pal.*, V, 36; HÉSYCHIOS, s.v. μύρτος (Latte, II, p. 687); *Souda*, s.v. μύρτον (Adler, III, p. 428). Cf. A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, p. 49, 86; M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], p. 122-123. – Cf. *supra*, p. 180, 341.

## Chapitre II

### Le rituel et ses acteurs

#### 1. Sacrifices non sanglants et sacrifices sanglants

La distinction entre offrande et sacrifice n'apparaît pas toujours très clairement, et les travaux modernes reflètent la confusion qui existe dans les sources anciennes<sup>1</sup>. Si l'on s'accorde à baptiser la mise à mort d'un animal du nom de « sacrifice », on peut hésiter à qualifier comme telles les oblations végétales, excepté celles qui sont explicitement vouées à se consumer ou à se corrompre. Si un sacrifice entre naturellement dans la catégorie générale de l'offrande, toute offrande ne peut être désignée comme un sacrifice. C'est la destruction de l'objet, de l'aliment ou de l'animal qui sera considérée comme déterminante, même si la limite entre offrande et sacrifice reste souvent incertaine<sup>2</sup>. Dans le cas d'une offrande végétale détruite, on parlera de sacrifice non sanglant; dans le cas où un animal est mis à mort, on parlera de sacrifice sanglant<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour PLATON, *Euthyphron*, 14c, « sacrifier, c'est faire des offrandes aux dieux ». – Les mots de la famille de θύειν, θυσία, peuvent s'appliquer à des offrandes de toute nature : J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 127.

<sup>2</sup> Cf. L. GERNET, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 177-178; Louise BRUIT-ZAIDMAN, Pauline SCHMITT-PANTEL, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1991<sup>2</sup> [1990], p. 20-25; Madeleine JOST, *Aspects de la vie religieuse en Grèce*, Paris, 1992<sup>2</sup>, p. 92-93. – Un colloque qui s'est dernièrement tenu à Uppsala, sur le thème *Gifts to the Gods*, comprend bon nombre de communications très intéressantes, mais une réflexion théorique sur les termes mêmes du sujet fait défaut : Tullia LINDERS, G. NORDQUIST (éds), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987. On verra la présentation, brève et limpide, de J. LABARBE, art. *Sacrifice en Grèce*, in P. POUPARD (éd.), *Dictionnaire des religions*, 1984, p. 1500-1501.

<sup>3</sup> C'est l'aspect de « meurtre » qu'a essentiellement retenu W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley, 1983 [or. all. 1972]. – Sur le sacrifice envisagé, notamment, dans un cadre alimentaire et dans ses implications sociales, cf. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (éds), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

### 1.1. Sacrifices non sanglants

La réflexion théorique des Anciens sur le sacrifice sanglant – et singulièrement celle des Pythagoriciens – le présente comme une déviance, la perversion d'une pratique originelle qui ne connaissait que les offrandes « pures »<sup>4</sup>. Un texte d'Empédocle intéresse particulièrement notre propos dans la mesure où il met en scène Cypris aux temps reculés d'une pratique primitive<sup>5</sup> :

Chez eux ni Arès, ni le Tumulte ne comptaient au nombre des dieux. Zeus ne régnait pas, ni Cronos, ni Poséidon, mais Cypris était reine. Ils se la rendaient favorable par de pieuses offrandes, des peintures d'animaux, des parfums aux mille senteurs, des sacrifices de myrrhe pure et d'encens odorant, répandant sur le sol les libations des abeilles d'or. Et l'autel n'était point arrosé par le sang généreux des taureaux, et il n'y avait pire souillure chez les hommes que d'en manger les membres après leur avoir arraché la vie.

La référence à Aphrodite s'inscrit dans une réflexion philosophique d'ensemble qui permet au penseur d'articuler l'univers en deux principes antagonistes incarnés par la déesse et par Arès<sup>6</sup>. Cependant, les offrandes et les sacrifices qui lui sont adressés dans le temps de l'histoire s'accompagnent parfois de prescriptions qui ne sont pas sans évoquer les dires du Présocratique. Comme tous les dieux, elle pouvait recevoir des aliments : du miel et du fromage blanc<sup>7</sup>, du raisin, des olives, des gâteaux, des figues, du vin<sup>8</sup>. Des fleurs, simples<sup>9</sup> ou en couronnes<sup>10</sup>, étaient également offertes. À Athènes, des νηφάλια ἱερά, offrandes d'eau et de miel, étaient recommandées dans le culte d'Aphrodite *Ourania*, comme dans celui des divinités dont les affinités astrales et ouraniennes sont évidentes : la Muse Mnémósyne, Éos, Hélios, Séléné et les Nymphes<sup>11</sup>. Néanmoins, comme nous l'avons vu précédem-

<sup>4</sup> Le traité *De l'abstinence* de PORPHYRE est l'exemple le plus révélateur de cette conception. Cf. M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 3), p. 103-104.

<sup>5</sup> EMPÉDOCLE, 31 B 128 Diels-Kranz<sup>6</sup> (I, p. 362-363), cité par PORPHYRE, *De l'abstinence*, II, 21, 2-3; 27, 7 (trad. J. Bouffartigue) : Οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς / οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδ' ὁ Κρόνος οὐδ' ὁ Ποσειδῶν, / ἀλλὰ Κύπρις βασιλεία. / Τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἰλάσκοντο / γραπτοῖς τε ζῆφοισι μύροισι τε δαιδαλέοσμοις / σμύρνης τ' ἀκράτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους / ξουθῶν τε σπονδᾶς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὐδᾶς / ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δέετο βωμός.

<sup>6</sup> Sur Empédocle, cf. D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969.

<sup>7</sup> *Anth. Pal.*, VI, 55.

<sup>8</sup> *Anth. Pal.*, V, 17; VI, 191.

<sup>9</sup> *Anth. Pal.*, IX, 586.

<sup>10</sup> *Anth. Pal.*, VI, 59.

<sup>11</sup> Cf. *supra*, p. 25.

ment<sup>12</sup>, des sacrifices d'animaux étaient également offerts à la déesse *Ourania* à Athènes.

Les exemples les plus clairs d'une pratique de l'offrande et du sacrifice de végétaux, distincte – à défaut d'être exclusive – de la pratique de l'immolation animale, se situent à Chypre où l'image des autels parfumés est récurrente<sup>13</sup>. Même si le sacrifice d'animaux était bel et bien en usage dans les cultes, la pratique sacrificielle chypriote était, aux yeux des Grecs qui lui ont réservé un écho, essentiellement centrée sur les végétaux et les aromates<sup>14</sup>. Dès lors, outre le caractère céleste d'Aphrodite quand elle est *Ourania*, qui justifie sa place auprès des divinités honorées d'offrandes pures par les Athéniens, ce sont autant ses affinités orientales et plus particulièrement chypriotes, signifiées par l'épicièse *Ourania*<sup>15</sup>, qui expliquent que ce type de rituel ait pu lui être destiné.

Élien, dans ses *Histoires d'animaux*, rapporte un miracle opéré quotidiennement par Aphrodite en son sanctuaire du mont Éryx en Sicile<sup>16</sup>. Chaque jour, tout au long de l'année, les gens de l'endroit et des étrangers sacrifient à la déesse. Sur le plus grand des autels, situé en plein air<sup>17</sup>, de nombreux sacrifices sont offerts et le feu reste allumé jusque dans la nuit. Mais chaque matin, dès l'aurore, une herbe tendre gorgée de rosée apparaît sur l'autel qui ne présente plus aucune trace des immolations de la veille. Cette histoire merveilleuse rend peut-être compte de l'ambivalence d'une attitude divine à l'égard du sacrifice sanglant; ce dernier est incontestablement agréé par la déesse, mais les traces en disparaissent pour laisser la place à une manifestation végétale sur l'autel, là où le sang a précédemment coulé.

## 1.2. Sacrifices sanglants

### 1.2.1. Olympien et chthonien

Dans la catégorie des sacrifices de ce type, la distinction commune sépare les procédures « olympiennes » des rituels « chthoniens », mais les nuances et les distinctions sont parfois d'une telle subtilité qu'il est bien difficile d'opérer de nettes séparations<sup>18</sup>. De surcroît, une même divinité peut tour à tour

<sup>12</sup> Cf. *supra*, p. 25.

<sup>13</sup> Cf. *supra*, p. 323, 336.

<sup>14</sup> Cf. *supra*, p. 341, 360-361.

<sup>15</sup> Cf. *supra*, p. 324, 368.

<sup>16</sup> ÉLIEN, *Nat. anim.*, X, 50.

<sup>17</sup> Cette localisation, banale en soi dans le cadre d'un culte ancien, situe l'autel, ὑπὸ τῷ οὐρανῷ, « sous le ciel », ce qui accentue le caractère ouranien de la déesse. Je remercie Mlle Liliane Bodson d'avoir attiré mon attention sur ce fait.

<sup>18</sup> L. GERNET, *op. cit.* (n. 2), p. 179; W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard, 1985 [or. all. 1977], p. 199-202.



revêtir des aspects olympiens et chthoniens, affirmant ainsi la totalité de ses pouvoirs tout autant qu'une capacité à s'adapter à des particularités locales. L'adjectif « olympien », ou « ouranien », sert à qualifier les dieux en tant que puissances d'en-haut, liées aux espaces célestes. Par contre, l'adjectif « chthonien » détermine des divinités qui trouvent au plus profond de la terre ( $\chi\theta\omega\nu$ ) la source de leurs pouvoirs, liés à la croissance de la végétation, mais en étroite relation aussi avec le monde des morts<sup>19</sup>; par extension, l'adjectif peut servir à qualifier les puissances divines nocturnes. L'enquête systématique dont rend compte la première partie du travail n'offre pas de tableau complet et précis des pratiques sacrificielles destinées à Aphrodite. Seule l'Aphrodite *Épitymbia* de Delphes, dont la relation au monde des morts est clairement établie, s'est vu accorder par nos sources un rituel chthonien précis, à savoir une libation funéraire<sup>20</sup>. Une autre exception notable est le rituel réservé au culte d'Aphrodite à Sicyone<sup>21</sup>. Le sacrifice semble en effet y avoir intégré des pratiques olympiennes et chthoniennes autour d'une même victime.

### 1.2.2. Les animaux sacrifiés

Des témoignages souvent allusifs évoquent les animaux qui étaient sacrifiés à la déesse. Outre les impératifs économiques et alimentaires qui président au choix d'un animal à sacrifier<sup>22</sup> apparaissent çà et là des indications laissant supposer une corrélation entre l'animal sacrifié et la divinité qui le reçoit<sup>23</sup>, même si, en règle générale, il n'existe pas d'homogénéité stricte entre la victime et le dieu<sup>24</sup>. Cependant, les raisons objectives d'une prédilection ou, *a contrario*, d'un tabou sont particulièrement difficiles à cerner, d'autant que, bien souvent, l'origine d'une prescription, sous une forme positive ou négative, échappait même aux acteurs du culte et aux observateurs pourtant moins éloignés que nous des événements.

Des témoignages littéraires évoquent le sacrifice, à Aphrodite, d'une vache ( $\beta\omicron\nu\varsigma$ ) par une jeune mariée<sup>25</sup> et celui d'une génisse ( $\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\lambda\iota\varsigma$ ), à la fois par une courtisane désireuse de récupérer son amant<sup>26</sup> et par des éphèbes sur le point de former un cortège nuptial<sup>27</sup>. Les caprins apparaissent également

<sup>19</sup> W. BURKERT, *op. cit.* (n. 18), p. 199-203.

<sup>20</sup> Cf. *supra*, p. 299-301.

<sup>21</sup> Cf. *supra*, p. 145-146.

<sup>22</sup> Cf. Liliane BODSON, *ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ*, Bruxelles, 1978, p. 121-122. Sur l'aspect économique de la question, on lira l'article très éclairant de F. VAN STRATEN, *Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality*, in *Gifts to the Gods*, *op. cit.* (n. 2), p. 159-170.

<sup>23</sup> L. BODSON, *op. cit.* (n. 22), p. 127.

<sup>24</sup> L. GERNET, *op. cit.* (n. 2), p. 192.

<sup>25</sup> THÉOCRITE, *Idylles*, XXVII, 55-56.

<sup>26</sup> LUCIEN, *Dial. Court.*, 7, 1.

<sup>27</sup> *Anth. Pal.*, VI, 318.

dans ce genre de témoignage : tel dédicant de l'*Anthologie palatine* promet d'offrir un chevreau bien gras (πιαλέος χίμαρος) à la déesse, plutôt que de modestes fruits et gâteaux, si elle lui accorde la prospérité<sup>28</sup>; tel autre promet conjointement à la déesse et à Hermès un chevreau aux pieds agiles (ἀργίπους χίμαρος) à sacrifier au bord de la mer<sup>29</sup>; une courtisane promet une chèvre (αἴξ) à Aphrodite *Pandemos*<sup>30</sup>. Dans le cadre du mythe, c'est une chèvre (αἴξ) que Thésée sacrifie à Aphrodite, sur le rivage, avant de s'embarquer pour la Crète<sup>31</sup>. À Chypre également, au dire de Tacite, et plus particulièrement à Paphos, la déesse manifestait une prédilection pour les caprins dans le cadre de la divination par les entrailles<sup>32</sup>.

Quelques règlements cultuels, conservés par des inscriptions, renforcent cette image en lui conférant une assise moins suspecte d'interprétations littéraires. Dans l'île de Cos, un calendrier de culte du dème d'Isthmos datant du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. témoigne de l'existence du sacrifice d'un chevreau (femelle?) à Aphrodite *Pandamos*<sup>33</sup>, tandis qu'un règlement de culte de la même époque, provenant du dème d'Halasarna, évoque le sacrifice de chèvres et de chevreaux à la déesse lors de diverses fêtes<sup>34</sup>. À Miletupolis, dans la région de la Propontide, un calendrier de sacrifices du IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. reprend les divers animaux à offrir aux dieux à des dates précises du mois Scirophorion et du mois précédent. Le neuvième jour du mois Scirophorion, une chèvre est offerte à Aphrodite, seule à recevoir une telle victime parmi les divinités reprises dans ce règlement<sup>35</sup>.

Dans un article récent sur le prix du bétail et son influence sur le choix des victimes sacrificielles, F. van Straten a analysé la fréquence relative des différentes espèces attestées essentiellement à Athènes et en Attique, aux époques archaïque et classique, dans les calendriers sacrificiels, sur les peintures de vases et les reliefs votifs<sup>36</sup>. Étudiant essentiellement les bovins, les ovins et les porcins, il justifie l'absence des caprins par leur petit nombre

<sup>28</sup> *Anth. Pal.*, VI, 190.

<sup>29</sup> *Anth. Pal.*, VI, 299. – ARRIEN, *Indica*, 37, 9-11, évoque l'existence, dans le Golfe Persique, d'une île où des troupeaux de chèvres sont consacrés à un couple de dieux dont l'équivalent grec est Aphrodite et Hermès.

<sup>30</sup> LUCIEN, *Dial. Court.*, 7, 1.

<sup>31</sup> PLUT., *Thésée*, 18. Cf. *supra*, p. 35, 37.

<sup>32</sup> TACITE, *Hist.*, II, 3, 2. Cf. *supra*, p. 340-341.

<sup>33</sup> W.R. PATON, E.L. HICKS, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, p. 285-286, n° 401; *LSCG*, p. 295-296, n° 169A, l. 12-13 : [—date—'Αφροδί]ται Πανδάμωι ἔρι[φον θήλειαν].

<sup>34</sup> W.R. PATON, E.L. HICKS, *op. cit.* (n. 33), p. 260-261, n° 369; *LSCG*, p. 300-301, n° 172, l. 2, 9-10, 12.

<sup>35</sup> *IK*, 26, p. 2-3, n° 1, l. 6. Hermès reçoit un porcelet (χοῖρος), Ilithye un mouton (οἶς), Zeus *Polieus* un bœuf, de même qu'Héraclès et Zeus Olympien, *Alexikakos* (Apollon) un taureau, Apollon *Karnetos* un bœuf, un taureau et un chevreau, Eiréné un taureau, Zeus *Agoratos* un mouton.

<sup>36</sup> F. VAN STRATEN, *art. cit.* (n. 22), p. 161-170.

(ca 13% dans les lois sacrées athéniennes, ca 9% sur les peintures de vases, ca 4% sur les reliefs votifs); de plus, étant donné qu'ils entrent dans la même catégorie de prix que les moutons, leur choix comme victime sacrificielle pourrait ne pas dépendre de considérations financières, mais bien de l'identité du dieu concerné<sup>37</sup>. Dans le cas des sacrifices de caprins à Pan par les pâtres arcadiens, la communauté de nature entre l'animal sacrifié et le dieu destinataire est évidente<sup>38</sup>, mais la plupart des cas ne sont guère aussi patents.

La chèvre fait partie des animaux domestiques susceptibles d'être consommés et donc sacrifiés<sup>39</sup>. Néanmoins, sur une échelle de valeur animale, le degré de domestication des caprins n'était pas comparable à celui des bovins ou des ovins. Les chèvres vivent en marge de la communauté humaine, dans des terres incultes, alors que bœufs et moutons sont plus proches des hommes<sup>40</sup>. Le caractère nuisible de la chèvre (ou du bouc selon certaines sources) sert de fondement au sacrifice de l'animal à Dionysos : le bouc ou la chèvre serait immolé en l'honneur du dieu pour avoir brouté la vigne et les jeunes pousses<sup>41</sup>. Une autre explication du rapport sacrificiel entre Dionysos et le bouc serait l'ardeur à saillir de l'animal : Aphrodite et Dionysos faisant bon ménage, cette prédisposition ne devait pas moins plaire à la déesse qu'au dieu<sup>42</sup>. Ces divers aspects de la conception ancienne de la chèvre concourraient à lui attacher une mauvaise réputation.

Cette relation à une sexualité intermédiaire renforce l'interprétation que l'on a donnée du sacrifice, par Thésée, d'une chèvre miraculeusement transformée en bouc : cette immolation souligne l'ambiguïté sexuelle de l'éphèbe<sup>43</sup>. De la même manière, une scholie d'un passage des *Dialogues de Courtisanes* de Lucien de Samosate souligne que ce sont les vertus aphrodisiaques de l'animal, ainsi que son intempérance sexuelle, qui expliquent qu'elle soit offerte à Aphrodite *Pandemos*, tandis qu'une génisse sacrifiée à Aphrodite *Ourania* attesterait la protection que cette dernière accorde aux

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 163, n. 14.

<sup>38</sup> Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 467-468.

<sup>39</sup> L. BODSON, *op. cit.* (n. 22), p. 121-122.

<sup>40</sup> J. PSICHARI, *La chèvre chez Homère, chez les Attiques et chez les Grecs modernes*, in *Cinquantième de l'École pratique des Hautes Études*, Paris, 1921, p. 321; W. RICHTER, art. *Ziege*, in *RE*, X A (1972), c. 398-433; M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], p. 104-105; Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 94-95; 99.

<sup>41</sup> VARRON, *Écon. rurale*, I, 2, 18-19; VIRGILE, *Géorg.*, II, 378-381; PORPHYRE, *De l'abstinence*, II, 10; OVIDE, *Métam.*, XV, 111-115; CORNUTUS, *Théol. gr.*, 30. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, *op. cit.* (n. 40), p. 101-102; M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (éds), *La cuisine du sacrifice*, *op. cit.* (n. 3), p. 14-15.

<sup>42</sup> CORNUTUS, *Théol. gr.*, 30. – PLINE, *Hist. Nat.*, VIII, 202 (50), affirme que les chèvres ont toujours de la fièvre, ce qui explique peut-être leur haleine ardente et leur inclination à l'amour. Cf. W. RICHTER, *art. cit.* (n. 40), c. 407-408.

<sup>43</sup> Cf. *supra*, p. 37.

vertus du mariage puisque l'animal se déplace sous le joug<sup>44</sup>. On a déjà montré combien ce constat était tributaire d'une opposition entre *Ourania* et *Pandēmos* qui puise ses fondements dans une interprétation philosophique et morale proposée par le *Banquet* de Platon, mais ne trouve guère de support dans le culte<sup>45</sup>. Néanmoins, en dehors de toute référence cultuelle, le scholiaste offre une explication qui devait être répandue dans les conceptions populaires, quelle que soit l'origine exacte de l'attribution de cette victime à Aphrodite<sup>46</sup>. C'est une relation de nature avec le monde féminin, dans ses composantes sexuelles, qui permet de comprendre ce lien privilégié.

Le sacrifice caprin met en lumière la proximité d'Aphrodite et de Dionysos sur le plan des représentations puisque les deux divinités agrément plus que toute autre une telle victime. L'animal recèle une ambiguïté fondamentale par sa position intermédiaire entre la sauvagerie et la domestication<sup>47</sup>. Cette polarité constitue une donnée non négligeable pour la compréhension d'un dieu comme Dionysos<sup>48</sup>, mais la sexualité proverbialement débridée de la chèvre, qui en fait un animal adapté aux prérogatives d'Aphrodite, semble bien n'être qu'un des aspects de ses affinités avec elle. Tout autant que Dionysos, mais moins clairement que lui, Aphrodite est une divinité « entre sauvagerie et domestication », nous y reviendrons. Ce ne sont donc pas seulement des considérations d'ordre pratique et économique qui expliquent que des sacrifices de chèvres lui sont offerts.

Un exemple *a contrario* peut encore être invoqué dans ce sens. La déesse Héra, au dire de Pausanias, n'agréait pas, généralement, le sacrifice des chèvres; la seule exception à cette règle se rencontrait à Sparte, où la déesse recevait le nom évocateur d'Αἰγοφάγος, « mangeuse de chèvre »<sup>49</sup>. L'explication de cette anomalie réside sans doute dans l'existence d'un culte spartiate à Aphrodite Héra<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Schol. LUCIEN, *Dial. Court.*, 7, 1.

<sup>45</sup> Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandēmos à Athènes*, in *AC*, 57 (1988), p. 158-175.

<sup>46</sup> Sur certaines croyances populaires de l'orthodoxie grecque à propos de la chèvre, cf. Stella GEORGOUDI, *L'égorgement sanctifié en Grèce moderne : les « Kourbānia » des saints*, in *La cuisine du sacrifice*, *op. cit.* (n. 3), p. 281.

<sup>47</sup> Cf. Ph. BORGEAUD, *op. cit.* (n. 40), p. 121-123.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, p. 309-310.

<sup>49</sup> PAUS., III, 15, 9 : Μόνους δὲ Ἑλλήνων Λακεδαιμονίους καθέστηκεν Ἡραν ἐπονομάζειν Αἰγοφάγον καὶ αἶγας τῇ θεῷ θύειν, « Seuls parmi les Grecs les Lacédémoniens qualifient Héra de "mangeuse de chèvres" et sacrifient des chèvres à la déesse ». – Le propos de Pausanias est néanmoins excessif, puisque le sacrifice d'une chèvre qui déterrait elle-même le couteau sacrificiel est attesté pour Héra *Akraia* à Corinthe : HÉSYCHIUS, *s.v.* αἶξ [αἶγα ἢ] τὴν μάχαιραν (Latte, I, p. 72-73). Cf. E. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 84.

<sup>50</sup> Cf. *supra*, p. 197, 210. – Sur le plan des affinités entre la chèvre et la déesse, soulignons enfin l'existence de comparaisons marines élaborées sur base des homonymes αἶξ, « chèvre », et αἶξ, « tourbillon ». Là où les francophones parlent des « moutons » de la mer, les Grecs parlaient de « chèvres » : cf. J. PSICHARI, *op. cit.* (n. 40), p. 331; E. WILL, *op. cit.* (n. 49), p. 197, n. 2.

Dans les mises en scène à vocation initiatique, la chèvre intervient également, nous l'avons vu à propos de Thésée<sup>51</sup>. L'animal sert fréquemment de substitut quand il s'agit de réactualiser dans le rite des sacrifices humains mythiques qui symbolisent la mort du jeune initié. Dans ce contexte, Artémis apparaît, et c'est à elle que la chèvre est alors sacrifiée; les calendriers sacrificiels et certaines traditions locales le prouvent abondamment<sup>52</sup>. Si l'analyse qu'on a donnée des significations qui entourent l'animal est valable, elle atteste l'ambiguïté de la relation entre la déesse-vierge par excellence qu'est Artémis et un animal dont les connotations sexuelles sont patentes. Sur l'Acropole d'Athènes, la chèvre était interdite parce qu'ennemie de l'olivier – l'inimitié d'Athéna, autre vierge paradoxale, s'étendait peut-être à d'autres causes que les dommages causés à son arbre de prédilection. Néanmoins, au dire de Varron, une fois l'an, elle y était admise pour le « sacrifice nécessaire »<sup>53</sup>. Walter Burkert a émis l'hypothèse que ce rite intervenait dans le cadre de l'arrhéphorie, compte tenu du caractère d'initiation à contenu sexuel de la cérémonie<sup>54</sup>. Quand on ajoute au rapprochement entre l'animal et Aphrodite l'intervention de la chèvre dans maints rites initiatiques, l'hypothèse reçoit un poids de vraisemblance considérable.

Les caprins n'ont pas le monopole de la mauvaise réputation. Si l'un d'entre eux a encouru la colère de Dionysos pour avoir goûté aux pieds de la vigne, un porc quant à lui s'est attiré les foudres de Déméter pour avoir saccagé des récoltes<sup>55</sup>. C'est la raison pour laquelle l'animal aurait été sacrifié. La relation d'Aphrodite à la race porcine est, tout autant que celle qui l'unit aux chèvres, riche de significations, mais c'est un interdit qui vient parfois frapper l'animal.

### 1.2.3. L'interdit du porc

L'interdit qui touche un animal dans le cadre d'un sacrifice peut éventuellement aider à comprendre la personnalité divine concernée, mais aussi fournir un critère de différenciation ou de regroupement des divinités d'un panthéon polythéiste<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Cf. *supra*, p. 37.

<sup>52</sup> Cf. P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 195-197.

<sup>53</sup> VARRON, *Écon. rurale*, I, 2, 20 (trad. J. Heurgon) : *hoc nomine etiam Athenis in arcem non inigi, praeterquam semel ad necessarium sacrificium...*, « c'est encore à ce titre qu'à Athènes on ne la [la chèvre] fait pas entrer dans l'Acropole, sauf exceptionnellement pour un sacrifice indispensable ».

<sup>54</sup> W. BURKERT, *Greek Religion, op. cit.* (n. 18), p. 229.

<sup>55</sup> M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis, op. cit.* (n. 40), p. 101-102.

<sup>56</sup> A. BRELICH, *Osservazioni sulle esclusioni rituali*, in *SMSR*, 22 (1950), p. 1-21; Corinne BONNET, *Melqart*, Namur, 1988, p. 224.

Le porc est souvent choisi pour le sacrifice<sup>57</sup> et il est fréquemment associé au monde chthonien. Il occupe notamment une place importante dans le rituel démétrique, tant dans le cadre des mystères d'Éleusis que pendant les Thesmophories<sup>58</sup>. L'outrage fait à Déméter par le saccage des récoltes serait à l'origine du sacrifice de l'animal.

Aristophane est le premier auteur conservé à évoquer l'interdit du porc dans le culte d'Aphrodite. Dans les *Acharniens*, un Mégarien tente de vendre ses petites filles déguisées en truies à Dicéopolis, le seul Athénien à avoir conclu la paix avec les Péloponnésiens<sup>59</sup>. Le passage est rempli de sous-entendus et invite à une lecture prudente. Le Mégarien vante la marchandise : « Qu'elle engraisse seulement et qu'il lui pousse des poils et ce sera un très beau porcelet pour un sacrifice à Aphrodite<sup>60</sup> ». Et l'Athénien de s'exclamer : « Mais on ne sacrifie pas de porcelet à Aphrodite !<sup>61</sup> ». À quoi le Mégarien répond : « Pas de porcelet à Aphrodite ? À elle seule parmi les puissances divines !<sup>62</sup> ». Le mot χοῖρος ici employé est ambigu – il désigne à la fois le jeune porc et le sexe féminin<sup>63</sup> – et cette ambiguïté est le moteur du dialogue comique. Le sacrifice dont parle le Mégarien n'est pas le même que celui qui scandalise l'Athénien; on croira volontiers que l'affirmation de l'interdit du porc fait référence à une pratique religieuse effective, tandis que les exclamations du Mégarien évoquent le « sacrifice » du sexe féminin que seule parmi les divinités, en effet, reçoit la déesse Aphrodite<sup>64</sup>.

Certains cultes d'Aphrodite connaissaient un tel tabou : un scholiaste aux vers d'Aristophane que l'on vient d'évoquer (v. 793) ne s'y est pas trompé, qui fournit le commentaire suivant : Πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων οὐ θύουσι χοίρους τῇ Ἀφροδίτῃ, « Nombre de Grecs ne sacrifient pas de porcelets à Aphrodite ». Cette affirmation laisse entendre que certains Grecs sacrifiaient bel et bien des

<sup>57</sup> ATHÉNÉE, IX, 374d-376e avec citation d'AGATHOCLÈS, 472 F 1a Jacoby (*FGrH*, III B, p. 430).

<sup>58</sup> L. DEUBNER, *Attische Feste*, Hildesheim, 1969<sup>2</sup> [1932], p. 50-60; M. DETIENNE, *Violentes « eugénies »*. En pleines Thesmophories, des femmes couvertes de sang, in *La cuisine du sacrifice*, op. cit. (n. 3), p. 192-193; Allaire C. BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem, 1981, p. 70-79; W. BURKERT, *Homo Necans*, op. cit. (n. 3), p. 256-259; *ID.*, *Greek Religion*, op. cit. (n. 18), p. 242-243. Sur le caractère chthonien de l'animal, voir aussi R. WILDHABER, *Kirke und die Schweine*, in *Festschrift K. Meuli*, Basel, 1951, p. 233-261.

<sup>59</sup> V. 791-794.

<sup>60</sup> 791 Αἰ δ' ἄμπαχυνθῆ κἀναχνοϊανθῆ τριχί,  
κάλλιστος ἔσται χοῖρος Ἀφροδίτῃ θύειν.

<sup>61</sup> 794 Ἄλλ' οὐχὶ χοῖρος τ' ἀφροδίτῃ θύεται.

<sup>62</sup> 795 Οὐ χοῖρος Ἀφροδίτῃ; Μόνῃ γὰρ δαιμόνων.

<sup>63</sup> Cf. la scholie du vers 792.

<sup>64</sup> Cela ne signifie nullement qu'à Mégare, le porc était effectivement sacrifié à la déesse, comme le laisse entendre R. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910, p. 83, n. 1.

porcins à la déesse. Ainsi, Athénée a conservé le souvenir d'une fête d'Aphrodite célébrée à Argos, au cours de laquelle un porc (ὑς) était sacrifié à la déesse. La fête portait le nom de Ὑστήρια<sup>65</sup>, «fête du cochon». L'Aphrodite *Kastniētis* d'Aspendos – une colonie d'Argos, au dire de Strabon<sup>66</sup> – recevait aussi un tel sacrifice<sup>67</sup>, de même que l'Aphrodite de Métropolis en Thessalie<sup>68</sup>.

Les raisons invoquées par les Anciens pour justifier la coutume sont diverses et généralement trop anecdotiques pour rendre compte d'une prescription religieuse originelle. Dans certains cas, c'est le meurtre d'Adonis par un sanglier qui alimente l'interprétation<sup>69</sup>. La race porcine serait devenue odieuse à Aphrodite à la suite de la mort de son amant<sup>70</sup>. Cependant, la même interprétation vient parfois justifier le sacrifice; ainsi, à Chypre, on immolerait un porc/sanglier à la déesse le deuxième jour d'avril en souvenir de la «trahison» de l'animal envers le jeune homme<sup>71</sup>. Dans d'autres cas, son caractère repoussant et sa prédilection pour l'ordure en font l'antithèse de la

<sup>65</sup> ATHÉNÉE, III, 95f-96a : Ἀργεῖοι Ἀφροδίτῃ ὄν θυοῦσι, καὶ ἡ ἑορτὴ καλεῖται Ὑστήρια. Athénée hésite quant à la source de l'information : CALLIMAQUE (fr. 200 Pfeiffer) ou un certain ZÉNODOTE (19 F 2 Jacoby [*FGH*, I, p. 183]). – Le nom aurait peut-être été forgé sur μυστήρια : P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, Paris, 1977, p. 1161, s.v. ὑς.

<sup>66</sup> STRABON, XIV, 4, 2 (C667) : Ἀσπενδος πόλις, εὐανδροῦσα ἰκανῶς, Ἀργείων κτίσμα.

<sup>67</sup> STRABON, IX, 5, 17 (C438) : Καλλίμαχος μὲν ὄν φησιν ἐν τοῖς ἰάμβοις τὰς Ἀφροδίτας (ἡ θεὸς γὰρ οὐ μίαν) τὴν Καστινήτην ὑπερβάλλεσθαι πάσας τῶ φρονεῖν, ὅτι μόνῃ παραδέχεται τὴν τῶν ὄων θυσίαν, «Callimaque rapporte dans ses *Iambes* que de toutes les Aphrodites (car la déesse n'est pas une) la déesse *Kastniētis* l'emporte en sagesse car elle seule accepte le sacrifice des porcs». C'est grâce à une note de STÉPHANE DE BYZANCE que l'on peut localiser cette *Kastniētis* à Aspendos : s.v. Κάστινιον (Meineke, p. 366) ὄρος ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας· τὸ ἔθνικόν Κάστινιος καὶ Κάστινιον, ἐξ οὗ καὶ Καστινήτης. – Une inscription de la haute époque impériale reprend l'épiclese associée à Aphrodite : *SEG*, XVII, 641, cf. *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 258-259, n° 452. Cf. L. ROBERT, *Monnaies et divinités d'Aspendos*, in *Hellenica* XII, Paris, 1960, p. 177-188; R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, 1973 (*EPRO*, 35), p. 254-258; *ID.*, art. *Aphrodite Kastniētides*, in *LLMC*, II (1984), p. 154.

<sup>68</sup> STRABON, IX, 5, 17 (C438). Métropolis est née au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. du synécisme de trois bourgades, mais le culte d'Aphrodite existait dans les environs, au moins depuis un bon siècle, comme l'atteste une dédicace qui pourrait dater des environs de 500 av. J.-C. (*IG*, IX 2, 271 : Εὐδίκος Ἀφροδίτῃ. L'inscription n'est pas datée par l'éditeur. L'approximation vient d'une comparaison avec *IG*, IX 2, 270, qui présente de grandes parentés avec notre inscription et que W. PEEK, *Griechischen Vers-Inschriften*, I. *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955, p. 24, n° 69, date des VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles. La dédicace d'Eudicos semble être un peu plus récente).

<sup>69</sup> Schol. ARISTOPH., *Acharn.*, 793. L'hypothèse est reprise par M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, p. 385.

<sup>70</sup> Dans le cas du meurtre d'Adonis, peut-être convient-il d'envisager la question à l'envers : le sanglier serait devenu le meurtrier d'Adonis dans le mythe parce que les porcins étaient exclus des cultes d'Aphrodite.

<sup>71</sup> JEAN LE LYDIEN, *Des Mois*, IV, 6. Cf. l'interprétation de S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, III, Paris, 1913<sup>2</sup>, p. 61-62, qui combine l'horreur de la déesse pour le porc et son sacrifice occasionnel en faisant de l'animal la forme primitive d'Adonis. Signalons que c'est Aphrodite qui reçoit le sacrifice et non Adonis.

déesse qui aime les parfums<sup>72</sup>. À Aspendos, le mythe étologique du sacrifice fait intervenir Mopsos, l'archégète des Pamphyliens, qui aurait promis à Aphrodite de lui offrir le premier animal capturé lors d'une chasse. Ce fut un sanglier, dont le sacrifice constitue l'illustre précédent de la coutume : les exégètes ont supposé que si une telle action de grâce n'avait pas été agréable à la déesse, la victime de Mopsos eût été un autre animal<sup>73</sup>.

L'ingéniosité des exégètes n'a d'égal que l'oubli dans lequel était tombée l'origine d'une telle prescription, dès l'antiquité. Si, dans le cas de Délos à l'époque hellénistique, l'autel de l'Aphrodite d'Ascalon ne reçoit pas de victimes porcines conformément aux prescriptions en vigueur dans sa patrie<sup>74</sup>, il serait abusif de déduire d'une telle pratique – qui n'est d'ailleurs pas mieux justifiée<sup>75</sup> – les interdits qui frappent le porc sur le sol grec.

À Sicyone, Pausanias affirme clairement que le porc est exclu du sacrifice<sup>76</sup>, mais les raisons de l'interdit ne sont pas précisées par le visiteur. Néanmoins, le contexte rituel qu'il décrit est étroitement lié à des impératifs de pureté reflétés à la fois par les prescriptions sacerdotales imposant une abstinence sexuelle stricte aux deux desservantes du culte et par l'interdiction aux fidèles d'entrer dans le sanctuaire. On peut donc supposer que le rituel sacrificiel se prémunissait, par l'interdit du porc, de tout contact avec une source de souillure, conformément aux diverses exigences du culte.

À Athènes, la purification du sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos* requiert le sacrifice d'une colombe<sup>77</sup>. Le porc est généralement choisi pour ce genre de rituel cathartique. Une telle prescription reflète peut-être *a silentio* un interdit

<sup>72</sup> Schol. ARISTOPH, *Paix*, 39-41 : les Charites sont associées à l'horreur du porc, car l'animal est ἀναφρόδιτον (à la différence de la colombe). Même considération chez ARTÉMIDORE, V, 80 : ἀναφρόδιτον γὰρ ὁ χοῖρος. Cf. aussi le proverbe Ἀφροδίτη ὄν τέθυκεν· ἐπὶ τῶν ἀχαρίστων καὶ ἀνεπαφροδίτων, παρόσον Ἀφροδίτη ὄς οὐ θύεται, « Il a sacrifié un porc à Aphrodite » : pour les gens très laids et sans grâce, c'est l'équivalent de « on ne sacrifie pas de porc à Aphrodite » : DIOGÉNÈNE, I, 89 Leutsch (p. 15) et, avec de légères variantes, APOSTOLIUS, IV, 59 Leutsch (p. 321). – Quand il s'interroge sur les raisons de l'interdit du porc chez les Juifs, PLUTARQUE, *Propos de table*, IV, Question 5 (*Mor.*, 669e-671c), reprend l'histoire d'Adonis (!) et toute une série de raisons qui mettent principalement en cause la saleté de l'animal. Même thème chez CORNUTUS, *Théol. gr.*, 24, qui oppose le porc à la colombe, pure et domestiquée.

<sup>73</sup> Cette légende se trouve sur un papyrus de Callimaque annoté, cf. éd. Pfeiffer, I, p. 198 : Ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας τῇ Καστνίῃ Ἀφροδίτῃ ὄς ἱερουργεῖται ἐντεῦθεν. Μόσος ἀρχηγὸς τῶν Παμφυλίων ἐπὶ θήραν ἐξίων εὔξατο αὐτῇ εὐβολήσας ὃ ἂν λάβοι πρῶτον καλλιερῆσειν· καὶ δὴ θηράσας κάπρον ἐτέλεσε τὴν ἐπαγγελίαν, ἀφ' οὗ καὶ Παμφύλιοι μέχρι νῦν τοῦτο ποιοῦσι· εἰ μὴ γὰρ ἦδετο ὁ θεός, οὐκ ἂν ὁ Μόσος ἐκνήγησεν τοῦτο.

<sup>74</sup> Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 266 et 367.

<sup>75</sup> Cf. R. DE VAUX, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, in *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 77 (1958), p. 250-268 (repris dans *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 499-516).

<sup>76</sup> Cf. *supra*, p. 132-133.

<sup>77</sup> À Délos, il se pourrait que le sacrifice de colombes pour Aphrodite ait accompagné un serment : Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 343-344.



qui frappait l'animal dans le culte athénien également, et dont Aristophane aurait, sur un mode comique, conservé le souvenir<sup>78</sup>.

Néanmoins, la relation ambiguë entre la race porcine et Aphrodite ne trouve pas une explication globalement satisfaisante par une intégration dans la catégorie générale du pur et de l'impur. En effet, les porcs sont des victimes très largement utilisées dans les sacrifices aux dieux<sup>79</sup> pour lesquels des règles de pureté, sans être toujours aussi draconiennes qu'à Sicyone, n'en sont pas moins strictement suivies<sup>80</sup>. Dès lors, si le porc présentait toujours le caractère d'un animal impur, il aurait dû en toute logique être exclu du rituel olympien, ce qui n'est pas le cas.

C'est davantage au cœur des prérogatives sexuelles de la déesse que l'on entrevoit une explication de cette relation au porc, tout comme s'y inscrivaient les caractéristiques de la chèvre. Sur base du seul exemple explicite de l'interdit, celui de Sicyone, on se rend compte que le sacrifice de la sexualité, dont parlait Aristophane sous forme de plaisanterie, est déterminant dans les prescriptions cultuelles. En effet, les relations du culte sicyonien au mariage, qu'on a cru pouvoir déduire, notamment, du nom de la prêtresse loutrophore, imposeraient, outre la chasteté des desservantes, l'absence d'un animal dont le degré de domestication est moins élevé que celui du bœuf ou du mouton, et dont la pâture se situe en marge de la communauté humaine<sup>81</sup>. Animal parfois impur et évocateur d'une sexualité « excentrique », tels seraient les deux critères discriminants à l'égard du porc dans le culte de Sicyone.

Il est significatif qu'à Thasos l'interdit du porc lors des sacrifices en l'honneur de Peitho et des Charites, autant de déesses proches d'Aphrodite, s'accompagne d'un interdit identique à l'égard de la chèvre<sup>82</sup>. Les pouvoirs de la déesse, ici représentée par ses suivantes habituelles, se voient strictement réglementés.

Les chèvres et les porcs ne sont pas les seuls à s'inscrire dans une relation sacrificielle avec Aphrodite<sup>83</sup>, mais ces animaux mettent en lumière, tant par l'attirance que par la répulsion qu'ils sont censés susciter chez elle, un rapport « sémantique » particulier que l'on trouvera renforcé encore par la discussion

<sup>78</sup> Cf. *supra*, p. 30-31.

<sup>79</sup> F. VAN STRATEN, *art. cit.* (n. 22), p. 164-165 : dans les catégories de sources précisées ci-dessus (p. 385-386), on retrouve des porcs à concurrence de 20,8 % dans les calendriers sacrificiels, 10 % sur les peintures de vases et 44 % sur les reliefs votifs.

<sup>80</sup> Cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952, *passim*; L. GERNET, *op. cit.* (n. 2), p. 172-174; R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

<sup>81</sup> Cf. *supra*, p. 386, pour les qualités similaires de la chèvre.

<sup>82</sup> IG, XII Suppl., 394 (= SEG, II, 506) : Πειθοῖ αἶγα οὐδὲ χοῖρον οὐ θέμις[ις]; IG, XII, 358b : Χάρισιν αἶγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον.

<sup>83</sup> Nous avons évoqué le sacrifice de bovins plus haut, p. 384.

sur le patronage que la déesse accorde aux diverses manifestations de la sexualité des humains.

## 2. Fêtes

M.P. Nilsson, dans son ouvrage *Griechische Feste*, constatait que, en Grèce, Aphrodite devait se contenter de peu de fêtes, peu significatives, contrairement aux manifestations festives chypriotes incomparablement plus nombreuses et plus importantes<sup>84</sup>. En effet, les sources, tant littéraires qu'épigraphiques, ont conservé peu de souvenirs des fêtes en l'honneur de la déesse, et les quelques témoignages dont on dispose sont peu explicites ou ambigus.

L'ambiguïté tient au nom même des festivités, les Ἀφροδίσια, qui peut également faire référence aux ἔργα Ἀφροδίτης, aux plaisirs de l'amour. Dès lors, quand, au livre XIII de son *Banquet des Sophistes*, Athénée rapporte qu'«un jour, Diphilos était invité chez Gnathaina à un dîner, comme on dit, pour les *Aphrodisia*»<sup>85</sup>, la référence galante est évidente. Les fêtes d'Aphrodite sont, en l'occurrence, un euphémisme de l'auteur (ὡς λέγουσι!), plaisamment tourné en référence aux repas effectivement organisés pendant les célébrations en l'honneur de la déesse. Celles-ci semblent avoir connu des niveaux d'organisation très divers : depuis la fête la plus officielle, jusqu'aux manifestations de dévotion exclusivement privées.

Des fêtes officielles sont incidemment connues par des inscriptions. Aphrodite *Pandēmos*, à Athènes, était honorée d'une procession pour laquelle un décret du Conseil et du Peuple de l'année 283/2 prévoyait un nettoyage et une purification du sanctuaire<sup>86</sup>; le dème attique de Plotheia inclut dans ses dépenses annuelles, peu avant 400 avant J.-C., une somme d'argent pour l'organisation d'Aphrodisies<sup>87</sup>, tandis que la mention de canéphores de la déesse du dème d'Alôpéké laisse supposer l'existence d'une procession officielle<sup>88</sup>. Par ailleurs, les calendriers et règlements culturels envisagés à propos des sacrifices offerts à la déesse concernent les fêtes en son honneur puisque le sacrifice est le cœur de la célébration festive.

Ce sont surtout des banquets en compagnie de courtisanes qu'évoquent la plupart des sources littéraires parlant d'Aphrodisies : le *Banquet des Sophistes* d'Athénée et les *Dialogues de Courtisanes* de Lucien sont remplis de ces *Aphrodisia* qui donnent aux hommes et aux femmes l'espoir de

<sup>84</sup> M.P. NILSSON, *op. cit.* (n. 69), p. 364. Cf. aussi L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932 [Nachdruck, Olms, 1969], p. 215-216.

<sup>85</sup> ATHÉNÉE, XIII, 579e : πρὸς τὴν Γνάθαιναν Δίφιλος κληθεὶς ποτε ἐπὶ δεῖπνον, ὡς λέγουσι, τοῖς Ἀφροδίσις.

<sup>86</sup> Cf. *supra*, p. 29-31.

<sup>87</sup> Cf. *supra*, p. 79.

<sup>88</sup> Cf. *supra*, p. 78-79.

rencontres amoureuses<sup>89</sup>. Certains de ces textes reflètent une organisation d'ordre privé en marge des célébrations officielles; ainsi ces tétrarques qui banquettent le quatre du mois à la fête d'Aphrodite *Pandemos*<sup>90</sup>, ou ces repas auxquels prennent part des hétaires pendant les Aphrodisies corinthiennes<sup>91</sup>. À Abai, en Phocide, deux dédicaces accordent à des femmes le titre d'Aphrodisiarques, ce qui laisse penser qu'elles ont dirigé la célébration des fêtes de la déesse, et peut-être organisé un repas à cette occasion<sup>92</sup>, mais l'ex-voto à la déesse relève de leur propre initiative et non d'une reconnaissance officielle pour l'accomplissement de cette tâche.

Dans le contexte des festivités officielles, même si elles n'ont pas de caractère public, se situent les Aphrodisies célébrées par les polémarques de Thèbes au sortir de leur charge<sup>93</sup>. Il s'agit essentiellement d'un banquet auquel étaient conviées des courtisanes; la consécration finale pouvait être une dédicace à la déesse<sup>94</sup>. On verra plus loin que la dévotion de différentes catégories de magistrats envers la déesse se retrouve dans l'ensemble du monde grec; il est tentant de postuler la célébration d'Aphrodisies derrière les dédicaces de magistrats sortis de charge qui nous sont parvenues.

Des Aphrodisies célébrées par des marins étaient également fréquentes, notamment lorsqu'une traversée difficile s'était bien terminée<sup>95</sup>, mais elles relèvent du domaine privé. Ce pourrait être dans un tel contexte que s'inscrit, dans l'île d'Égine, la célébration d'Aphrodisies à la fin de la fête des « monophages » en l'honneur de Poséidon<sup>96</sup>, même si M.P. Nilsson a montré combien ces *Poséidonia* ressemblaient aux fêtes gentilices ioniennes.

À Athènes, le quatrième jour du mois Mounychion (avril-mai), se tenait une fête en l'honneur d'Éros, dont une inscription rupestre a conservé le souvenir dans le petit sanctuaire du flanc nord de l'Acropole qui lui était consacré. On a supposé qu'Aphrodite, qui partageait le lieu de culte, était également honorée au cours de cette célébration<sup>97</sup>.

Dans l'étude des cultes argiens de la déesse, on a émis l'hypothèse que la célébration des *Hybristika*, pendant laquelle intervenait un travestissement

<sup>89</sup> ATHÉNÉE, III, 10f; IV, 128b; XIII, 574b-c; 579e; LUCIEN, *Dial. Court.*, 14, 3.

<sup>90</sup> Cf. *supra*, p. 32.

<sup>91</sup> ALEXIS, fr. 253 Kock (*CAF*, II, p. 389-390), cité par ATHÉNÉE, XIII, 574b-c; PLUT., *Mor.*, 146d. Cf. *supra*, p. 113.

<sup>92</sup> Cf. *supra*, p. 305-306.

<sup>93</sup> Cf. *supra*, p. 281-286.

<sup>94</sup> F. CROISSANT, F. SALVIAT, *Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes*, in *BCH*, 90 (1960), p. 460-471.

<sup>95</sup> PLUT., *Une vie agréable est impossible*, 16 (*Mor.*, 1097e); *Si les vieillards doivent participer à la politique*, 4 (*Mor.*, 785e).

<sup>96</sup> Cf. *supra*, p. 176-178.

<sup>97</sup> Cf. *supra*, p. 72.

intersexuel, n'était peut-être pas indépendante d'Aphrodite puisque c'est précisément dans le sanctuaire de la déesse qu'avait été dédié le relief représentant Télésilla dont l'exploit guerrier servait d'*aition* à la fête. Ce type de travestissement intersexuel se rencontre en d'autres lieux, mais pas clairement en relation avec des cultes d'Aphrodite<sup>98</sup>.

Certains récits étiologiques ou romancés, dont l'historicité est douteuse, rassemblent néanmoins des renseignements pratiques sur l'organisation des fêtes en l'honneur de la déesse. Ils permettent de compenser quelque peu l'indigence de nos informations. Ainsi le meurtre de la courtisane corinthienne Laïs, perpétré dans le sanctuaire d'Aphrodite, aurait été commis lors d'une *pannychis* en son honneur, à laquelle ne participaient pas les hommes<sup>99</sup>. Ainsi le coup de force qui permit aux patriotes thébains de reprendre la cité des mains des Spartiates aurait eu lieu, au dire de Polyen, lors de la fête d'Aphrodite pendant laquelle «les femmes s'amusaient en l'honneur de la déesse tandis que les hommes se tenaient autour d'elles»<sup>100</sup>. Bon nombre de relations incestueuses ayant provoqué la colère de la déesse se seraient déroulées lors de célébrations nocturnes en son honneur<sup>101</sup>, ce qui implique la présence de fidèles tant masculins que féminins. Le caractère nocturne de certaines célébrations est encore attesté, dans l'*Anthologie palatine*, par l'offrande à Aphrodite d'une lampe dont la dédicante s'était servie pendant la célébration d'une *pannychis* en son honneur<sup>102</sup>.

Les inscriptions déliennes ont conservé le souvenir de célébrations locales en l'honneur de la déesse, qui confirment l'existence de festivités nocturnes, ou du moins vespérales<sup>103</sup>. L'île accueillait deux sanctuaires d'Aphrodite : un sanctuaire officiel, qui portait le nom d'Aphrodision ἐν ἱερῶνι puisqu'il se situait dans le grand *Hieron* d'Apollon, et un temple dû à l'initiative privée d'un certain Stésiléos et situé dans le quartier du théâtre<sup>104</sup>. Le culte officiel était centré autour du *xoanon* d'Aphrodite que Thésée avait dédié dans l'île de Délos à son retour de Crète; c'est en effet à Apollon que Thésée était censé

<sup>98</sup> Cf. Marie DELCOURT, *Hermaphrodite*, Paris, 1958, p. 5-27.

<sup>99</sup> Cf. *supra*, p. 235, n. 40.

<sup>100</sup> POLYEN, *Stratagemata*, II, 4, 3 : αἱ μὲν γυναῖκες ἔπαιζον τῇ θεῶ· οἱ δὲ ἄνδρες ἀμφὶ ταύτας εἶχον. Cf. *supra*, p. 284.

<sup>101</sup> [PLUT.], *Sur les fleuves*, VII, 1.

<sup>102</sup> *Anth. Pal.*, VI, 162.

<sup>103</sup> Dans un autre temps (époque impériale) et un autre lieu (Mégara Hyblaia en Sicile), le *Pervigillum Veneris* évoque ces veillées festives en l'honneur de la déesse. Cf. l'édition de R. SCHILLING dans la *Collection des Univ. de France*, 1961<sup>2</sup> [1944]; P. BOYANCÉ, *Encore le Pervigillum Veneris*, in *REL*, 28 (1950), p. 233 sq.; R. SCHILLING, *La place de la Sicile dans la religion romaine*, in *Kokalos*, 10-11 (1964-1965), p. 259-286 (repris dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, surtout p. 141-144).

<sup>104</sup> Tout ce qui suit est largement tributaire de l'analyse de Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 331-348.

avoir consacré l'œuvre de Dédale qu'Ariane lui avait offerte<sup>105</sup>. L'origine de ce sanctuaire est difficile à préciser puisqu'on ne l'a pas retrouvé sur le terrain. Quant à la fondation de Stésiléos, elle date des dernières années du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>106</sup> Des Aphrodisies officielles avaient lieu en été (Hécatombaion) et ce que l'on en sait tient à quelques mentions épigraphiques éparses : les hiéropes devaient veiller à la décoration de la statue et à la fourniture de flambeaux et de bois d'allumage pour le chœur<sup>107</sup>. Ce chœur était sans doute celui des Déliades, célébré dans l'*Hymne ps.-homérique à Apollon* et dont les performances étaient requises dans de nombreuses fêtes en l'honneur des différentes divinités honorées à Délos<sup>108</sup>.

On a fréquemment placé au centre des Aphrodisies déliennes la célèbre danse de la γέρανος prétendument instituée par Thésée qui venait de dédier à Apollon la statue de la déesse<sup>109</sup>, et qui aurait donc été exécutée chaque année en Hécatombaion, pendant la fête en l'honneur de l'Aphrodite ἐν ἱερῶι. Néanmoins, cette association est loin d'être aussi évidente, et des interprètes ont très tôt rejeté l'amalgame<sup>110</sup>.

Deux textes mentionnent conjointement la dédicace de la statue et l'instauration de la « danse de la grue ». Plutarque, tout d'abord, dans sa *Vie de Thésée*, raconte que<sup>111</sup>

Thésée, à son retour de Crète, aborda à Délos; après avoir sacrifié au dieu et consacré la statue d'Aphrodite qu'Ariane lui avait donnée, il exécuta avec les jeunes gens un chœur de danse qu'on dit être encore en usage aujourd'hui chez les Déliens et dont les figures imitaient les tours et les détours du labyrinthe, sur un rythme scandé de mouvements alternatifs et circulaires. Les Déliens donnent à ce genre de danse le nom de « grue », à ce que rapporte Dicéarque.

<sup>105</sup> CALLIM., *Hymne à Délos*, 307-315; PLUT., *Thésée*, 21; PAUS., IX, 40, 3-4. Cf. Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 333.

<sup>106</sup> Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 337.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 332-333; 341.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 35-38.

<sup>109</sup> Entre autres : M.P. NILSSON, *op. cit.* (n. 69), p. 380-382; C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles dans la Grèce archaïque*, I, Roma, 1977, p. 225-232; *ID.*, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990, p. 158 et p. 182, n. 43, où l'auteur nuance un peu son point de vue.

<sup>110</sup> É. CAHEN, *L'autel de cornes et l'Hymne à Délos de Callimaque*, in *REG*, 36 (1923), p. 14-25; G. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958 (*BEFAR*, 192), p. 179-182; Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 23-29; 341; W.H. MINEUR, *Callimachus Hymn to Delos. Introduction and Commentary*, Leiden, 1984, p. 237-238.

<sup>111</sup> PLUT., *Thésée*, 21 (trad. Ph. BRUNEAU, *op. cit.* [n. 74], p. 20-21) : 'Ἐκ δὲ τῆς Κρήτης ἀποπλέων εἰς Δῆλον κατέσχε καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ ἀναθεὶς τὸ ἀφροδίσιον ὃ παρὰ τῆς Ἀριάδνης ἔλαβεν, ἐχώρευσε μετὰ τῶν ἠϊθέων χορείαν, ἣν ἔτι νῦν ἐπιτελεῖν Δηλίους λέγουσι, μίμημα τῶν ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξόδων, ἔν τινι ῥυθμῷ παραλλάξεις καὶ ἀνελίξεις ἔχοντι γιγνομένην· καλεῖται δὲ τὸ γένος τοῦτο τῆς χορείας ὑπὸ Δηλίων γέρανος, ὡς ἱστορεῖ Δικαίαρχος. Ἐχώρευσε δὲ περὶ τὸν Κερατῶνα, βωμὸν ἐκ κεράτων συνηρμοσμένον εὐωνύμων ἀπάντων.

Thésée la dansa autour du Kératon, autel formé de cornes qui sont toutes des cornes gauches.

Callimaque avait déjà évoqué ces fondations de Thésée à Délos dans l'hymne qu'il consacrait à l'île dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>112</sup> :

Astéria, parfumée d'encens, autour de toi les îles forment cercle, autour de toi font comme un chœur de danse. Jamais Hespéros à l'épaisse chevelure ne te vit silencieuse, jamais sans le heurt des cadences, mais toute sonore toujours d'une double clameur. Ici le chant accompagne l'hymne du vieillard Lycien, l'hymne qu'Olen, interprète des dieux, apporta de Xanthos; là dansent les femmes, frappant de leurs pieds le sol résistant. Et l'on charge de couronnes la sainte et illustre idole de l'antique Cypris, celle que dressa Thésée, avec les jeunes gens, lorsqu'il revenait de Crète; échappés au monstre mugissant, sauvage fils de Pasiphaé, et au palais tortueux, aux détours du labyrinthe, ils dansaient en cercle autour de ton autel, souveraine, au son de la cithare<sup>113</sup>.

Ph. Bruneau a très opportunément rappelé une étude d'É. Cahen sur le sujet<sup>114</sup>, qui soulignait que la πότνια qu'invoquait l'auteur était, non pas Aphrodite comme d'aucuns l'ont affirmé, mais bien l'île de Délos à laquelle s'adresse l'ensemble de l'œuvre<sup>115</sup>. L'importance de ce constat est considérable puisque, dans ce cas, c'est l'île qui possède le fameux autel de cornes et non Aphrodite; de même, ce n'est pas en l'honneur de la déesse qu'était dansée la γέρανος, la «danse de la grue» censée imiter les détours du labyrinthe crétois<sup>116</sup>, mais bien en l'honneur d'Apollon. Ph. Bruneau estime dès lors que le couronnement de l'idole était indépendant de la performance chorale des jeunes compagnons de Thésée et qu'il se situait probablement lors des Aphrodisies de la déesse<sup>117</sup>. D'après lui, seule la geste délienne de Thésée assurerait le lien entre les éléments de l'hymne de Callimaque.

<sup>112</sup> W.H. MINEUR, *op. cit.* (n. 110), p. 16-18.

<sup>113</sup> CALLIM., *Hymne à Délos*, 300-313 (trad. d'après É. CAHEN, dans C.U.F. et Ph. BRUNEAU, *op. cit.* [n. 74], p. 20) : 'Αστερὴ θυόεσσα, σὲ μὲν περὶ τ' ἀμφὶ τε νῆσοι / κύκλον ἐποιήσαντο καὶ ὡς χορὸν ἀμφεβάλλοντο· / οὔτε σιωπηλὴν οὔτ' ἀγοφον οὐλος ἐθείραις / "Εσπερος, ἀλλ' αἰεὶ σε καταβλέπει ἀμφιβόητον. / Οἱ μὲν ὑπαεῖδουσι νόμον Λυκίοιο γέροντος, / ὅν τοι ἀπὸ Ξάνθοιο θεοπρόπος ἤγαγεν Ὡλήν· / αἰ δὲ ποδὶ πλήσσουσι χορίτιδες ἀσφαλὲς οὐδας. / Δὴ τότε καὶ στεφάνοισι βαρύνεται ἱρὸν ἄγαλμα / Κύπριδος ἀρχαίης ἀριήκοον, ἦν ποτε Θησεύς / εἶσατο σὺν παιδεσσιν, ὅτε Κρήτηθεν ἀνέπλει· / οἱ χαλεπὸν μύκημα καὶ ἄγριον υἷα φυγόντες / Πασιφάης καὶ γναμπτὸν ἔδος σκολιοῦ λαβυρίνθου, / πότνια, σὸν περὶ βωμὸν ἐγειρομένου κιθαρισμοῦ / κύκλιον ὠρχήσαντο, χοροῦ δ' ἠγήσατο Θησεύς.

<sup>114</sup> É. CAHEN, *art. cit.* (n. 110).

<sup>115</sup> Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 23-24.

<sup>116</sup> Sur les sources qui parlent de la γέρανος et de l'autel de cornes, cf. Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 19-32.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 341.

Si l'on souscrit volontiers aux critiques qui dissocient la danse et les Aphrodisies, il n'en reste pas moins que, sur le plan du mythe, la consécration du *xoanon* d'Aphrodite et la première exécution de la γέρανος délienne sont intimement liées, tant chez Callimaque que chez Plutarque. Même sans ériger la dédicace en *aition* du rite de la danse<sup>118</sup>, il est difficilement concevable de dissocier, dans le culte, le couronnement du *xoanon* et la danse, le tout placé sous l'égide d'Apollon<sup>119</sup>. Le texte de Callimaque laisse entendre que le couronnement du *xoanon* d'Aphrodite avait lieu lors de l'exécution de la danse, ce qui n'empêche nullement la « décoration » de la statue de la déesse qu'évoquent les inscriptions à propos des Aphrodisies d'être elle aussi un couronnement<sup>120</sup>.

\*

Les fêtes en l'honneur de la déesse revêtaient donc majoritairement un caractère privé et, même lorsque des instances officielles étaient à l'origine de l'organisation, la fête n'avait pas nécessairement un caractère public, sauf dans quelques cas où une procession est bien attestée ou bien, comme à Délos, quand un chœur était inscrit au programme.

Les Aphrodisies célébrées sous la forme de banquet en galante compagnie intervenaient fréquemment au terme d'entreprises diverses, qu'elles soient maritimes, guerrières, ou qu'il s'agisse de mandats officiels. La célébration des Aphrodisies au terme de la fête éginète en l'honneur de Poséidon offre une belle illustration du thème puisque l'étiologie de la fête s'inscrit à la fois dans le souvenir de la Guerre de Troie et du périlleux voyage de retour. Le caractère privé de la célébration – à l'origine du moins – est mis en évidence par le nom de la fête, *thiasoi*, qui laisse entendre la tenue de plusieurs réunions festives dans des maisons particulières. Quant aux Aphrodisies célébrées par des magistrats, la protection que leur accorde la déesse au cours de leur mandat – nous allons en parler bientôt – justifie assurément qu'une fête lui soit offerte quand s'achève la charge qu'elle a patronnée.

### 3. Desservants

Ce sont essentiellement des inscriptions qui ont conservé le souvenir de desservants. Aphrodite *Pandēmos*, à Athènes, était servie, au III<sup>e</sup> siècle avant

<sup>118</sup> Ce que fait C. CALAME, *Thésée*, *op. cit.* (n. 109), p. 159, en interprétant ainsi le texte de Plutarque.

<sup>119</sup> Ce qu'É. CAHEN, *art. cit.* (n. 110), p. 20, ne fait pas, contrairement à Ph. Bruneau. – Cf. G. IERANÒ, *Il Ditrambo XVII di Bacchylide e le feste apollinee di Delo*, in *QS*, 15 (1989), p. 161-164.

<sup>120</sup> Cf. *infra*, p. 420, pour la signification des relations entre Aphrodite, Apollon et Thésée dans ce contexte qui n'est pas celui d'Aphrodisies.

J.-C., par une prêtresse<sup>121</sup>; l'*Euploia* du Pirée, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., était servie par un prêtre<sup>122</sup>, de même que l'Aphrodite du dème attique d'Alôpéké, un siècle plus tard<sup>123</sup>. La charge du culte de Sicyone incombait à deux desservantes, la prêtresse, une *parthénos*, qui portait le nom de « loutrophore » et dont la charge était annuelle, et une néocore d'âge mûr, toutes deux devant s'abstenir de relations sexuelles pendant leur service<sup>124</sup>. À Argos, au début du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., une jeune fille était la prêtresse (ἀμφίπολος<sup>125</sup>) de la déesse honorée sur l'agora<sup>126</sup>, tandis qu'à Mégalopolis d'Arcadie, une descendante du stratège Philopoïmen est appelée, dans une inscription, ἀγνὴν Κύπριδος ἱροπόλον, et la qualité de γυνή que lui confère le document laisse entendre qu'il s'agissait d'une femme mûre, tout comme Phila à Élis<sup>127</sup>. En Thessalie, enfin, on sait que les cultes d'Aphrodite à Gonnoi et à Néleia étaient servis par une prêtresse<sup>128</sup>. À Délos, au moins à partir de 166 avant J.-C., les desservants des cultes d'Aphrodite sont des femmes<sup>129</sup>.

Bien qu'il soit délicat de fonder des généralisations sur un échantillonnage aussi réduit, il semble que la prêtrise des cultes de la déesse était, sur le continent au moins, prioritairement accordée à des femmes, et même à des jeunes filles dont la virginité, dans un cas au moins, était une condition nécessaire de l'accès au sacerdoce<sup>130</sup>.

Les règlements culturels de la Grèce d'Asie, par contre, offrent une image différente car, aux époques hellénistique et romaine en tout cas, ce sont principalement des hommes qui assument la charge des cultes de la déesse. En Carie, à Idyima<sup>131</sup>, à Aphrodisias<sup>132</sup>, à Mylasa<sup>133</sup>, à Phoinix<sup>134</sup>, des prêtres

<sup>121</sup> Cf. *supra*, p. 30-31.

<sup>122</sup> Cf. *supra*, p. 33, n. 98. – Ainsi, pour un des rares cas où un homme apparaît comme prêtre d'Aphrodite, l'environnement est maritime et le contexte de la fondation est militaire.

<sup>123</sup> Cf. *supra*, p. 79.

<sup>124</sup> Cf. *supra*, p. 139-145.

<sup>125</sup> C'est également le nom donné aux prêtresses qui s'occupaient, au dire de DENYS D'HALICARNASSE, I, 50, 4, du culte d'Énée à Ambracie, tout près du sanctuaire d'Aphrodite.

<sup>126</sup> Cf. *supra*, p. 163.

<sup>127</sup> Cf. *supra*, p. 266 pour Mégalopolis et p. 236 pour Élis.

<sup>128</sup> *Bull. épigr.*, 101 (1988), p. 424, n° 762; *IG*, IX 2, 1125. Cf. *MDAI(A)*, 15 (1890), p. 303, n° 12.

<sup>129</sup> Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 341.

<sup>130</sup> Dans le roman *Héro et Léandre* de MUSÉE, la prêtresse d'Aphrodite à Sestos sur l'Hellespont doit être vierge (v. 126-127).

<sup>131</sup> L. ROBERT, *Études anatoliennes*, Paris, 1937, p. 474-476; *SEG*, XVIII, 445.

<sup>132</sup> J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 90 (1977), p. 410, n° 459.

<sup>133</sup> *BCH*, 5 (1881), p. 107-119, n° 11.

<sup>134</sup> *SEG*, XIV, 696.



servent la déesse, de même que pour trois cultes d'Érythrées<sup>135</sup> et les cultes rhodiens<sup>136</sup>. Nous avons également pu constater qu'à Chypre, lorsqu'un desservant est mentionné dans les sources, il s'agit à chaque fois d'un homme<sup>137</sup>. Par contre, à Termessos en Pisidie, une femme était à vie la prêtresse d'Aphrodite<sup>138</sup>; de même la reine Stratonice, divinisée en Aphrodite, recevait à Smyrne un culte desservi par une prêtresse<sup>139</sup> et Agrippine était honorée comme Aphrodite à Magnésie du Méandre par une prêtresse<sup>140</sup>.

#### 4. Fidèles

Les sources littéraires et les dédicaces n'offrent sans doute qu'une image partielle de l'identité des fidèles d'Aphrodite. Néanmoins, la conjonction de ces deux types de sources permet d'obtenir un tableau révélateur des catégories de personnes plus directement concernées par la protection de la déesse, en fonction de leurs intérêts souvent occasionnels.

##### 4.1. Des particuliers

À Athènes, si les courtisanes ont la faveur des textes évoquant la pratique du culte d'Aphrodite<sup>141</sup>, les dédicaces à la déesse offrent un tableau nettement plus contrasté. À *Pandemos* s'adressent un certain (Pytho)dore qui réclame une abondance de biens et la punition de ses détracteurs<sup>142</sup>, de même que Callias, le beau-frère de Cimon, en action de grâce après un succès politique important<sup>143</sup>. Parmi les quelques dédicaces à la déesse sans épiclèse, la seule dont le nom du dédicant a été conservé émanait d'un certain Athénagoras<sup>144</sup>. Dans la catégorie des fidèles masculins, il faut inclure les jeunes gens de la

<sup>135</sup> W.G. FORREST, *The Priesthoods of Erythrai*, in *BCH*, 83 (1959), p. 513-522; *SEG*, XVIII, 478; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 73 (1960), p. 193-194, n° 344; 74 (1961), p. 216-217, n° 522; *IK*, 2, n° 201. Cf. F. GRAF, *Nordionische Kulte*, Roma, 1985, p. 260.

<sup>136</sup> Vassa KONTORINI, *Rhodiaka*, 1 : *Inscriptions inédites relatives à l'histoire et aux cultes de Rhodes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> s. av. J.-C.*, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 43-59, n° 3 (= *SEG*, XXXIII, 644); *IG*, XII 1, 705; 786; M. SEGRE, G. PUGLIESE-CARRATELLI, *Tituli Camirensis*, in *ASAA*, 27-29 (1949-1951), p. 177-178, n° 17; p. 183, n° 24; p. 184, n° 27; p. 191-194, n° 38-41; p. 195-197, n° 43; p. 198-199, n° 45; p. 202-203, n° 50.

<sup>137</sup> Cf. *supra*, p. 325, 340-341, 346-347, 354-355.

<sup>138</sup> *Tituli Asiae Minoris*, III, fasc. 1 (1941), n° 305.

<sup>139</sup> J. KEIL, *Die Inschriften der Agora von Smyrna*, in *Kleinasien und Byzanz*, Berlin, 1950 (*Istanbuler Forschungen*, 17), p. 54-68, n° 5; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 65 (1952), p. 172, n° 139.

<sup>140</sup> O. KERN, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, 1900, n° 158.

<sup>141</sup> Athénée et Lucien en offrent un grand nombre d'exemples : cf. *supra*, p. 393-394.

<sup>142</sup> *IG*, I<sup>2</sup>, 700. Cf. *supra*, p. 29, n. 71.

<sup>143</sup> Cf. *supra*, p. 32-33.

<sup>144</sup> Cf. *supra*, p. 76, n. 371.

cité, si l'hypothèse selon laquelle Aphrodite accordait sa protection aux éphèbes peut recevoir quelque crédit<sup>145</sup>. Les femmes qui s'adressent à la déesse, outre les courtisanes déjà évoquées, appartiennent à diverses catégories d'âge : les arrhéphores, dont on a souligné les relations avec l'Aphrodite du flanc nord de l'Acropole, étaient vraisemblablement les plus jeunes de ses fidèles. Elles retrouvaient la déesse au moment de leur mariage, si l'ex-voto de la jeune femme à l'échelle retrouvé sur l'agora d'Athènes doit bien être interprété en ce sens<sup>146</sup>. L'Aphrodite  $\Psi\iota\theta\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma$ , dont Cratinos a conservé le souvenir, semble avoir principalement recueilli les confidences féminines<sup>147</sup>. En Attique, l'Aphrodite du cap Colias était manifestement honorée essentiellement par des femmes, qui lui adressaient sans doute également, bien plus que les hommes, leurs prières dans son sanctuaire de l'Hymette<sup>148</sup>. Par contre, dans le dème de Plotheia, un certain Callippos a dédié un autel à l'Aphrodite du lieu<sup>149</sup>, et le sanctuaire de la passe de Daphni, sur la voie sacrée menant à Éleusis, accueillait les dédicaces de fidèles masculins et féminins, quoique ces dernières prédominent<sup>150</sup>.

À Corinthe, femmes libres et courtisanes partageaient la dévotion envers la déesse, mais c'est la ferveur des prostituées qui a marqué le culte d'une empreinte tenace pour la postérité puisque les mille courtisanes hiérodules évoquées par Strabon ont dessiné autour du culte une image exotique dont rien ne vient, après examen, étayer l'historicité<sup>151</sup>. À Sicyone, on peut déduire de la relation manifeste du culte avec le mariage que les fidèles de la déesse étaient notamment des jeunes filles sur le point de se marier, ou des jeunes mariées<sup>152</sup>, de même que les mères de ces jeunes femmes, comme dans le culte de l'Aphrodite Héra de Sparte. L'Aphrodite *Nymphia* de Trézène accueillait les jeunes filles sur le point de se marier<sup>153</sup>; à Hermione, l'une des deux Aphrodites du lieu recevait les hommages de toutes les femmes en passe de se marier, qu'elles soient jeunes filles ou veuves<sup>154</sup>, tandis que, dans une grotte à Naupacte, c'était surtout les veuves qui tentaient de se concilier les

<sup>145</sup> Cf. *supra*, p. 39-40.

<sup>146</sup> Cf. *supra*, p. 21-24, 50-57.

<sup>147</sup> Cf. *supra*, p. 46-47.

<sup>148</sup> Cf. *supra*, p. 74-77.

<sup>149</sup> *IG*, II<sup>2</sup>, 4607. Cf. *supra*, p. 79.

<sup>150</sup> Certains noms de dédicantes comme Philé, Philouméné pourraient être des prénoms de courtisanes, d'autant qu'aucun patronyme ne les accompagne. Cependant, les règles en ces matières ne sont guère aussi strictes qu'en latin.

<sup>151</sup> Cf. *supra*, p. 104-126.

<sup>152</sup> Cf. *supra*, p. 143.

<sup>153</sup> Cf. *supra*, p. 183-184.

<sup>154</sup> Cf. *supra*, p. 187-188.

faveurs de la déesse en vue d'une nouvelle relation amoureuse<sup>155</sup>. La dédicace de Praxo de Delphes à Aphrodite *Épitèleia* relève des mêmes prérogatives de la déesse, mais prend la forme d'une action de grâce de la part d'une femme accomplie<sup>156</sup>.

Quand des hommes offrent une dédicace sans préciser la demande formulée ou la grâce obtenue, il est très difficile de déterminer le motif de cette marque isolée de dévotion à la déesse<sup>157</sup>. Tenter de combler cette lacune par les informations fournies dans l'*Anthologie grecque* peut paraître audacieux; on a précisé plus haut quel poids on pouvait accorder à ces témoignages. Quand les dédicants de ces pièces littéraires sont des hommes, ils prient Aphrodite pour qu'elle leur accorde une bonne fortune amoureuse<sup>158</sup> – quand ce n'est pas la fortune tout court<sup>159</sup>. Ce sont également des marins qui espèrent une bonne traversée ou remercient la déesse pour avoir échappé au désastre en mer<sup>160</sup>. Les cultes portuaires de la déesse, au Pirée, dans les deux ports de Corinthe, à Trézène, à Patras, à Égine, ou simplement les cultes en bord de mer, devaient attirer la dévotion des navigateurs ou des commerçants dont les cargaisons étaient engagées dans des voyages périlleux<sup>161</sup>; mais la prolifération des cultes de la déesse dans un port comme celui de Patras s'inscrit tout autant en relation avec l'exercice de la prostitution dans ce lieu de transit et d'échanges, comme c'est également le cas à Corinthe.

En somme, des particuliers tant féminins que masculins pouvaient adresser des prières, des vœux et des remerciements à Aphrodite, mais le tableau, même partiel, qu'offre l'ensemble des sources envisagées laisse penser que ces démarches d'ordre privé faisaient essentiellement intervenir des femmes, quels que soient leur âge et leur place dans la société. Une telle prédilection n'est pas sans importance dans l'évaluation de la position du culte au sein de la religion des cités, car la place assez modeste d'Aphrodite dans les célébrations officielles pourrait avoir correspondu à la marginalisation relative

<sup>155</sup> Cf. *supra*, p. 307.

<sup>156</sup> Cf. *supra*, p. 303-304.

<sup>157</sup> C'est le cas, par exemple, à Eupalion en Locride (*supra*, p. 308), à Onthyron en Thessalie (*supra*, n. 68).

<sup>158</sup> *Anth. Pal.*, V, 87, 121, 294.

<sup>159</sup> *Anth. Pal.*, VI, 299.

<sup>160</sup> *Anth. Pal.*, IX, 144, 601.

<sup>161</sup> Sur la dévotion des naoclères, cf. Julie VÉLISSAROPOULOS, *Les Naoclères grecs*, Genève-Paris, 1980, p. 87-88. – Une inscription du début de notre ère, provenant de Caunos en Carie, mentionne une taxe maritime perçue dans le port Ἀφροδίτης ὀνόματι, « au nom d'Aphrodite » (*SEG*, XIV, 639, C. l. 15). Il pourrait s'agir d'une offrande obligatoire de la part des naoclères à la déesse. J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 229-230, n° 325, ont émis l'hypothèse que ce témoignage reflétait peut-être les qualités de protectrice de l'agora de la déesse, tout en n'excluant pas qu'Aphrodite soit dans ce cas plus particulièrement la déesse des marins et du port.

de la femme dans la société<sup>162</sup>, à des titres divers selon qu'elle est femme de citoyen, courtisane de haut vol ou prostituée de bas étage.

Il faut néanmoins souligner que la courtisane (ἑταίρα), dont le statut intermédiaire entre femme légitime, épouse de citoyen, et prostituée (πορνή) a été dernièrement bien mis en évidence par C. Calame<sup>163</sup>, se trouvait, par «le service d'Aphrodite» qu'elle remplissait, intégrée au banquet des citoyens, qui est une forme, même secondaire, de la vie civile<sup>164</sup>.

Dans le même ordre d'idée – avec des nuances qu'il faudra préciser – s'inscrit, à partir de la fin de l'époque classique, la dévotion de certains groupes de magistrats envers Aphrodite.

#### 4.2. Des magistrats<sup>165</sup>

À la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les bouleutes athéniens dédiaient un autel à Aphrodite « Conductrice du Peuple » et aux Charites<sup>166</sup>. Une telle dédicace montre que les prérogatives de la déesse en cette occasion s'inscrivaient dans la perspective d'une *concordia ciuium* après le rétablissement de l'indépendance, en 230 avant J.-C.<sup>167</sup>. Néanmoins, bien avant cette manifestation ponctuelle de dévotion, il existe, à Athènes même, des preuves des qualités de la déesse en matière d'harmonie civile et de concorde politique. L'Aphrodite *Pandēmos*, dont l'épiclèse remonte au synécisme de Thésée ou

<sup>162</sup> Néanmoins, l'exclusion du politique n'implique pas une absence d'intégration dans la vie religieuse. Bien au contraire : cf. Louise BRUIT-ZAIDMAN, *Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités*, in *Histoire des femmes*. 1. *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 363-403. – La place de la femme dans la société est une question d'actualité dans les études sur l'antiquité et la bibliographie abonde. À titre indicatif, outre le volume collectif qu'on vient de citer, cf. C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970; J.-P. GOULD, *Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, in *JHS*, 100 (1980), p. 38-59; R. JUST, *Women in Athenian Law and Life*, London, 1989; Synnøve DES BOUVRIE, *Women in Greek Tragedy*, Norwegian Univ. Press, 1990; Claude MOSSÉ, *La femme dans la Grèce antique*, Bruxelles, 1991 [Paris, 1983], et les mises au point récentes de Sarah B. POMEROY, *The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future*, in *AJPh*, 112 (1991), p. 263-268, et de Pauline SCHMITT-PANTEL, *L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui*, in *Histoire des femmes*, op. cit. (n. 162), p. 493-502.

<sup>163</sup> C. CALAME, *Entre rapports de parentés et relations civiques : Aphrodite l'Hétaïre au banquet politique des hetaïroi*, in *Aux sources de la puissance. Sociabilité et parenté*, Rouen, 1989, p. 103-104.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

<sup>165</sup> Diverses études ou notes épigraphiques sont venues au cours des soixante dernières années souligner la dévotion des magistrats envers la déesse, dont les principales sont : L. ROBERT, *Notes d'épigraphie hellénistique*. XXXI. *Inscription de Cyzique*, in *BCH*, 52 (1928), p. 434-438; R. MARTIN, *Fouilles de Thasos*, in *BCH*, 68-69 (1944-1945), p. 158-161; F. SALVIAT, *Dédicaces de magistrats à Thasos*, in *BCH*, 82 (1958), p. 319-328; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 229-230, n° 325; F. CROISSANT, F. SALVIAT, op. cit. (n. 94), p. 460-471; F. SOKOLOWSKI, *Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates*, in *HThR*, 57 (1964), p. 1-8 (et la critique de J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 77 [1964], p. 144-145, n° 82).

<sup>166</sup> Cf. *supra*, p. 39.

<sup>167</sup> J.H. OLIVER, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, p. 106-117.

encore aux mesures prises par Solon dans le cadre d'une réglementation de la prostitution, s'accompagne de Peitho, la divine Persuasion, dans ses relations avec les citoyens dont elle peut patronner les assemblées<sup>168</sup> ou protéger les éphèbes<sup>169</sup>, depuis la fin du VI<sup>e</sup> siècle au moins.

La concorde, la persuasion, l'harmonie sont autant de notions qui permettent de comprendre pourquoi les magistrats honoraient la déesse, que ce soit au cours de leur charge ou à la fin de leur mandat.

Ainsi les damiurges de Mégare adressent-ils, au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., une dédicace à Aphrodite<sup>170</sup>. On connaît deux cultes de la déesse dans la cité, l'*Épistrophia* sur l'acropole Caria et la *Praxis* sur l'agora. C'est vraisemblablement la déesse du marché, celle qui assure le succès des entreprises, accompagnée de Peitho, qui reçut cette marque de dévotion de magistrats encore en fonction<sup>171</sup>. En Grèce occidentale, des stratèges d'Acarnanie honorent, au II<sup>e</sup>/I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., une Aphrodite qu'ils qualifient de *Stratagis*<sup>172</sup>, tandis qu'un peu avant, au III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècle, le prytane d'Ambracie et ses associés avaient consacré une dédicace à Zeus du Prytanée, à Hestia, à Aphrodite, à Apollon et à Artémis, et une autre à Zeus, Hestia et Aphrodite<sup>173</sup>. À Cassopé, quatre stratèges et leur secrétaire font une dédicace à Aphrodite, la déesse principale de leur cité<sup>174</sup>, tandis qu'à Apollonia, dans l'extrême nord de l'Épire, c'est le collège des hiéromnamons et leur secrétaire qui honorent la déesse au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>175</sup>. Par contre, c'est à leur sortie de charge que les

<sup>168</sup> Cf. *supra*, p. 26-28.

<sup>169</sup> Cf. *supra*, p. 40.

<sup>170</sup> Cf. *supra*, p. 91.

<sup>171</sup> Cf. *supra*, p. 90-91.

<sup>172</sup> *IG*, IX<sup>2</sup> 1, 2, 256 : [στ]ραταγοί / [Ἄφρ]οδίται / [Στ]ραταγίδι· / . . . ν Διοφάντου / . . . ων Σωτίωνος / . . . ν Κλεοστράτου / . . . κος Ἀλκίνου / . . . ας Φρυνίωνος / - - - . Cf. J. et L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 71 (1958), p. 258, n° 277. – Cette Aphrodite n'est pas une déesse guerrière (comme le constate aussi J. FLEMBERG, *Venus armata*, Stockholm, 1991, p. 22-23).

<sup>173</sup> *CIG*, 1798 et 1799. Cf. E. OBERHUMMER, *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochia, Leukas im Altertum*, München, 1887, p. 275, n° 18 et 19 et C. TZOUVARA-SOULI, *Ἡ λατρεία τῶν γυναικείων θεοτήτων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἠπειρον*, Ioannina, 1979, p. 43 : 1° Σωτήρι Δίῃ, Ἀφροδείτῃ. / μάντις / Βίος Ἀγασιδάμου, / ἀλύητας / Ἀμίτιος Φιλιστιώνος, / κάρυξ / Ἀπολλώνιος Πολυστράτου, / εἰρὸς / Σοφοκλέος, / οἰνοχό[ο]ς / Ἀπολλώνιος / - - . 2° [Σωτήρι] Δίῃ, Ἀφροδίτῃ, / Ἀριστούλλας Ἀγεμάχου, / Γοργίας Ἀνδρονίκο[υ], / Σέλευκος Φιλιστιών[ος], / Μαχάτας Σωκράτεος, / Σάτυρος Νικάρχου, / Ἀριστίων Ἀνδρονίκο[υ].

<sup>174</sup> Cf. S.I. DAKARIS, in *PAAH* (1942), p. 356-358; J. et L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 69 (1956), p. 134, n° 142; *SEG*, XV, 383; N.G.L. HAMMOND, *Epirus*, Oxford, 1967, p. 655; P. CABANES, *L'Épire*, Paris, 1976, p. 564, n° 41 : Στραταγοί οἱ ἐπὶ Ἀνδρομένεος / πρυτάνιος, Λυκάτας Λύκου, / Σάτυρος Θεοδώρου, Φίλανδρος / Σωσάνδρου, / Σωτίων Λυκάπου, καὶ ὁ γραμματεὺς Ἀρισταρχος Ἀριστομένεος, / Ἀφροδίτῃ.

<sup>175</sup> J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 57 (1944), p. 213, n° 119b : « les syllabes qui suivent le patronymique doivent désigner des subdivisions de la cité »; C. TZOUVARA-SOULI, *op. cit.* (n. 173), p. 62 : Αφροδίται / πρυτανεύοντος / Ψύλλου τοῦ Ἀριστήνος / ἱερομνάμονες / Σωτέλης Εὐδαμου Δι (ου Λι) / Σώστρατος Ἀγαθίωνος Πο (ου Πιο) / Νουμήνιος Σωικράτεος Αρ / γραμματεὺς Παρμῆν Σωστράτου Πολο / Ζαΐλος Δίανος Ιπ / Φιλόστρατος Φίλωνος Λε.

polémarques de Thèbes ont célébré, au début du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., des Aphrodisies<sup>176</sup>. Un stratège du Pirée a honoré Aphrodite *Euploia* une fois son mandat terminé, de même qu'un stratège des garnisons de la Paralie attique a offert un sacrifice et une dédicace à Aphrodite *Hégémoné*<sup>177</sup>.

D'autres attestations, bien plus nombreuses, émanent du monde grec au sens large et renforcent l'image d'une Aphrodite protectrice des magistrats.

L'assise documentaire est particulièrement solide dans les îles, et plus particulièrement à Thasos<sup>178</sup> et à Délos<sup>179</sup>. À Thasos, les premières dédicaces de magistrats à Aphrodite datent du début du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère : les épistates et les agoranomes honorent surtout la déesse seule, mais lui associent parfois Hestia et Hermès. Les épistates, dont la dévotion se manifeste encore tout au long du siècle suivant, avaient des attributions de police et de justice criminelle<sup>180</sup>, tandis que les agoranomes s'occupaient des matières touchant au bon ordre du marché. Dans le cas de Thasos, ils remplissaient également les fonctions dévolues aux astynomes et aux métronomes dans d'autres cités<sup>181</sup>. La protection particulière requise auprès d'Aphrodite par les épistates est bien mise en lumière par l'épiclèse *Épistasié* que lui attribue une des plus anciennes dédicaces du collège<sup>182</sup>. Les gynéconomes thasiens honoraient également Aphrodite, à l'exclusion de toute autre divinité, dans la documentation préservée. Véritable police des mœurs, ils veillaient au bon déroulement des célébrations tant religieuses que civiles, mais la formation même de leur nom en dit long sur les catégories de personnes tout particulièrement concernées par leur surveillance<sup>183</sup>. Les agoranomes veillaient à la tenue matérielle de la cité, quand les gynéconomes prenaient soin de sa moralité<sup>184</sup>. À Délos, aux III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant J.-C., ce sont les agoranomes et les astynomes qui honoraient la déesse, le plus souvent accompagnée d'Hermès<sup>185</sup>. Dans l'unique dédicace où la déesse apparaît seule, elle est

<sup>176</sup> Cf. *supra*, p. 281-286.

<sup>177</sup> Cf. *supra*, p. 33, n. 98 et p. 39.

<sup>178</sup> La documentation a été commodément rassemblée par F. SALVIAT et F. CROISSANT, *art. cit.* (n. 94).

<sup>179</sup> Pour Délos, on doit le dossier documentaire à Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 344-345.

<sup>180</sup> F. SALVIAT, *Une nouvelle loi thasienne : institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.*, in *BCH*, 82 (1958), p. 204-206.

<sup>181</sup> J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris, 1954, p. 404.

<sup>182</sup> J. POUILLOUX, *op. cit.* (n. 181), p. 233-235, n° 24.

<sup>183</sup> R. MARTIN, *art. cit.* (n. 165), p. 158-161 : il attribue aux gynéconomes des fonctions tantôt religieuses, tantôt civiles, mais il semble plutôt que leur charge de surveillants s'applique à diverses manifestations, quelle que soit la sphère, profane ou religieuse, à laquelle ces dernières appartiennent.

<sup>184</sup> J. POUILLOUX, *op. cit.* (n. 181), p. 406-409.

<sup>185</sup> Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 74), p. 344.

honorée par des agoranomes du titre de Τιμοῦχος<sup>186</sup>. La même épiclese apparaît dans une dédicace du II<sup>e</sup>/I<sup>er</sup> siècle avant notre ère provenant de l'île de Paros, la métropole de Thasos, mais sans mention des dédicants<sup>187</sup>. Toujours à Paros, une dédicace du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. est adressée par des stratèges à Aphrodite, à Zeus *Aphrodisios*, à Hermès et à Artémis *Eukleia*<sup>188</sup>. L'épiclese que porte Zeus en cette occasion est manifestement significative de l'orientation particulière donnée à ses prérogatives : le père des dieux assume, le temps d'une dédicace, les qualités de concorde et d'harmonie déjà signifiées par la présence d'Aphrodite.

La mention assurément la plus ancienne de la protection qu'Aphrodite accorde aux magistrats provient de Carthaia, dans l'île de Céos et date de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Un certain Theokydis, fils d'Aristaichmos fait une dédicace après avoir été archonte. Le document qui nous a transmis le souvenir de sa dévotion est exceptionnel, car la base inscrite porte d'un côté une dédicace à Aphrodite et de l'autre la même formule, mais adressée plus que probablement à Hermès<sup>189</sup>. Dans la suite, quand les deux divinités seront associées, elles apparaîtront dans une même dédicace.

Dans d'autres îles orientales, de même que sur la côte de l'Asie Mineure, on trouve des indices isolés de l'existence de telles prérogatives pour Aphrodite à l'époque hellénistique. À Halicarnasse, neuf agoranomes offrent une dédicace à Aphrodite<sup>190</sup>; à Colophon la maritime, un gynéconome sorti de charge fait une dédicace personnelle à la déesse<sup>191</sup>; à Priène, un agoranome dans la même situation s'adresse à Aphrodite et à Hermès<sup>192</sup>. À Rhodes, on n'a pas retrouvé de dédicace à une Aphrodite protectrice des magistrats, mais une inscription datée des années 100 avant J.-C. porte la dédicace d'un archiérothyte, d'un secrétaire, de neuf hiéropes, d'un sous-secrétaire, d'un héraut et d'un épimélète des sanctuaires, adressée à Hermès et à Peitho<sup>193</sup>. Il est clair que les prérogatives divines invoquées par une telle marque de dévotion inscrivent Peitho sur le même plan que l'Aphrodite dont on trouve trace ailleurs<sup>194</sup>. L'île de Samos a livré une très belle illustration du thème. Il s'agit

<sup>186</sup> *JG*, XI 4, 1146 (= *ID*, 1833). Cf. L. ROBERT, in *Gnomon* (1971), p. 40-41.

<sup>187</sup> *SEG*, XXVI, 980. Cf. L. ROBERT, *ibid.* Pour une deuxième attestation de l'épiclese à Paros, cf. L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 90 (1977), p. 376, n° 341.

<sup>188</sup> *JG*, XII 5, 220.

<sup>189</sup> *JG*, XII 5, 552. Cf. J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 75 (1962), p. 195-196, n° 264.

<sup>190</sup> B. HAUSSOULLIER, in *BCH*, 4 (1880), p. 399-400, n° 9.

<sup>191</sup> R. DEMANGEL, A. LAUMONIER, *Fouilles de Notion (1921)*, in *BCH*, 47 (1923), p. 376, n° 3; *SEG*, IV, 568.

<sup>192</sup> F. HILLER VON GAERTRINGEN, *Inscripfien von Priene*, Berlin, 1906, n° 183.

<sup>193</sup> V. KONTORINI, *op. cit.* (n. 136), p. 67-71, n° 7.

<sup>194</sup> On pourrait évoquer d'autres cas : cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne*, in *RHR*, 208 (1991), p. 395-413.

d'une dédicace des environs de 100 avant J.-C. émanant de quatre *eisagogues* (qui s'occupent en l'occurrence de l'importation de blé), de leur négociant et de leur intermédiaire dans la région pontique adressée à Hermès Εἰσαγωγός et à Aphrodite Συναρχίς<sup>195</sup>. Hermès patronne donc très directement des magistrats chargés du commerce, tandis qu'Aphrodite est invoquée en tant que protectrice des corps de magistrats en général, entre lesquels elle assurait peut-être la bonne entente<sup>196</sup>.

D'autres régions encore connaissaient ce type de patronage. Au nord, près de la Propontide, Cyzique accueillait un culte d'Aphrodite *Agoraia* et d'Hermès *Agoraios* qui, même si l'on ne peut se fonder, dans ce cas, sur des dédicaces de magistrats, remplissaient sans doute des fonctions analogues à celles qu'ils assumaient sur le marché d'autres cités<sup>197</sup>. Cela vaut aussi pour les cultes de Thémis *Agoraia*, d'Aphrodite *Agoraia* et d'Hermès *Agoraios* à Callatis, toujours à l'époque hellénistique<sup>198</sup>. À Olbia, sur les bords de la Mer Noire, un épistyle de temple atteste que des agoranomes ont consacré une somme de 3000 deniers sur les dépenses de leur charge pour le sanctuaire d'Aphrodite<sup>199</sup>. À Mésambria, dans la Bulgarie actuelle, au moins six taxiarques sortis de charge offrent, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, une dédicace à Aphrodite dont l'éventuelle épiclèse disparaît dans une lacune<sup>200</sup>.

À Cyrène, ce sont des nomophylakes qui, en 17/16 avant J.-C., dédient une statue d'Aphrodite Νομοφυλακίς<sup>201</sup>. Et en Sicile, enfin, à Acrai, des prostates (c'est-à-dire le bureau de l'Assemblée ou du Conseil) et leur secrétaire, sortis de charge, offrent une dédicace à Aphrodite et à Héra<sup>202</sup>, ce que font également, mais à Aphrodite seule, des agoranomes, des *triakadar-*

<sup>195</sup> B. LAUM, *Εἰσαγωγεῖς auf Samos*, in *MDAI(A)*, 38 (1915), p. 51-61, à qui l'on doit l'interprétation des fonctions des dédicants; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 74 (1961), p. 213, n° 487.

<sup>196</sup> Aphrodite et Hermès étaient honorés dans un même temple au cœur du sanctuaire de l'Héra samienne : E. BUSCHOR, *Aphrodite und Hermes*, in *MDAI(A)*, 72 (1957), p. 77-86. – L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 229-230, n° 325, émet l'hypothèse qu'une dédicace de Chios pourrait appartenir à la même catégorie de culte, mais, d'après F. GRAF, *op. cit.* (n. 135), p. 262, il s'agit d'une Aphrodite Στρατεία, par analogie avec une épiclèse d'Érythrées.

<sup>197</sup> L. ROBERT, *Notes d'épigraphie hellénistique*, *art. cit.* (n. 165).

<sup>198</sup> D.M. PIPPIDI, *Inscription oraculaire de Callatis*, in *BCH*, 86 (1962), p. 517-523; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 77 (1964), p. 193-194, n° 288. – Dans la même région, mais du côté thrace, à Sélymbria, il se pourrait qu'une dédicace à Aphrodite, malheureusement très mutilée, émane de magistrats : G. SEURE, *Antiquités thraces de la Propontide*, in *BCH*, 36 (1912), p. 553-555, n° 11, pour la dédicace, J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 229-230, n° 325, pour l'hypothèse.

<sup>199</sup> B. LATYSHEV, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, I, Saint-Petersbourg, 1885-1901 [Olms, 1965], n° 440; J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 229-230, n° 325. – Pour une hypothèse différente, cf. F. SOKOLOWSKI, *art. cit.* (n. 165), p. 7.

<sup>200</sup> G. MIHAÏLOV, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, I, Sofia, 1970, n° 325.

<sup>201</sup> *SEG*, IX, 133 (+ 134 : statue d'Aphrodite sans épiclèse).

<sup>202</sup> *IG*, XIV, 208. Cf. J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 72 (1959), p. 229-230, n° 325.



*choi*, un secrétaire et quelques auxiliaires<sup>203</sup>. À Himère, des agoranomes sortis de charge, ainsi que leur secrétaire, font une dédicace à Aphrodite<sup>204</sup>.

En guise de conclusion, revenons un instant en Asie Mineure, à Didymes plus précisément. Aphrodite y est qualifiée de *Καταλλακτηρία* par le prophète de l'Apollon local dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>205</sup>. C'est précisément cette Aphrodite « Conciliatrice » qui est sollicitée par les magistrats dans l'exercice de leur charge, qu'elle patronne un collège particulier – auquel cas elle recevra pour l'occasion une épiclèse significative : *Ἐπιστιῆ*, *Stratagis*, *Nomophylakis* – ou qu'elle protège la magistrature dans son ensemble en tant que *Timouchos* ou *Synarchis*<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> IG, XIV, 209-211 (+ 212 avec restitution du nom de la déesse).

<sup>204</sup> IG, XIV, 313.

<sup>205</sup> Th. WIEGAND, *Didyma*, II: *Die Inschriften*, von A. REHM, Berlin, 1958, n° 124.

<sup>206</sup> Pour une interprétation plus approfondie de la signification de ces attributions, cf. *infra*, p. 446-450.

### Chapitre III

## Une spécificité au sein du panthéon?

Une étude monographique ne doit pas perdre de vue la dimension plurielle d'un panthéon conçu comme un système « différentiel et classificatoire ». Ce principe, mis en œuvre par Georges Dumézil dans une application fonctionnelle à trois dimensions, a été approfondi, pour le monde grec, par Jean-Pierre Vernant. Il appelait de ses vœux, voici presque vingt ans, une étude de la société divine qui tienne compte de la place relative des dieux dans un système cohérent où sont pris en compte les groupements, les associations, les oppositions, les distinctions<sup>1</sup>.

La mise en œuvre d'une structure n'est cependant pas dépourvue de danger et Walter Burkert a bien souligné la nécessité de ne pas négliger la dimension historique, ce qui est trop souvent le cas dans l'élaboration d'un système particulièrement satisfaisant pour la pensée, mais qui ne rencontre pas nécessairement les faits<sup>2</sup>. « Un dieu », écrit-il, « ne peut être construit dans le but de combler un vide : on doit apprendre à le connaître, il doit se révéler, et ainsi toute une série de facteurs contingents entrent en jeu »<sup>3</sup>. Louis Gernet l'avait dit autrement : « Au vrai, le polythéisme répugne à l'organisation. Les dieux se sont partagé des *τιμαί*, des domaines où on les honore et sur lesquels rayonne leur influence – c'est le double sens du mot –, à la façon dont auraient procédé des chefs féodaux. Mais, aussi bien, nous savons qu'ils peuvent exercer, à l'occasion, bien des fonctions en dehors de leur domaine »<sup>4</sup>. Dès lors, la règle énoncée par Marie Delcourt selon laquelle « la mythologie grecque est une langue où il n'y a pas de synonymes »<sup>5</sup> doit-elle être appliquée avec mesure dans l'étude des dieux en action dans les cultes. Il

---

<sup>1</sup> J.-P. VERNANT, « La société des dieux », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 106-111. Cf. aussi M. DETIENNE, *Du polythéisme en général*, in *CPb*, 81 (1986), p. 47-55.

<sup>2</sup> W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard, 1985 [or. all. 1977], p. 217-218.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> L. GERNET, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970<sup>2</sup> [1932], p. 233 et aussi, de façon plus développée, aux pages 225 et 226.

<sup>5</sup> Marie DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1981<sup>2</sup> [1955], p. 139.

convient de rechercher la spécificité d'une divinité, tout en ne négligeant pas les chevauchements occasionnels dans les attributions de différents dieux.

Afin de dégager la spécificité d'Aphrodite au sein du panthéon, il convient de synthétiser les apports des cultes particuliers de la déesse afin de dégager les lignes de force autour desquelles viennent s'articuler ses attributions. Le but ultime – et idéal – de l'analyse serait de déterminer pourquoi tel fidèle – nous avons déjà vu qui il pouvait être – dans une situation donnée, à un endroit donné, à une époque donnée, s'adressait à Aphrodite plutôt qu'à une autre divinité.

## 1. Attributs

L'attribut d'une divinité est un symbole attaché à une de ses fonctions, mais peut également rendre globalement compte de sa puissance divine. La qualité d'attribut peut être accordée à un objet associé, par exemple, à une statue de culte, ou même à un animal dont les qualités reconnues sont censées évoquer des prérogatives de la divinité qu'il escorte ou à laquelle il sert de monture privilégiée. Divers attributs accompagnaient Aphrodite dans les cultes étudiés. Parmi les objets qui symbolisent la déesse, on rencontre des fruits et des végétaux comme la pomme – ou tout fruit rond portant le nom de μήλον –, le myrte et même la végétation des endroits où elle est honorée, que ce soient les fleurs de ses jardins athéniens qui apparaissent dans la peinture de vases à la fin du V<sup>e</sup> siècle, ou le pavot et le *paidéros* de son enceinte à Sicyone. Les animaux qui endossent le statut d'attribut de la déesse sont la colombe, la chèvre ou le bouc, auxquels on peut ajouter, dans une moindre proportion et essentiellement attestés dans l'iconographie, l'oie et le cygne. Divers critères permettent de conférer à un animal le statut d'attribut : les sacrifices particuliers dont il était l'objet dans le culte de la divinité, la fréquence de son association dans l'iconographie et le discours étiologique des Anciens sur ces prédilections divines.

### 1.1. Les végétaux

#### 1.1.1. Τὸ μήλον

Une attestation de ce fruit dans un cadre cultuel est fournie par la statue de Canachos à Sicyone telle que la décrit Pausanias<sup>6</sup>. On doit y ajouter la Vénus dite « de Fréjus »<sup>7</sup>, étant donné que cette statue copie manifestement un original grec lié à un culte<sup>8</sup>; elle fait également le geste d'offrir un fruit rond à qui la regarde. La nature du fruit est difficile à déterminer car le mot grec

<sup>6</sup> Cf. *supra*, p. 138.

<sup>7</sup> A. DELIVORRIAS, art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II (1984), p. 33-38.

<sup>8</sup> Pour une hypothèse sur la statue de culte, cf. *infra*, p. 412.

signifie avant tout « fruit rond ». Quand il s'agit d'un autre fruit que d'une pomme, une épithète peut déterminer le nom : Ἀρμενιᾶκόν μῆλον pour un abricot, κυδώνιον μῆλον pour un coing, μῆλον κίτριον pour un citron, Περσικόν μῆλον pour une pêche. Mais l'absence d'épithète ne signifie pas nécessairement qu'il ne peut s'agir de l'un de ces fruits<sup>9</sup>.

La littérature est pleine de ces μῆλα liés à Aphrodite<sup>10</sup>. Que l'on pense seulement à la pomme du jugement de Pâris, aux trois pommes d'or qui permirent à Hippios de conquérir Atalante, cueillies dans le jardin des Hespérides ou aux branches du pommier que la déesse avait planté à Tamassos de Chypre<sup>11</sup>. Symbole érotique qui a suscité maintes images associant sa forme à celle du sein des femmes<sup>12</sup>, la pomme ou le coing était la première nourriture que la jeune mariée athénienne, selon une loi de Solon conservée par le seul Plutarque, devait prendre dans la maison de son époux avant de s'enfermer avec lui<sup>13</sup>. Le lien de la « pomme » et du désir sexuel dans la mentalité grecque a suffisamment été mis en évidence par maints exégètes du motif pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir longuement. Une précision s'impose cependant. L'intervention du fruit dans le cérémonial du mariage est illustrée tant par la loi de Solon que par le mythe de l'enlèvement de Perséphone par Hadès; en effet, le dieu confère à son union avec la fille de Déméter un caractère définitif en lui faisant absorber un pépin de grenade<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> J. TRUMPF, *Kydonische Äpfel*, in *Hermes*, 88 (1960), p. 14-22; A.R. LITTELWOOD, *The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature*, in *HSCP*, 72 (1967), p. 147-148.

<sup>10</sup> Cf. en dernier lieu C. FARAONE, *Aphrodite's κεστός and apples for Atalanta: Aphrodisiacs in early Greek myth and ritual*, in *Phoenix*, 44 (1990), p. 219-243. On trouvera p. 230, n. 24 un bon aperçu bibliographique sur le sujet, dont on retiendra plus précisément : J. TRUMPF, *art. cit.* (n. 9); A.R. LITTELWOOD, *art. cit.* (n. 9), p. 147-181 (surtout intéressant pour la collection de textes qu'il propose), et auquel on ajoutera R. DREW-GRIFFITH, *In Praise of the Bride: Sappho fr. 105(A) L-P, Voigt*, in *TAPhA*, 119 (1989), p. 55-61, surtout p. 58-60, et D. FASCIANO, *La pomme dans la mythologie gréco-romaine*, in *Mélanges d'études anciennes offerts à M. Lebel*, Québec, 1980, p. 45-55. – Il semble que l'on puisse également intégrer les grenades parmi ces μῆλα légendaires, même si le nom ῥόαι les désigne habituellement : cf. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 102-103.

<sup>11</sup> OVIDE, *Mét.*, X, 644-648. – Moins connue sans doute est l'histoire de Ctésylla qui se trouva liée par un serment d'amour après avoir lu à haute voix le texte que son soupirant avait écrit sur une pomme lancée à la belle : ANTON. LIBERALIS, *Mét.*, 1, 6-11 Cazzaniga (*Metamorphoseon Synagoge*, Milano, 1962, p. 17-18).

<sup>12</sup> ARISTOPH., *Acbarn.*, 1199; *Lys.*, 155; *Eccl.*, 903; *Nuées*, 997; THÉOCRITE, *Idylles*, V, 88; XXVII, 50; ARTÉMIDORE, *De l'interprétation des songes*, I, 73. Cf. A.S.F. GOW, *Theocritus*, II : *Commentary*, Cambridge, 1952, p. 107; J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, 1962, p. 69, n° 82; D.E. GERBER, *The Female Breast in Greek Erotic Literature*, in *Arethusa*, 11 (1978), p. 204.

<sup>13</sup> PLUT., *Solon*, 20, 4; *Conseils aux fiancés*, 1 (*Mor.*, 138d). Pour une interprétation de la coutume par Plutarque, cf. Janick AUBERGER, *Parole et silence dans les Préceptes du mariage de Plutarque*, in *LEC*, 61 (1993), p. 300. – STRABON, XV, 3, 17 (C733), signale une coutume analogue chez les Perses.

<sup>14</sup> Sur la grenade, cf. F. MUTHMANN, *Der Granatapfel. Symbol des Lebens in der alten Welt*, Bern, 1982, p. 39-52.

Mais ce n'est pas tant la fécondité de la jeune mariée qui est sollicitée par ce don, comme on a pu le prétendre<sup>15</sup>, que sa faculté à vivre le plaisir<sup>16</sup>. Tout aussi clair, de ce point de vue, est le proverbe qui attribuait « la grenade aux jeunes époux », signifiant par là que les offrandes les plus belles étaient adressées aux êtres les plus beaux<sup>17</sup>, la « beauté » étant l'un des critères discriminants de l'accès à une sexualité adulte<sup>18</sup>.

Une telle interprétation apporte un élément intéressant pour l'analyse du seul exemple iconographique de la « pomme » intégrée dans un contexte cultuel défini. À Sicyone, Aphrodite tend ce que Pausanias appelle *μηλον* au fidèle qui la regarde. Or le culte semble avoir eu un lien particulier avec le mariage des filles<sup>19</sup>. Se pourrait-il que Canachos, le sculpteur local, ait ainsi voulu, au travers d'un attribut bien connu de la déesse, signifier plus particulièrement un rôle qu'elle remplissait dans sa cité ? L'hypothèse semble raisonnable, et l'ambiguïté du mot *μηλον* se trouverait ici parfaitement illustrée par la représentation, sur un vase sicyonien archaïque, d'une divinité féminine brandissant une sorte de grenade, et dans laquelle on a proposé de reconnaître l'Aphrodite du lieu<sup>20</sup>. Quant à l'Aphrodite de Fréjus apparaissant sur les monnaies impériales de Trézène, si elle était effectivement la statue du culte de la déesse *Nymphia*, la « pomme » qu'elle tendait aux jeunes mariées que son épiclèse désigne<sup>21</sup> s'inscrivait dans un contexte proche de celui du culte sicyonien.

### 1.1.2. Fleurs et plantes

Rose, myrte et *lychnis* sont autant de végétaux de prédilection de la déesse, qui pouvaient servir à tresser des couronnes en son honneur<sup>22</sup>. Les Anciens expliquaient diversement ces choix : plantes aux formes évocatrices des pouvoirs de la déesse<sup>23</sup>, rose née en même temps qu'elle ou encore *lychnis* émergeant du bain qu'elle prit après s'être unie à Héphaïstos<sup>24</sup>.

<sup>15</sup> E.S. MCCARTNEY, *How the Apple Became a Token of Love*, in *TAPhA*, 56 (1925), p. 70-81.

<sup>16</sup> Ce point a été bien mis en évidence par M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 10), p. 102-105 et C. FARAONE, *art. cit.* (n. 10), p. 230-231. – Pour une analyse des catégories « botaniques » en relation avec les statuts de la femme, cf. C. CALAME, *I Greci e l'Eros*, Bari, 1992, p. 126-129.

<sup>17</sup> *Parœmiographi graeci*, II, p. 770 Leutsch-Schneidewin, cité par M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 10), p. 127, n. 151.

<sup>18</sup> Cf. *supra*, p. 200-201.

<sup>19</sup> Cf. *supra*, p. 141-144.

<sup>20</sup> Cf. *supra*, p. 135-136.

<sup>21</sup> E. LA ROCCA, *Una testa femminile nel Museo Nuovo del Conservatori e l'Afrodite Louvre-Napoli*, in *ASAA*, 50-51 (1972-1973), appendice p. 441-450.

<sup>22</sup> Cf. *supra*, p. 139.

<sup>23</sup> Cf. *supra*, p. 380.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, p. 217, n. 1.

Le myrte est un arbrisseau aromatique que l'on trouve fréquemment lié à Aphrodite, dans le mythe et dans l'histoire<sup>25</sup>. Ce sont les feuilles d'un myrte poussant près du sanctuaire d'Aphrodite *Kataskopia* à Trézène que Phèdre maltraitait nerveusement en regardant Hippolyte s'entraîner sur le stade en contrebas<sup>26</sup>; la statue d'Aphrodite offerte par Pélops qui souhaitait épouser Hippodamie avait été sculptée en bois de myrte<sup>27</sup>; une variante de l'histoire de Myrrha et de son fils Adonis voulait que celui-ci fût le fruit de la métamorphose de sa mère en pousse de myrte plutôt qu'en arbre à myrrhe<sup>28</sup>; dans une tradition crétoise, la nymphe Britomartis qui fuyait les avances de Minos fut retenue par son péplos emmêlé à une branche de myrte<sup>29</sup>. Ces différents épisodes mythiques indiquent clairement la relation de la plante à la sexualité et son lien sémantique avec Aphrodite<sup>30</sup>. À la limite entre la légende et l'histoire, le myrte, poussant miraculeusement autour d'une statue de la déesse, aurait sauvé un bateau du naufrage, le parfum soulageant les marins du mal de mer<sup>31</sup>. Cet épisode est indépendant de toute connotation érotique, mais signifie simplement l'action de la déesse par le biais d'un attribut privilégié. Sur le plan de l'histoire, des branches de myrte servaient à tresser des couronnes pour les nouveaux mariés en Attique<sup>32</sup>.

Les connotations funèbres de la plante ne sont pas à négliger dans l'étude de ses rapports avec Aphrodite, qui est elle-même en relation avec le monde des morts en quelques lieux de la Grèce. En effet, le myrte pouvait être offert sur des tombes<sup>33</sup> et était associé à des divinités de l'au-delà, au dire d'un scholiaste d'Aristophane<sup>34</sup>. On a montré avec vraisemblance que cette associa-

<sup>25</sup> PLUT., *Marcellus*, 22, 6 : τὸ μύρτον Ἀφροδίτης φυτόν. Cf. surtout Ileana CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma, 1968, p. 17-38; P.G. MAXWELL-STUART, *Myrtle and the Eleusian Mysteries*, in *WS*, 85 (1972), p. 145-161. – Une présentation partielle des sources se trouve chez E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910, p. 239-242.

<sup>26</sup> Cf. *supra*, p. 180.

<sup>27</sup> PAUS., V, 13, 7. De surcroît, le cocher félon qui permit à Pélops de vaincre Cénomaos s'appelait Myrtilos : I. CHIRASSI, *op. cit.* (n. 25), p. 20-23.

<sup>28</sup> Cf. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972], p. 122-123.

<sup>29</sup> CALLIM., *Hymne à Artémis*, 201-203. C'est la raison pour laquelle la plante était interdite lors de la fête crétoise en l'honneur de Dictynna. – Dans un contexte homosexuel, on montrait à Chalcis en Eubée le lieu où Ganymède avait été enlevé par Zeus et où poussaient de magnifiques arbres à myrte : ATHÉNÉE, XIII, 601f. Cf. B. SERGENT, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984, p. 246.

<sup>30</sup> Particulièrement mis en évidence par P.G. MAXWELL-STUART, *art. cit.* (n. 25), p. 158-161. – Ce lien existe aussi entre la plante et Vénus : OVIDE, *Fastes*, IV, 139-144; *Pervigilium Veneris*, 44.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, p. 341.

<sup>32</sup> ARISTOPH., *Oiseaux*, 159-161. Cf. aussi ARTÉMIDORE, *De l'interprétation des songes*, I, 77; PLINE, *Hist. Nat.*, XV, 122 : *myrtus coniugalis*. – Une curieuse scholie à ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1099, semble indiquer que les femmes et les vierges mangeaient le myrte (παρθένια λευκότροφα μύρτα· διὰ τὸ ἐπιμελῶς τὰς γυναῖκας καὶ τὰς παρθένους τὰ μύρτα ἐσθίειν).

<sup>33</sup> EUR., *Électre*, 324. Cf. P.G. MAXWELL-STUART, *art. cit.* (n. 25), p. 156.

<sup>34</sup> Schol. ARISTOPH., *Nuées*, 330.

tion reposait manifestement sur la présence du myrte dans les cérémonies des mystères de Déméter<sup>35</sup> et que le myrte était plus un symbole de vie qu'une plante funèbre. À l'instar de la déesse dont il est un symbole privilégié, le myrte représente le pouvoir de la vie, et plus précisément encore la voie d'une immortalité car son parfum sensuel est l'évocation même de la divinité<sup>36</sup>. Ce n'est pas un hasard si c'est Aphrodite qui, dans l'*Iliade*, répand sur le corps d'Hector un onguent parfumé censé protéger le héros des mauvais traitements infligés à son cadavre par Achille<sup>37</sup>.

Il est significatif que la période de l'iconographie céramique athénienne appelée « style fleuri » intègre un grand nombre de représentations d'Aphrodite en ses jardins ou au cœur des gynécées<sup>38</sup>, mais la beauté du cadre n'épuise pas le sens d'une relation qui confère à la déesse une puissance active sur le contexte végétal où elle se meut. L'épiphanie végétale qui accompagne sa naissance chez Hésiode, et même l'union, chez Homère, de Zeus et d'une Héra forte des pouvoirs d'Aphrodite est plus que l'ornement attendu pour la déesse de toutes les beautés : elle est la manifestation de sa puissance.

H. Metzger et R. Martin avaient naguère souligné, sur base d'une documentation iconographique, la relation de la déesse avec les forces chthoniennes d'une végétation renaissante au printemps, symbolisée par l'*anodos* de la déesse<sup>39</sup>. Amplifiée et étendue à d'autres divinités, cette analyse des *anodoi* a été reprise par Claude Bérard qui a dépeint en touches subtiles le profil de l'« Aphrodite noire »<sup>40</sup>. Pour pertinente qu'elle soit – et elle l'est incontestablement, nous le verrons –, une telle interprétation ne doit pas faire écran et masquer les modulations diverses du rapport d'Aphrodite au monde végétal, qui, dans le cas des attributs précités, renvoie avant tout à la sexualité des humains<sup>41</sup>.

## 1.2. Les animaux

Parmi les animaux que l'on a rencontrés dans l'étude des cultes de la déesse en Grèce figure la tortue, sur laquelle Phidias avait fait reposer le pied

<sup>35</sup> P.G. MAXWELL-STUART, *art. cit.* (n. 25), p. 157.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 159-161.

<sup>37</sup> HOM., *Il.*, XXIII, 184-187.

<sup>38</sup> Cf. *supra*, p. 72.

<sup>39</sup> R. MARTIN, H. METZGER, « Caractères particuliers de l'Aphrodite grecque », in *La religion grecque*, Paris, 1976, p. 167-175.

<sup>40</sup> C. BÉRARD, *ANODOI. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome, 1974, p. 153-160.

<sup>41</sup> J. HENDERSON, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford, 1991<sup>2</sup> [1975], p. 134-135.

gauche de la statue éléenne d'Aphrodite *Ourania*<sup>42</sup>. À la faveur de l'étude du culte de la déesse à Élis, on a déjà abordé l'analyse du symbolisme que pouvait receler l'animal et l'on n'y reviendra pas ici, pas plus que sur les liens que la déesse entretenait avec les caprins.

### 1.2.1. La « colombe »

Περιστερά, le pigeon domestique, et πέλεια, le biset migrateur et sauvage, désignent théoriquement deux espèces d'oiseaux différentes, mais les affinités qui les caractérisent ont amené des confusions aboutissant finalement à la réduction des différences dans une synonymie peu commode<sup>43</sup>. Une traduction parfaitement adéquate des réalités désignées par la terminologie grecque de ces espèces d'oiseaux est bien souvent embarrassante. De plus, περιστερά, qualifiée de λευκή, désigne la colombe, mais l'absence d'épithète ne signifie pas nécessairement qu'il s'agit spécifiquement d'un pigeon et non d'une colombe. Dès lors, pour la commodité de l'exposé, on parlera, en français, des « colombes » d'Aphrodite là où le grec utilise le terme περιστερά, avec ou sans adjectif<sup>44</sup>.

Les cultes offrent des exemples du lien entre Aphrodite et la colombe : on l'utilise comme victime pour le sacrifice purificateur du sanctuaire de la *Pandēmos* à Athènes<sup>45</sup> ou pour un sacrifice peut-être effectué lors d'une prestation de serment concernant l'un de ses cultes à Délos<sup>46</sup>; on a dégagé des colombes en terre cuite dans certains sanctuaires de la déesse<sup>47</sup> ou encore des statuettes portant un oiseau, dans des contextes où ce n'est pas l'oiseau qui permet d'identifier la propriétaire d'un sanctuaire anonyme<sup>48</sup>. C'est en Asie Mineure que cette prédilection est le plus clairement affirmée. Ainsi, au cœur de la cité d'Aphrodisias de Carie, il était interdit d'attraper ou d'élever des colombes, ce qui ne peut s'expliquer que par le caractère sacré des volatiles dans la cité d'Aphrodite<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Cf. *supra*, p. 233-236.

<sup>43</sup> D'A.W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1936<sup>2</sup>, p. 224-231 (πέλεια); 238-247 (περιστερά); Liliane BODSON, *ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ*, Bruxelles, 1978, p. 101-103.

<sup>44</sup> D'après ÉLIEN, *Nat. anim.*, X, 33, les tourterelles blanches étaient consacrées à Aphrodite et à Déméter, les tourterelles d'autres couleurs aux Moires et aux Érinnyes.

<sup>45</sup> Cf. *supra*, p. 29-30.

<sup>46</sup> Cf. *supra*, p. 391, n. 77.

<sup>47</sup> Au flanc sud de l'Acropole d'Athènes, dans le sanctuaire de Daphni, sur la voie sacrée menant à Éleusis, à Corinthe, entre autres.

<sup>48</sup> C'est le cas à Dodone : cf. P. CABANES, *L'Épire*, Paris, 1976, p. 333.

<sup>49</sup> *LSAM*, p. 189-190, n° 86, et les corrections de L. ROBERT, *Les colombes d'Aphrodisias et d'Ascalon*, in *JS* (1971), p. 91-97, qui évoque l'exemple parallèle de l'Aphrodite palestinienne d'Ascalon, Derceto, à qui les colombes de la cité sont également consacrées. Cf. aussi la légende attachée à la création du culte et signalée par DIODORE DE SICILE, II, 4, 3. – Le lien entre



Par ailleurs, le type de la colombe sur le numéraire d'une cité signale souvent indirectement l'importance du culte d'Aphrodite qui y était pratiqué, que ce soit à Sicyone, à Corinthe, à Cythère, à Cassopé d'Épire, à Éryx, ou à Paphos<sup>50</sup>. À Éryx, le départ annuel des colombes marquait le début du séjour de la déesse en Libye, dont le retour était annoncé par les mêmes colombes qui revenaient en Sicile<sup>51</sup>.

Quelques auteurs ont cherché à expliquer la prédilection d'Aphrodite pour la colombe. Apollodore, au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., estimait que l'oiseau était consacré à la déesse pour symboliser la débauche, car il se définissait en relation avec l'amour excessif<sup>52</sup>. L'étymologie ainsi mise en œuvre est des plus approximatives (τὸ περισσῶς ἐρᾶν)<sup>53</sup>. C'est la reproduction prolifique de ce petit animal qui est soulignée, mais d'autres interprètes affirmeront que c'est sa blancheur et sa pureté qui en font le compagnon d'une déesse qui déteste la saleté des porcs interdits dans son culte<sup>54</sup>. Plutarque écrira que la colombe est à Aphrodite ce que le serpent est à Athéna, le corbeau à Apollon ou le chien à Artémis, mais sans donner d'explication<sup>55</sup>.

Apollonios de Rhodes fait de la colombe un présage de la bienveillance d'Aphrodite à l'égard de Jason et de ses compagnons<sup>56</sup>. Liée aux contextes amoureux, cadeau signifiant un sentiment tendre, la colombe prêta sa forme à Zeus qui entendait séduire Phthia, une jeune fille d'Aigion d'Achaïe<sup>57</sup>, tandis qu'un simple mortel amoureux peut demander à une colombe de l'emmener à Chypre ou à Cythère, les patries d'Aphrodite<sup>58</sup>.

S'il est évident que la prédilection de la déesse grecque pour ces petits volatiles ouvre la porte à des affinités orientales<sup>59</sup>, c'est quand Aphrodite est tout particulièrement *Ourania*, céleste, que la colombe illustre le mieux ses pouvoirs. En effet, les oiseaux sont les intermédiaires privilégiés entre le ciel et la terre; or la colombe semble remplir adéquatement ce type de fonction puisque c'est elle qui, à Dodone, sert de relais aux volontés divines en

Aphrodite et ce type d'oiseau n'est pas exclusif : P.-L. GATIER, A.-M. VERILHAC, *Les colombes de Déméter à Philadelphie-Amman*, in *Syria*, 66 (1989), p. 337-348.

<sup>50</sup> K. WELZ, *Die Tauben der Aphrodite*, in *GNS*, 34 (1959), p. 33-37.

<sup>51</sup> ÉLIEN, *Nat. anim.*, IV, 2; ATHÉNÉE, IX, 394f-395a.

<sup>52</sup> APOLLODORE, 244 F 114 Jacoby (*FGrH*, II B, p. 1075), cité par schol. APOLL. RHODES, *Argon.*, III, 549 : ἡ περισσερὰ ἱερὰ Ἀφροδίτης διὰ τὸ λάγνον· παρὰ γὰρ τὸ περισσῶς ἐρᾶν λέγεται.

<sup>53</sup> D'A.W. THOMPSON, *op. cit.* (n. 43), p. 238.

<sup>54</sup> CORNUTUS, *Théol. gr.*, 24.

<sup>55</sup> PLUT., *Is. et Os.*, 70 (*Mor.*, 379d). – Divers auteurs ont souligné la fidélité de ces oiseaux dont les couples ne se seraient dissous qu'avec la mort d'un des animaux : ARISTOTE, *Anim.*, IX, 7 (612b 32 - 613a 6); PLINE, *Hist. Nat.*, X, 34 (52). ÉLIEN, *Nat. anim.*, III, 5, évoque leur retenue en matière de relations sexuelles.

<sup>56</sup> APOLL. RHODES, *Argon.*, III, 540-554.

<sup>57</sup> AUTOCRATE, 297 F 2 Jacoby (*FGrH*, III B, p. 1), cité par ATHÉNÉE, IX, 395a.

<sup>58</sup> PHÉRÉCRATE, fr. 135 Kassel-Austin (*PCG*, VII, p. 173), cité par ATHÉNÉE, IX, 395b-c.

<sup>59</sup> Cf. *supra*, n. 49.

donnant son nom aux prêtresses de l'oracle<sup>60</sup>. C'est elle également qui nourrissait d'ambrosie le petit Zeus dans sa caverne crétoise<sup>61</sup>, pourvoyeuse d'immortalité pour un enfant-dieu au règne à venir. C'est donc l'ensemble du caractère céleste d'Aphrodite qui trouve son expression au travers de la colombe, dont on trouve peut-être la préfiguration dans les bijoux en or représentant une femme nue aux oiseaux dans une tombe à Mycènes<sup>62</sup>.

Une telle relation entre la déesse et l'animal est manifeste dans les représentations qui font chevaucher la colombe par la déesse. Néanmoins, ces images sont rares<sup>63</sup>, et d'autres volatiles ont été privilégiés pour ce type de transport, surtout l'oie et le cygne<sup>64</sup> qui s'inscrivent dans un même réseau de significations<sup>65</sup>. Ainsi la déesse est-elle représentée survolant l'eau de la mer sur le dos d'un cygne, ou sur un char tiré par des cygnes, image dans laquelle on a reconnu une représentation particulière de l'*Ourania*, la déesse céleste<sup>66</sup>, mais aussi la déesse venue d'ailleurs.

### 1.2.2. Les poissons

Plutarque affirmait qu'Aphrodite, née de la mer, considérait toutes les créatures marines comme sacrées et refusait qu'on les tue<sup>67</sup>. On a vu, à propos de l'île de Cythère, que la dorade y était consacrée à l'Aphrodite du lieu<sup>68</sup>. Les écailles de l'animal présentaient des reflets dorés et son apparition signifiait que les pêcheurs ne devaient pas redouter de monstres marins dans les environs<sup>69</sup>, ce qui est peut-être une indication de l'origine de sa relation avec Aphrodite. D'après Athénée, le pompile et le dauphin sont des « poissons sacrés ». Le premier serait un ζῷον ἐρωτικόν parce que né du sang d'Ouranos en même temps qu'Aphrodite, au dire de l'*Histoire des Telchines* d'Épiménide

<sup>60</sup> Sur ces qualités, cf. Ariane GARTZIOU-TATTI, *L'oracle de Dodone. Mythe et rituel*, in *Kernos*, 3 (1990), p. 175-184.

<sup>61</sup> HOM., *Od.*, XII, 60-62; ATHÉNÉE, XI, 491b. – EURIPIDE, dans l'*Ion* (v. 1197), montre une série de colombes domestiques volant librement dans le sanctuaire delphique. Cf. G.W. ELDERKIN, *The Sacred Doves of Delphi*, in *CPb*, 35 (1940), p. 49-52.

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p. 3, 8-9.

<sup>63</sup> Cf. G. SCHNEIDER-HERRMANN, *Two Greek Terracottas in California*, in *BVAB*, 44 (1969), p. 136-142.

<sup>64</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 7), p. 96-98, n° 903-946.

<sup>65</sup> ARISTOPH., *Oiseaux*, 705-707.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, p. 38. – Sur l'image de la colombe attribuée à des jeunes filles à la limite entre le domaine d'Artémis et celui d'Aphrodite, cf. C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles dans la Grèce archaïque*, II, Roma, 1977, p. 75-79.

<sup>67</sup> PLUT., *L'intelligence des animaux*, 35 (*Mor.*, 983e-f). – Sur certains coquillages consacrés à la déesse, cf. *supra*, p. 187.

<sup>68</sup> Cf. *supra*, p. 224.

<sup>69</sup> ARCHIPPOS, fr. 18 Kock (*CAF*, I, p. 682), cité par ATHÉNÉE, VII, 315b; CALLIM., fr. 378 Pfeiffer, cité par ATHÉNÉE, VII, 284d; ÉRATOSTHÈNE, fr. 12, 3 Powell (*Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 60), cité par ATHÉNÉE, VII, 284d; PLUT., *Intell. anim.*, 32 (*Mor.*, 981d-e).

le Crétois ou d'un certain Téléclidès<sup>70</sup>. Certains auteurs ont mis en évidence l'aide qu'il apporte aux marins : envoyé par la déesse, il se tient à l'extrémité du gouvernail et guide les bateaux<sup>71</sup>, ce qui laisse entendre que son caractère sacré tient essentiellement au fait qu'il symbolise la protection divine<sup>72</sup>. Néanmoins, la relation du pompile à Aphrodite est loin d'être exclusive : d'après Élien, le pompile est consacré à Poséidon et aux Dioscures de Samothrace<sup>73</sup>. Quant au dauphin, l'iconographie l'a parfois mis en relation avec Aphrodite<sup>74</sup>, mais ce rapprochement n'est pas non plus exclusif<sup>75</sup>.

Les divers attributs de la déesse ne prennent leur pleine mesure qu'en relation avec des attributions précises, qu'ils révèlent et illustrent, et que l'on va à présent approfondir.

## 2. Attributions

Zeus le dit clairement à Aphrodite revenant blessée du champ de bataille devant Troie : « toi, tu as en partage les ἡμερόεντα ἔργα γάμοιο, les charmantes œuvres des mariages »<sup>76</sup>, et Hésiode écrira de la déesse naissante que « depuis le commencement, le privilège qui lui a été imparti, sa part tant parmi les hommes que parmi les dieux immortels », ce sont « les conversations de jeunes filles, les sourires, les tromperies, le plaisir suave, la tendresse, la douceur »<sup>77</sup>.

Les attributions de la déesse telles qu'elles sont apparues dans l'étude systématique de ses cultes ne s'épuisent pas dans les affirmations des deux auteurs censés, au dire d'Hérodote, avoir donné aux dieux leur personnalité. Néanmoins, le contenu de ces deux textes constitue un noyau auquel la plupart des qualités divines reconnues par les fidèles d'Aphrodite se rattachent de près ou de loin.

<sup>70</sup> ATHÉNÉE, VII, 282f.

<sup>71</sup> ATHÉNÉE, VII, 282f-283a.

<sup>72</sup> Sur l'image du pompile dans la littérature amoureuse, cf. J. RAUK, *Erinna's Distaff and Sappho Fr. 94*, in *GRBS*, 30 (1989), p. 104-106.

<sup>73</sup> ÉLIEN, *Nat. anim.*, XV, 23. Cf. L. BODSON, *op. cit.* (n. 43), p. 52-53.

<sup>74</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 7), p. 100-101.

<sup>75</sup> Que l'on pense seulement à l'Apollon *Delphinios*. – On lira aussi L. BODSON, *op. cit.* (n. 43), p. 49, n. 20, sur un poisson λεῦκος non identifié et peut-être offert à Aphrodite chez Théocrite.

<sup>76</sup> HOM., *Il.*, V, 429.

<sup>77</sup> HÉS., *Théog.*, 203-206 (trad. d'après P. Mazon).

## 2.1. La sexualité

La sexualité humaine est au cœur des prérogatives d'Aphrodite dans bon nombre de ses cultes, mais les âges de la vie et la diversité des conditions sociales modulent la relation du fidèle à la déesse dont il requiert la bienveillance.

### 2.1.1. La sexualité avant le mariage

Dans son important ouvrage sur *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, C. Calame écrivait : « dès que l'amour est en jeu, Aphrodite intervient dans le domaine de l'adolescence »<sup>78</sup>, voulant ainsi expliquer pourquoi la déesse apparaît dans des contextes – souvent littéraires il est vrai – où son implication peut surprendre, notamment du fait de la jeunesse des protagonistes. Divers cas d'intervention, directe ou indirecte, d'Aphrodite dans des rites mettant en scène des adolescents, parfois très jeunes, ont retenu l'attention. Hésiode n'intègre-t-il pas, dans le lot initial d'Aphrodite, les *παρθενίους ὄαρους*, les « bavardages de jeunes filles »<sup>79</sup> ? Claude Calame y a vu l'évocation possible de chants choraux interprétés par des jeunes filles dans des contextes initiatiques<sup>80</sup>.

À Athènes, filles et garçons étaient vraisemblablement amenés à rencontrer Aphrodite au cours des rites auxquels la cité les intégrait, mais, dans les deux cas que l'on peut appréhender avec un minimum de certitudes, la référence à la déesse est indirecte. Les arrhéphores, au dire de Pausanias, ne se rendaient pas *dans* l'enceinte d'Aphrodite « dans des jardins », mais *non loin de* celle-ci. Néanmoins, on a vu combien l'environnement du rituel était imprégné de références à la sexualité – surtout si l'hypothèse que l'on a formulée sur l'enceinte commune à Aphrodite et à Courotrophos est exacte. Ainsi, les arrhéphories pourraient illustrer la collaboration entre Athéna, à qui la fête était dédiée, et Aphrodite<sup>81</sup>.

Le cas des éphèbes relève d'un semblable paradoxe. La tradition qui attribue à Solon la fondation du culte d'Aphrodite *Pandémos* avec l'argent de maisons closes établies pour maîtriser les ardeurs des jeunes gens laisse entendre qu'Aphrodite était concernée par la sexualité des futurs citoyens<sup>82</sup>. Cependant, aucun témoignage ne l'inclut fermement dans les rituels qui concernent les éphèbes. Et pourtant les récits qui tournent autour de Thésée, le paradigme de l'éphèbe à la conquête de son statut d'adulte, laissent entrevoir une intervention de la déesse. C'est Aphrodite qu'Apollon recom-

<sup>78</sup> C. CALAME, *Chœurs...* II, *op. cit.* (n. 66), p. 228, n. 108.

<sup>79</sup> HÉS., *Théog.*, 205.

<sup>80</sup> C. CALAME, *Chœurs...* II, *op. cit.* (n. 66), p. 150-151.

<sup>81</sup> Cf. *supra*, p. 50-59.

<sup>82</sup> Cf. *supra*, p. 40.

mande au héros de prendre pour guide dans ses aventures crétoises, et le miracle opéré lors du sacrifice que Thésée offre à la déesse au bord de la mer au Phalère confirme le patronage qu'elle accorde à la transformation sexuelle de l'adolescent : la métamorphose de la chèvre en bouc ne signifie pas autre chose, et l'on ne peut que déplorer l'absence de tout autre témoignage sur cette *Épitràgia* décidément bien évanescence<sup>83</sup>.

Le retour de Thésée de Crète offre un autre indice. Différentes divinités ont croisé le chemin du héros au fil de ses épreuves, mais Apollon et Aphrodite sont les deux principaux référents divins de l'aventure<sup>84</sup>. Dans cette logique du mythe s'inscrit la consécration au dieu de Délos du *xoanon* d'Aphrodite offert par Ariane à Thésée, de même que l'instauration de la *γέρανος* qui rappelle l'épreuve probatoire du labyrinthe et son issue heureuse, due à la complicité d'Ariane inspirée par Aphrodite. Mais ce n'est pas Ariane que le héros doit épouser et leur union éphémère se termine à Naxos ou à Chypre, ou même déjà en Crète. La sexualité dont il est question dans ce cas ne relève pas du plein accomplissement qu'est le mariage et c'est avec Phèdre que Thésée contractera une telle union dans sa patrie. On peut dès lors comprendre la consécration à Apollon de la statue d'Aphrodite, signe de l'amour d'Ariane, *avant* le retour définitif à Athènes. Les derniers témoignages d'une sexualité hors mariage sont soumis à l'autorité mesurée d'Apollon avant la réintégration dans la communauté. On ne s'étonnera donc pas du constat que fait C. Calame dans son importante analyse de la geste de Thésée : « En dépit des incohérences logiques repérées dans la relation de la légende avec le culte, on constate qu'à l'exception d'Aphrodite, le récit réunit pour le retour du héros dans la cité de son père tous les dieux ayant participé à l'action qu'il a mise en scène »<sup>85</sup>. Aphrodite est restée à Délos, mais il est particulièrement délicat de projeter les données du récit sur les maigres informations qui concernent le culte. Si, comme on le croit, la *γέρανος* et le couronnement de l'idole d'Aphrodite faisaient bien partie des *Délia-Apollônia* en l'honneur du grand dieu de l'île, ce sont de jeunes Athéniens envoyés avec la *théorie* de leur cité qui exécutaient la danse<sup>86</sup>. Mais si, comme le suppose C. Calame,

<sup>83</sup> Cf. *supra*, p. 35-40.

<sup>84</sup> Cf. C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990, p. 253-254.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 254. C'est moi qui souligne.

<sup>86</sup> Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 31-32; W.H. MINEUR, *Callimachus Hymn to Delos. Introduction and Commentary*, Leiden, 1984, p. 239-240. – L'interprétation globale que donne C. CALAME, *Thésée...*, *op. cit.* (n. 84), p. 116-121, 252-254, est particulièrement judicieuse, et le fait qu'il continue d'associer la danse aux Aphrodisies déliennes n'ôte rien à la force de sa démonstration. On peut même affirmer que l'intégration de l'ensemble des rituels dans la fête d'Apollon, telle qu'on la préconise, aurait renforcé sa vision de la soumission de la déesse au dieu dans l'île (p. 254). – Sur la *γέρανος* proprement dite, on lira, entre autres, Ph. BRUNEAU, *op. cit.* (n. 86), p. 29-32; G. ROUX, *Le vrai temple d'Apollon à Délos*, in *BCH*, 103 (1979), p. 117-120; M. DETIENNE, *La grue et le labyrinthe*, in *MEFR*, 95 (1983), p. 541-553 (repris dans *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, p. 15-28); Ph. BRUNEAU, *Deltaca VII*, in *BCH*, 105 (1981), p. 575-577, n° 54 : « Toujours la géranos ».

l'épisode délien des aventures de Thésée est bien un élément intégré au V<sup>e</sup> siècle dans la geste du héros athénien pour légitimer, en quelque sorte, les prétentions d'Athènes à l'empire des mers<sup>87</sup>, il est impossible de savoir ce que pouvait anciennement signifier le rite, avant que l'« imaginaire athénien » n'en fasse la réactualisation d'une action de Thésée<sup>88</sup>.

Les mythes laissent donc entendre qu'Aphrodite avait un rôle à jouer dans l'évolution des jeunes gens athéniens, mais les traces culturelles des interventions de la déesse se dissolvent et ne peuvent être qu'inférées du discours mythique<sup>89</sup>.

### 2.1.2. Sexualité et mariage

Les « charmantes œuvres du mariage » s'insèrent dans les prérogatives que Zeus attribue à Aphrodite dans l'*Iliade*, et d'autres auteurs la montrent active autour des jeunes époux. Plutarque, dans un célèbre passage, accorde la protection des noces à cinq divinités, Zeus *Téleios*, Héra *Téleia*, Artémis, Peitho et Aphrodite<sup>90</sup>. Zeus et Héra consacrent la légitimité du mariage et son caractère légal, Peitho facilite le passage de la jeune mariée de la maison de son père à celle de son époux, Aphrodite patronne l'union sexuelle harmonieuse des jeunes gens et Artémis sanctionnera, le moment venu, la naissance des enfants. Sur un plan tout aussi théorique, Diodore de Sicile a réparti les tâches parmi les enfants de Zeus qui interviennent dans la vie des humains; Aphrodite se voit ainsi confier « la jeunesse des *parthénoi* quand le moment est venu pour elles de se marier et tous les autres soins qui interviennent

<sup>87</sup> C. CALAME, *Thésée...*, op. cit. (n. 84), p. 252, 428.

<sup>88</sup> H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958, p. 153-154, déduit de l'origine prétendument crétoise du *xoanon* d'Aphrodite l'ancienneté du culte de la déesse. – Sur les innovations introduites par les Athéniens dans les traditions locales, on lira les remarques de Ph. BRUNEAU, *Deltaca VIII*, in *BCH*, 112 (1988), p. 583-591, n° 65 : « Religion et politique ». Quant aux tentatives d'explications « agraires » du rite à date ancienne, cf. les critiques du même auteur dans ses *Deltaca VII*, art. cit. (n. 86), p. 576-577.

<sup>89</sup> Il en va de même pour ce que Giulia Sissa, dans une étude récente sur la virginité en Grèce ancienne (*Le corps virginal*, Paris, 1987), appelle les « mariages cachés ». Une relation sexuelle prématrimoniale est inexistante tant qu'elle est inconnue; le secret est donc « la condition essentielle à la sexualité d'une vierge » (p. 114). C'est l'ombre (*σκότος*) qui, au dire de Sophocle dans les *Trachiniennes*, 596, permet ce genre de rapprochement. Or l'épithète *Σκοτία* était parfois attribuée à Aphrodite (HÉSYCHIOS, s.v. *Σκοτία* [Schmidt, IV, p. 50], qui attribue à la déesse portant cette épithète un sanctuaire en Égypte; *Etym. Magnum*, s.v. *Κυθήρεια* (Gaisdorf, 543, 30) : Aphrodite est *Σκοτία* à Phaistos). Cf. aussi les amours clandestines des héros de MUSÉE, *Héro et Léandre*, 289-290 et de NONNOS, *Dionysiaques*, XXXIV, 263-268.

<sup>90</sup> PLUT., *Quest. rom.*, 2 (*Mor.*, 264b). Dans les *Conseils aux fiancés*, 138c-d, le même auteur associe les Muses et Aphrodite pour favoriser l'harmonie du mariage, et leur adjoignait Hermès car « le plaisir est indissociable de la raison », de même que Peitho et les Charites doivent permettre d'éviter les querelles. – La création de Pandore, dans *Les Travaux et les Jours* d'HÉSIODE, (59-82) sollicite différents dieux censés contribuer à la conclusion d'un premier mariage humain : Athéna, Aphrodite (à qui se substitueront les Charites et Peitho lors de la réalisation concrète) et Hermès, tous se plaçant sous l'autorité ultime de Zeus.

encore maintenant pour les noces, avec des sacrifices et des libations qu'offrent les hommes à cette déesse<sup>91</sup>». Ce dernier texte évoque des pratiques rituelles en l'honneur d'Aphrodite dans le cadre des mariages, et l'étude des divers cultes de la déesse a permis d'en retrouver les traces, plus ou moins claires selon les lieux.

À Athènes, le symbolisme de l'échelle, attribut d'Aphrodite dans l'iconographie des offrandes, a été interprété, outre ses évocations célestes, dans un cadre matrimonial qui correspond tout particulièrement à ce que l'on sait du culte d'*Ourania* sur l'agora. En effet, c'est dans le but d'avoir des enfants qu'Égée aurait élevé le sanctuaire de la déesse. Nous y reviendrons en parlant des relations d'Aphrodite avec la fécondité des femmes. Dans la cité, la Νύμφη divinisée recevait un culte en contrebas de ce qui sera l'odéon d'Hérode Atticus au flanc sud de l'Acropole<sup>92</sup>. Une fois son sanctuaire détruit au cours des guerres menées par Mithridate, il semble bien que la Jeune mariée divinisée ait pu trouver refuge dans le sanctuaire d'Aphrodite *Pandemos*, au flanc même de l'Acropole, témoignant ainsi des affinités de leurs domaines d'intervention dans un cadre matrimonial<sup>93</sup>.

Trézène et Hermione, cités voisines, possèdent toutes deux un sanctuaire d'Aphrodite en relation avec les mariages. Pausanias attribue à l'Aphrodite de Trézène l'épiclèse *Nymphia* et rapporte que Thésée, qui avait pris Héléne pour épouse, serait à l'origine de la fondation<sup>94</sup>. L'épiclèse et la légende étymologique sont seules à fournir des indications sur la nature du culte. Νυμφία qualifie la déesse comme protectrice de la νύμφη, ce qui laisse entendre que les fidèles du culte s'inscrivent très précisément dans la tranche d'âge que définit Diodore de Sicile pour cerner les prérogatives d'Aphrodite. Νύμφη désigne la jeune fille au moment de son passage du statut d'adolescente à celui de femme mariée, signifiant tantôt la *parthénos* apte au mariage, tantôt la jeune mariée<sup>95</sup>. Dans le cas qui nous occupe, c'est vraisemblablement la seconde possibilité qui entre en ligne de compte puisque la légende fait du mariage de Thésée avec Héléne l'*aition* du culte. Il est dès lors possible de comprendre la répartition des honneurs dans le cadre des cultes trézéniens qui concernent la fin de l'adolescence des filles. En effet, Hippolyte y recevait une boucle de cheveux des *parthénoi* sur le point de se marier<sup>96</sup>, de même que

<sup>91</sup> DIOD. SIC., V, 73, 2 : παραδοθῆναι δὲ τῇ μὲν Ἀφροδίτῃ τὴν τε τῶν παρθένων ἡλικίαν, ἐν οἷς χρόνοις δεῖ γαμεῖν αὐτάς, καὶ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν τὴν ἔτι καὶ νῦν ἐν τοῖς γάμοις γινομένην μετὰ θυσιαῶν καὶ σπονδῶν, ἃς ποιοῦσιν ἄνθρωποι τῇ θεῷ ταύτῃ.

<sup>92</sup> Cf. *supra*, p. 55, fig. 4.

<sup>93</sup> Cf. *supra*, p. 23-24.

<sup>94</sup> Cf. *supra*, p. 183-184.

<sup>95</sup> C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 63; Maria DARAKI, *Dionysos*, Paris, 1985, p. 97-98; C. CALAME, *op. cit.* (n. 16), p. 96-99.

<sup>96</sup> EUR., *Hipp.*, 1423-1429; PAUS., II, 32, 1.

« leur tribut de regrets et de larmes »<sup>97</sup>; Athéna *Apatouria* se voyait quant à elle offrir la ceinture des jeunes filles avant leur mariage<sup>98</sup>. Le temps des honneurs à ces deux divinités, qui sanctionnent respectivement la fin du règne « sauvage » d'Artémis et le changement de statut social des jeunes filles<sup>99</sup>, se situe manifestement en-deçà de l'intervention d'Aphrodite. La *νύμφη* dont il est ici question est la jeune mariée devenue femme ou sur le point de le devenir. Chaque divinité trézénienne concernée par le mariage des filles assume donc un rôle précis dans la transition que constitue la fin de leur adolescence, en divers lieux qui se situent tous en dehors de la cité<sup>100</sup>.

À Hermione aussi, Aphrodite avait un rapport aux mariages<sup>101</sup>, mais rien de l'éventualité d'une épiclèse particulière, ni d'un quelconque mythe fondateur n'est connu. Pausanias précise simplement que chaque femme sur le point de s'unir à un homme, qu'elle soit *parthénos* ou veuve, doit offrir un sacrifice à la déesse. Le contexte est matrimonial puisque le visiteur précise que cette action pieuse intervient *πρὸ γάμου*, mais l'aspect sexuel est clairement mis en évidence : c'est l'union avec un homme, que ce soit ou non la première fois, qui nécessite la bienveillance divine. Ce patronage divin était également sollicité à Naupacte où Pausanias associe à une grotte un culte d'Aphrodite particulièrement concerné par la sexualité des veuves. Une fois encore, ce sanctuaire se trouvait aux marges de la communauté, et le cadre rupestre qu'évoque Pausanias accentue encore l'impression de marginalité qu'induisait la localisation hors de la ville<sup>102</sup>.

Un constat analogue peut être fait à propos des cultes de la déesse à Sparte. En effet, Aphrodite *Morpho*, dont on a montré quels rapports elle entretenait avec le mariage des jeunes Spartiates<sup>103</sup>, représente, au cœur de la cité, une sexualité entravée et la surveillance que la cité exerce à l'égard de la sexualité des futures mères de ses citoyens. Quand il s'agit d'invoquer la déesse pour le mariage des filles, ce sont les mères qui se chargent du sacrifice, en invoquant Aphrodite Héra. Et il faut attendre les marges de la cité,

<sup>97</sup> Trad. d'Euripide par Marie Delcourt. – Sur le mariage comme enlèvement et mort, cf. I. JENKINS, *Is there Life after Marriage? A Study of the Abduction Motif in the Athenian Vase-Paintings of the Wedding Ceremony*, in *BICS*, 30 (1983), p. 137-145; R. SEAFORD, *The Tragic Wedding*, in *JHS*, 107 (1987), p. 106-130; K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, London, 1989.

<sup>98</sup> PAUS., II, 33, 2.

<sup>99</sup> Cf. Pauline SCHMITT, *Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes*, in *Annales(ESC)*, 32 (1977), p. 1059-1073.

<sup>100</sup> On a constaté précédemment la situation extra-urbaine du témenos d'Hippolyte, le sanctuaire d'Athéna *Apatouria* s'élevait dans la petite île de Sphaerie le long de la côte de l'Argolide, et celui d'Aphrodite *Nymphia* près de la frontière avec l'Hermionie.

<sup>101</sup> Cf. *supra*, p. 187-188.

<sup>102</sup> Cf. *supra*, p. 188. – Il convient de rappeler ici l'interprétation que l'on a donnée des relations entre la déesse et la chèvre dont on a souligné le caractère marginal et « ex-centrique ». La localisation de certains cultes de la déesse cautionne, semble-t-il, cette tentative d'explication.

<sup>103</sup> Cf. *supra*, p. 201-204.



et plus précisément le bord de la mer, pour trouver une référence claire à la sexualité féminine dans la personne divine d'une Aphrodite *Migônitis* dont la marginalité est bien mise en évidence dans le mythe de sa fondation : l'adultère d'Hélène et de Pâris sert de fondement au culte. Il n'en reste pas moins que cette sexualité « ex-centrique » est placée sous la surveillance de Praxidika, une déesse redoutable qui garde les serments, et de Thémis, déesse de la justice, de la loi, de la norme. Ménélas, revenu de Troie, aurait adjoint ces déesses au « mémorial » de l'infidélité de son épouse<sup>104</sup>, récupérant ainsi, en quelque sorte, Aphrodite au profit de son propre couple, ce qui autorise à intégrer ce culte de Gythion dans un cadre matrimonial.

À Sicyone, la difficulté de localiser le culte d'Aphrodite rend impossible l'analyse de la place relative, géographiquement parlant, de la déesse qui semble bien avoir patronné le mariage dans la cité du tyran Clithène<sup>105</sup>. Le rapport de ce culte à la sexualité peut paraître paradoxal au vu des prescriptions sacerdotales qui frappent les desservantes d'une chasteté obligatoire. Il ne suffit pas, pourtant, d'invoquer les impératifs de pureté rituelle, particulièrement affirmés dans le culte, pour rendre compte de cette exigence. On peut en effet y voir également une illustration de la place assignée à la sexualité dans le mariage : importante, puisque Aphrodite est intégrée dans la cérémonie, elle doit toutefois être réglementée dans un esprit de chasteté que concrétise l'attitude de la loutrophore et de la néocore<sup>106</sup>.

Outre Trézène et Hermione, l'Argolide connaissait des cultes d'Aphrodite dont le rapport étymologique aux Danaïdes évoque un contexte matrimonial. Il est évident que la déesse Héra occupait dans la région une place prépondérante, et que les noces y étaient son apanage<sup>107</sup>. Cet apanage n'était pourtant pas exclusif, comme le laisse entendre la consécration de deux statues d'Aphrodite, l'une par la Danaïde Hypermnestre à Argos même<sup>108</sup>, l'autre par l'ensemble des filles de Danaos à Lerne<sup>109</sup>. Les informations que fournissent ces mythes de fondation sont d'un maniement délicat dans l'appréhension des données du culte, ou tout au moins de leur signification. Néanmoins, ces femmes rebelles au mariage qui finissent, à l'exception d'une seule, par assassiner leur mari à peine épousé, traduisent dans le langage du mythe une peur récurrente de la société grecque : la rébellion féminine face à la sexualité

<sup>104</sup> Cf. *supra*, p. 212-213.

<sup>105</sup> Cf. *supra*, p. 133-134, 144.

<sup>106</sup> Dans le même esprit de chasteté, les femmes engagées dans la célébration des Thesmo-phories devaient s'abstenir de toute relation sexuelle, mais, là aussi, chasteté et fertilité se renforcent. « Les beaux enfants demandés à la déesse Calligeneia le troisième jour de la fête sont réservés aux épouses chastes ». Cf. Louise BRUIT-ZAIDMAN, *Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités*, in *Histoire des femmes*. 1. *Antiquité*, Paris, 1990, p. 378.

<sup>107</sup> C. CALAME, *Chœurs... I*, *op. cit.* (n. 66), p. 214-223.

<sup>108</sup> Cf. *supra*, p. 153-154.

<sup>109</sup> Cf. *supra*, p. 188-190.

adulte qui, dans le cadre du mariage, assure le fondement et la continuité de la communauté<sup>110</sup>. L'histoire des Danaïdes atteint sur ce plan un paroxysme puisque l'acceptation apparente de l'union débouche sur la mort des hommes<sup>111</sup>. Dans la trilogie d'Eschyle où s'inscrivent leurs malheurs, les *Suppliantes* rejettent les pouvoirs d'Aphrodite et de son cortège, le désir et la persuasion<sup>112</sup>. Mais la déesse semble avoir eu le dernier mot, dans un fragment que l'on peut attribuer avec certitude à la trilogie et qui associe l'hiérogamie du ciel et de la terre à la croissance des plantes et à la reproduction des troupeaux<sup>113</sup>. Que la déesse accorde ainsi son approbation à Hypermnestre qui a accepté l'union ou qu'elle patronne le remariage des Danaïdes<sup>114</sup>, le rôle qu'elle assume sur la scène tragique était celui qu'on requérait de sa part dans les mariages humains. Il est dès lors tentant de projeter sur des données culturelles argiennes, où apparaissent les célèbres héroïnes, les modalités d'intervention d'Aphrodite dans un cadre nuptial. Si Aphrodite *Niképhoros* est censée avoir favorisé la victoire juridique d'Hypermnestre qui avait désobéi à l'ordre paternel d'assassiner son époux, n'est-ce pas parce que la déesse favorisait l'introduction harmonieuse des jeunes mariées de l'histoire dans la maison de leur époux ? La dédicace, à Argos, d'une statue d'Artémis *Peitho* par la même Hypermnestre, pour les mêmes raisons, laisse penser qu'Aphrodite *Niképhoros* n'a rien à voir avec la guerre<sup>115</sup>, mais bien avec les mariages au seuil desquels Artémis abandonne les adolescentes. À Lerne, l'ensemble des Danaïdes avaient jadis honoré Aphrodite, dont la statue se voyait en bord de mer. Sans doute la version du remariage des filles rebelles prévalait-elle en ce lieu, dont le paysage de lacs et de sources n'est pas sans évoquer la fertilité du

<sup>110</sup> Cf. J.-P. VERNANT, « La guerre des cités », in *Mythe et société dans la Grèce antique*, Paris, 1974, p. 37-38; M. DETIENNE, *Dionysos...*, *op. cit.* (n. 10), p. 84-87.

<sup>111</sup> Le mythe des Proétides, coupables de s'être moquées du sanctuaire d'Héra, c'est-à-dire en clair d'avoir refusé le mariage, s'inscrit dans un discours semblable où ce refus débouche sur la folie. Cf. C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 214-218; R. SEAFORD, *The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the Absence of Dionysos*, in *JHS*, 108 (1988), p. 118-136. Ce sont des considérations d'ordre tant psychologique que social qui permettent d'expliquer la teneur de ces mythes : la peur de la sexualité et le déracinement du côté de la jeune épousée, le maintien de la fille épicière dans un même *oikos* et la perpétuation des foyers domestiques du côté des préoccupations masculines. Cf. J.-P. VERNANT, « Le mariage », in *Mythe et société...*, *op. cit.* (n. 110), p. 62-63; Cheryl A. COX, *Sisters, Daughters and the Deme of Marriage: A Note*, in *JHS*, 107 (1987), p. 185-188.

<sup>112</sup> R. SEAFORD, *The Tragic Wedding*, *art. cit.* (n. 97); Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne*, in *RHR*, 208 (1991), p. 395-413.

<sup>113</sup> ESCH., fr. 44 Nauck<sup>2</sup> (p. 16).

<sup>114</sup> R. SEAFORD, *The Tragic Wedding*, *art. cit.* (n. 97), p. 114-117. – C'est la première interprétation que retient W. RÖSLER, *Der Schluß der Hiketiden und die Danaïden-Trilogie*, in *RbM*, 136 (1993), p. 1-22, surtout p. 15-19.

<sup>115</sup> Cf. *infra*, p. 452-453.

sol que certaines versions du mythe rendaient solidaire de la soumission d'Amymone, une autre Danaïde, à l'amour de Poséidon<sup>116</sup>.

Le fragment des Danaïdes d'Eschyle qui exalte les pouvoirs d'Aphrodite associe son action sur les humains au patronage d'une hiérogamie cosmique qui favorise la fertilité et la fécondité en général. Cette composante du mariage humain, qui se concrétise dans les enfants, est dépendante de l'action d'Aphrodite, même si elle n'en constitue pas toujours la conséquence indispensable. Sur le plan du culte, la dédicace que Praxo de Delphes adresse à Aphrodite *Épiteleia* consacre la déesse comme patronne de l'épanouissement conjugal d'une femme dont on sait par ailleurs qu'elle avait des enfants<sup>117</sup>. Les modalités de ce rapport d'Aphrodite à la fécondité méritent d'être analysées attentivement.

### 2.1.3. Avoir des enfants

Si la consécration du sanctuaire d'Aphrodite *Ourania* à Athènes par Égée était motivée par son désir d'avoir des enfants, c'est que la déesse était comptée au nombre des intervenants divins susceptibles d'influencer favorablement la fécondité des femmes<sup>118</sup>. D'autres lieux de culte mettaient tout particulièrement l'accent sur cette composante de l'action d'Aphrodite. En son petit sanctuaire de l'Hymette, qu'Aristophane qualifiera de « bordel », la déesse était sollicitée par des femmes frappées de stérilité qui tentaient de trouver dans une source aux vertus fécondantes l'aboutissement de leur sexualité<sup>119</sup>. La mauvaise réputation du lieu laisse entendre que certaines pratiques « de bonnes femmes » étaient appelées à la rescousse pour contribuer au succès de la démarche pieuse<sup>120</sup>. Au cap Colias, de semblables préoccupations devaient amener les femmes à solliciter la bienveillance d'Aphrodite accompagnée de déesses Génétyllides, dont le nom constitue déjà un indice de leur intervention dans le domaine de la génération. De surcroît, un sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* s'élevait dans le voisinage; or les Thesmophories, dont la troisième journée portait le nom de *Kalligéneia*, intégraient divers rites censés promouvoir la fertilité de la terre d'Attique, mais aussi permettre à ses citoyens de mettre au monde une progéniture parfaite<sup>121</sup>. Les fêtes en l'honneur d'Aphrodite *Kolias* et des Génétyllides devaient avoir un caractère féminin

<sup>116</sup> Cf. M. DETIENNE, J.-P. DARMON, art. *Mariage (Puissances du)*, in Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, 1981, p. 69-71; M. DETIENNE, *Dionysos...*, op. cit. (n. 10), p. 38; *ID.*, *Les Danaïdes entre elles. Une violence fondatrice de mariage*, in *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, p. 51-54.

<sup>117</sup> Cf. *supra*, p. 303-304.

<sup>118</sup> Cf. *supra*, p. 190-191.

<sup>119</sup> Cf. *supra*, p. 74-75.

<sup>120</sup> Cf. *supra*, p. 75.

<sup>121</sup> Cf. *supra*, p. 76-78.

accusé, et encourir la désapprobation masculine, sous-entendue dans certaines allusions des comédies d'Aristophane<sup>122</sup>, mais rien de précis n'a été conservé sur la teneur des cérémonies.

À Sparte, la procréation d'enfants robustes était une préoccupation essentielle, si l'on en croit Xénophon et Plutarque. Outre la protection d'Aphrodite Héra sur la première union sexuelle de leur fille, sans doute les mères qui la priaient joignaient-elles cette demande à leur sacrifice<sup>123</sup>. Ces mères s'éri-geaient peut-être en exemple achevé de la protection de la déesse qu'elles sollicitaient pour leur fille.

Se pourrait-il qu'une proximité géographique fasse pareillement surgir le sens d'un culte dont quelques bribes d'information ne permettent plus d'appréhender la finalité ? C'est le pari que l'on peut tenter pour voir dans l'Aphrodite *Ourania* de l'Altis d'Olympie autre chose qu'un sanctuaire ruiné<sup>124</sup> : une déesse dont les affinités avec Ilithye sa voisine, protectrice de l'enfant sauveur Sosipolis, mettent sur la voie des prérogatives liées à la procréation. L'*Ourania* d'Olympie, comme l'*Ourania* de l'agora d'Athènes, étaient concernées par le désir d'enfants.

Dans les considérations théoriques d'auteurs tardifs, comme Diodore et Plutarque, qui tentent de répartir les attributions divines au cœur du mariage, Ilithye préside à la délivrance des parturientes et Artémis intervient pour prendre en charge l'enfance des nouveau-nés. Mais le domaine de la procréation proprement dite voit intervenir Aphrodite puisqu'il relève entièrement de la sexualité dont elle est la maîtresse incontestée. Néanmoins, un tel tableau pêche par simplification ; deux autres grandes déesses du panthéon, Héra et Déméter, étaient largement concernées, elles aussi, par la procréation de beaux enfants, la première en tant que garante d'un mariage légal dont la génération est un corrélat civique fondamental, la seconde comme « garante de la fécondité de la femme dont la sexualité obéit aux normes civiques du statut d'épouse »<sup>125</sup>.

La sexualité, patronnée par Aphrodite, recevait donc, sous l'impulsion d'Héra et de Déméter, un cadre « légal » qui permettait d'intégrer dans leur sphère divine les fruits d'une union dont les composantes physiologiques ressortissaient au domaine d'Aphrodite. Il semble en effet que les interventions d'Aphrodite concernent avant tout le corps et ses développements. Mais si les éphèbes semblent avoir pu trouver en elle une déesse attentive à leurs transformations physiologiques et à leur accès à une sexualité adulte, ce sont prin-

<sup>122</sup> ARISTOPH., *Lys.*, 1-3; *Thesm.*, 130.

<sup>123</sup> Cf. *supra*, p. 197-198. Sur les relations entre Aphrodite et Héra en Grande-Grèce et en Sicile, cf. Hermine SPEIER, *Fragment eines Tarentinischen Tonreliefs in Römischen Privatbesitz*, in *MDAI(R)*, 62 (1955), p. 132-138.

<sup>124</sup> Cf. *supra*, p. 230-231.

<sup>125</sup> C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 246.

principalement les femmes qui vivaient dans leur chair les pouvoirs de la déesse<sup>126</sup>. L'enfantement ne reçoit la protection de la déesse que dans la mesure où la conception est le signe le plus manifeste de l'accès de la femme à une sexualité pleinement assumée.

#### 2.1.4. La sexualité hors mariage

Si la procréation est intimement liée à l'institution matrimoniale en Grèce, procréation et sexualité ne sont pas nécessairement associées dans le champ d'action d'Aphrodite. Le patronage que la déesse accorde à d'autres formes d'union, qu'elle soit hétéro- ou homosexuelle, en est l'indice le plus clair.

##### 2.1.4.1. Prostituées et courtisanes

La sexualité vénale existait largement en Grèce, et l'on a déjà abordé, à propos de Corinthe, les différents types de réalités sociales qui la caractérisaient. La prostitution sacrée n'a pas existé en Grèce sous une forme institutionnalisée; le cas de Corinthe a longuement été discuté plus haut et l'on n'y reviendra pas ici<sup>127</sup>. Néanmoins, le patronage qu'Aphrodite accordait à la sexualité concourait à placer l'activité des filles publiques sous sa protection, l'érigeant en véritable référence divine de la « corporation ». Certaines épithètes qui lui étaient accordées, mais dont il est difficile d'appréhender la consistance culturelle, signifient tout particulièrement la dévotion des prostituées et des courtisanes : 'Εταίρα à Athènes<sup>128</sup> et à Éphèse<sup>129</sup>, Πορνή à Abydos sur l'Hellespont<sup>130</sup>. L'*Anthologie grecque* est pleine de ces femmes qui dédient partiellement le produit de leur activité à la déesse censée avoir favorisé leur bonne fortune « professionnelle ». Telle cette hétaïre qui offrit à Aphrodite *Ourania* « la dîme des gains de son lit »<sup>131</sup>. Dans la même veine se situe la fondation du sanctuaire athénien d'Aphrodite *Pandēmos* par Solon grâce aux revenus des maisons closes qu'il aurait instituées<sup>132</sup>.

L'information qui répercute une telle dévotion, parfois bien tapageuse<sup>133</sup>, se concentre principalement dans la littérature comique, car, sur le plan des

<sup>126</sup> Cf. *infra*, *passim*.

<sup>127</sup> Cf. *supra*, p. 104-125.

<sup>128</sup> APOLLODORE, 244 F 112 Jacoby (*FGrH*, II B, p. 1075), cité par ATHÉNÉE, XIII, 571c; HÉSYCHIOS, s.v. 'Εταίρας ιερόν (*Latte*, II, p. 213); PHOTIOS, s.v. 'Εταίρας (*Naber*, I, p. 219); CLÉM. ALEX., *Protr.*, II, 39, 2. Cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Épithètes culturelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandēmos à Athènes*, in *AC*, 57 (1988), p. 142-157.

<sup>129</sup> ATHÉNÉE, XIII, 573a.

<sup>130</sup> ATHÉNÉE, XIII, 572e-f.

<sup>131</sup> *Ant. Pal.*, VI, 290.

<sup>132</sup> Cf. *supra*, p. 28.

<sup>133</sup> N'en prenons pour exemple que la divinisation, sous le nom d'Aphrodite, des courtisanes qui partageaient la couche de certains souverains hellénistiques : cf. ATHÉNÉE, VI, 253a-b.

cultes proprement dits, on n'a pu qu'en inférer l'existence. En effet, un témoin comme Pausanias, essentiel pour étudier les cultes, n'en évoque guère dont les prostituées et les courtisanes auraient été les dévotes privilégiées. Seuls des fragments d'auteurs comiques, principalement conservés dans le *Banquet des Sophistes* d'Athénée de Naucratis, donnent une idée de cette « religion », avec tous les dangers de schématisation et d'exagération que présente l'exploitation de ce type de source d'information. Il est en effet délicat de déduire d'une figure de style faisant du nom de Cypris une référence allusive au métier des prostituées une image du culte que ces femmes rendaient à la déesse. De la même manière, la mention d'Aphrodisies chez les comiques ne signifie pas nécessairement la tenue d'une fête institutionnalisée en l'honneur de la déesse<sup>134</sup>.

Néanmoins, le métier est ancien, et ses impératifs sont quasi universels. La protection que requéraient ces femmes devait principalement concerner leur aptitude à susciter le désir et à donner du plaisir, ce qui pouvait également, pour les plus recherchées des hétaires, intégrer les finesses de l'esprit<sup>135</sup>. Si la « beauté » des futures femmes de citoyens signifiait qu'elles étaient mûres désormais pour le mariage et la maternité<sup>136</sup>, la beauté des courtisanes était une fin en soi, la condition première de l'exercice de la séduction. Si les aspects physiologiques du patronage d'Aphrodite sur le mariage avaient paru essentiels pour comprendre son domaine spécifique d'intervention dans la vie des épouses et des mères, l'exemple de l'amour vénal éclaire d'une lumière distincte, mais convergente, les prérogatives de la déesse. En effet, le corps est au centre de la représentation de la courtisane et il constitue pour elle la préoccupation essentielle; certaines épigrammes le disent sur un mode allusif quand des courtisanes vieillissantes dédient un miroir dont le reflet leur est devenu insupportable<sup>137</sup>. De même, le lien récurrent entre les dieux et la jeunesse, qu'on retrouve fréquemment dans la description d'un monde divin qui ne connaît ni vieillesse, ni mort, est d'autant plus constitutif de la personnalité d'Aphrodite, concernée par la beauté, le désir, la sexualité et la reproduction<sup>138</sup>. C'est là sans doute l'explication de la présence, sur l'acropole de Sparte, d'une statue d'Aphrodite « Qui écarte la vieillesse »<sup>139</sup>.

Le *scolion* de Pindare, chanté à l'occasion de la victoire à Olympie de Xénophon de Corinthe, fut particulièrement sollicité dans le cadre de la problématique de la prostitution sacrée à Corinthe. Il demande à être rappelé ici pour confirmer le type de relation ayant existé entre Aphrodite et les

<sup>134</sup> Cf. *supra*, p. 393.

<sup>135</sup> Claude MOSSÉ, *La femme dans la Grèce antique*, Bruxelles, 1991 [1983], p. 56-57, 62-65.

<sup>136</sup> Cf. *supra*, p. 200-201.

<sup>137</sup> *Anth. Pal.*, VI, 1, 18-20, 210.

<sup>138</sup> Cf. mon analyse du grand hymne ps.-homérique en l'honneur de la déesse : *Conception et manifestations du sacré dans l'Hymne homérique à Aphrodite*, in *Kernos*, 2 (1989), p. 187-197.

<sup>139</sup> Cf. *supra*, p. 210, n. 89.

courtisanes<sup>140</sup>. Ces «servantes de Peitho», qui offrent des sacrifices d'encens à l'Aphrodite mère des amours, reçoivent de la déesse le droit «de cueillir le fruit de la douce jeunesse dans d'agréables couches»<sup>141</sup>. Les prérogatives d'Aphrodite sont donc pensées comme le cœur même d'une jeunesse qui s'offre dans le cadre d'une relation où s'inscrivent à la fois la «persuasion» et l'«hospitalité».

#### 2.1.4.2. L'homosexualité

Le caractère propédeutique et provisoire des relations de nature homosexuelle en Grèce est reconnu depuis longtemps et les analyses qui leur ont été réservées sont nombreuses<sup>142</sup>. Cette pédagogie particulière est avant tout connue dans ses implications masculines, même si l'exemple célèbre du thiase saphique et quelques allusions à des pratiques lacédémoniennes invitent à postuler l'existence de relations homo-érotiques pour les filles également<sup>143</sup>.

L'inscription de ce type de relations dans un contexte religieux est peu douteuse, et l'échange de serments entre éraustes et éromènes thébains sur le tombeau d'Ioalos n'en est qu'un exemple parmi d'autres<sup>144</sup>. Néanmoins, le patronage divin de cette homosexualité n'est guère aisé à saisir dans un cadre culturel précis.

Un cas manifeste de l'insertion d'une pédagogie amoureuse dans des pratiques culturelles est celui du groupement féminin que la poétesse Sappho constituait à Lesbos avec ses jeunes élèves et dont le rôle d'initiation prépara-

<sup>140</sup> Pour le texte grec et la traduction, cf. *supra*, p. 110-111.

<sup>141</sup> C. CALAME, *Entre rapports de parentés et relations civiques : Aphrodite l'Hétaïre au banquet politique des hetaïroi*, in *Aux sources de la puissance. Sociabilité et parenté*, Rouen, 1989, p. 104-105, a retrouvé, dans ce poème, le vocabulaire de l'initiation féminine dont les diverses composantes étaient apparues dans son ouvrage sur *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, *op. cit.* (n. 66). Il écrit en conséquence : « Sans doute, en l'absence de toute relation pédagogique avec une personne plus âgée, les courtisanes ne peuvent être assimilées à des initiées. Néanmoins leur dénomination et leur dévotion à Aphrodite ne sont pas sans rappeler le statut, éphémère, des jeunes aristocrates se consacrant cent cinquante ans plus tôt au service d'Aphrodite dans le cadre du cercle de Sappho. On assiste, avec la mutation des conditions sociales et familiales mentionnées, à une sorte de réinstitutionnalisation du statut de la *hetaïra*, non plus soustraite à son *génos* pour y être d'autant mieux intégrée par les épousailles, mais vivant en marge du mariage pour assister aux banquets et aux beuveries des nouveaux citoyens » (p. 105).

<sup>142</sup> Entre autres : H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 55-67; K.J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Harvard, 1978; F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980. – Dans un cadre spécifiquement initiatique, cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1938; C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 421-436; B. SERGENT, *op. cit.* (n. 29).

<sup>143</sup> Sur l'existence d'une homosexualité féminine spartiate à vocation pédagogique et initiatique, cf. C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 433-436, et plus largement, *ID.*, *op. cit.* (n. 16), p. 72-74. – Eva CANTARELLA, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, Paris, 1991 [or. ital. 1988], p. 126-132, nie la vocation pédagogique de cette « initiation » féminine puisque, d'après elle, les amantes auraient le même âge.

<sup>144</sup> PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 17 (*Mor.*, 761d). Cf. B. SERGENT, *op. cit.* (n. 29), p. 199-212.

toire au mariage pour des adolescentes a été reconnu<sup>145</sup>. Aphrodite est au centre des préoccupations que la poésie de Sappho a transmises et, même si l'attachement de l'aînée à certaines adolescentes semble dépasser le cadre institutionnel strict de la pédagogie fondée sur une relation homo-érotique, on ne peut nier la fonction sociale de ces pratiques, en-deçà d'une expression poétique superlative. La référence à la déesse, largement présente dans ce discours<sup>146</sup>, se comprend par le patronage qu'elle accordait à l'éducation amoureuse des jeunes filles, dont le but ultime était le mariage.

En Béotie, nous avons vu qu'en un endroit nommé Argyneion s'élevait un sanctuaire d'Aphrodite commémorant l'amour porté par Agamemnon à un jeune homme du nom d'Argynnos<sup>147</sup>. On a supposé que ce mythe de fondation permettait peut-être d'attribuer un rôle à la déesse dans le cadre de l'« homophilie » à vocation initiatique. Cette pratique semble avoir été en vigueur à Thèbes où le « bataillon sacré » aurait dû ses succès militaires aux relations amoureuses qu'entretenaient des couples de soldats<sup>148</sup>. Dans un tel contexte, l'aspect courotrophe d'Aphrodite prendrait un sens inusité ailleurs. Néanmoins, en l'absence de toute assise culturelle un tant soit peu solide, il convient de souligner le caractère peu fréquent de l'intervention d'Aphrodite dans un tel contexte. Éros semble avoir été bien plus concerné par les activités masculines de ce type; dieu des gymnases aux côtés d'Héraclès, son inconsistance culturelle décourage cependant d'intégrer les statues du dieu autour des palestres dans un cadre rituel précis<sup>149</sup>.

C'est au cœur d'un discours philosophique qu'apparaît le plus clairement l'intervention d'Aphrodite dans l'exercice de la pédérastie. C'est en effet dans le cadre d'une construction intellectuelle articulée autour de la déesse qu'un des convives du *Banquet* de Platon tentera de justifier l'amour des garçons. Éros est indissociable de sa mère Aphrodite. Or il existe deux Aphrodites, l'une plus âgée née du seul Ouranos, et l'autre plus jeune, fille de Zeus et de Dioné. C'est donc en fonction d'une dualité *Ourania-Pandēmos*, déesse « céleste » – déesse « vulgaire », qu'est pensée la relation amoureuse entre les humains. L'*Ourania* préside aux vertus d'une union dégagée des attraits physiques : elle concerne donc l'amour des jeunes gens dans une perspective

<sup>145</sup> C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 427-432.

<sup>146</sup> Cf. É. BARILIER, *La figure d'Aphrodite dans quelques fragments de Sappho*, in *EL*, 5 (1972), p. 20-61. – Bien des poèmes semblent s'inscrire dans un cadre rituel, mais les composantes matérielles de ces célébrations nous sont inconnues. Il est très périlleux de reconstituer un cadre culturel précis à partir des informations que donnent les poèmes.

<sup>147</sup> Cf. *supra*, p. 293-296.

<sup>148</sup> Sur cette question, cf. B. SERGENT, *op. cit.* (n. 29).

<sup>149</sup> Cf. *infra*, p. 457-458, pour l'association d'Hermès et d'Aphrodite dans la protection de pratiques initiatiques crétoises. – Aphrodite et Éros se retrouvent tous deux dans l'évocation passionnée des amants de Théognis (cf. E. CANTARELLA, *op. cit.* [n. 143], p. 31-34).



désintéressée; la *Pandēmos* patronne les amours vulgaires fondées sur l'attrait pour les femmes et les tout jeunes garçons<sup>150</sup>.

Un tel discours, on l'a montré ailleurs<sup>151</sup>, tente de fonder sur deux épiclèses bien connues une distinction moralisante que rien ne justifie dans le cadre des cultes. Il enseigne cependant qu'Aphrodite pouvait servir de référence divine à des relations homosexuelles.

### 2.1.5. Les *aphrodisia*

Seule parmi les divinités de l'Olympe, Aphrodite voit son nom propre devenir commun pour désigner sa sphère d'intervention. Les lexicographes l'écriront sur le mode allusif qui caractérise leurs définitions : les ἀφροδισία sont les ἐργὰ Ἀφροδίτης, les «œuvres d'Aphrodite»<sup>152</sup>. S'il n'existe guère, en Grèce ancienne, de conceptualisation rigoureuse des réalités que recouvre le terme d'*aphrodisia*, on peut affirmer, sur un plan général, que son emploi se réfère à «des actes, des gestes, des contacts qui procurent une certaine forme de plaisir»<sup>153</sup>. Dans la définition approximative que l'on peut donner des *aphrodisia*, désir, acte et plaisir sont à ce point liés que c'est la dynamique de leur mise en relation qui sous-tend le discours théorique des Anciens dans ce domaine<sup>154</sup>. Quel que soit l'intérêt d'un approfondissement de l'étude de ce discours, ce n'est pas l'objet de notre attention présente; constatons simplement que l'usage d'un certain vocabulaire, tiré du nom de la déesse, dessine son champ d'action. En retour, l'expérience érotique est liée, par sa désignation même, à l'intervention de la déesse dans le monde<sup>155</sup>.

Il est dès lors difficile de cerner toutes les manifestations de la dévotion que les Grecs réservaient à leur déesse, dans la mesure où, pour le dire brièvement, ce n'est ni dans de grands sanctuaires, ni lors de fêtes somptueuses que les Anciens la célébraient, mais au cœur même de leur vie. Hésychios

<sup>150</sup> PLATON, *Banquet*, 180d-e.

<sup>151</sup> Cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Épithètes cultuelles...*, art. cit. (n. 128).

<sup>152</sup> HÉSYCHIOS et la *Souda*, s.v. ἀφροδισία. – Les *Hermaia* et les *Paneia* ne désignent pas de pareille manière les prérogatives d'Hermès et de Pan.

<sup>153</sup> J'emprunte cette définition à M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, 2. *L'usage des plâtres*, Paris, 1984, p. 49. Pour une critique pertinente de ce travail par un historien de l'antiquité, on lira M. PIÉRART, *Michel Foucault et la morale sexuelle des Anciens*, in *FZPhTh*, 33 (1986), p. 23-43.

<sup>154</sup> M. FOUCAULT, *op. cit.* (n. 153), p. 52-53.

<sup>155</sup> D'après P. CHANTRAINE, *Dict. étym. de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 147-148, s.v. Ἀφροδίτη, le nom commun dérive du nom de la déesse dont l'étymologie reste inconnue, malgré les tentatives nombreuses et méritoires pour l'éclairer. Il existe un vocabulaire, que l'on pourrait presque qualifier de « technique », qui permet de désigner les rapports sexuels sans référence à la déesse (φοιτάω, μίγνυμι, μίξις, συνουσία, ὁμιλία, πλησιασμός), mais τὰ ἀφροδισία intègre des notions de séduction, de désir, qui rendent spécifique l'intervention d'Aphrodite. C'est ce qu'évoque, sur un mode mythique, l'épisode de la naissance de la déesse dans la *Théogonie* d'Hésiode. Cf. J. RUDHARDT, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986.

ne dit pas autre chose quand il fait d'Aphrodite la « souveraine des chambres nuptiales »<sup>156</sup>. La sexualité en Grèce était une affaire privée et sa mise au jour était considérée comme un signe de barbarie<sup>157</sup>. La liaison intime d'Aphrodite à la nuit en est l'illustration la plus significative. Un exemple encore. Une loi religieuse de Cyrène du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. stipule qu'« un homme qui a couché avec sa femme la nuit sacrifiera quand il voudra. S'il a couché le jour, [il ne sacrifiera] que quelque temps après s'être lavé »<sup>158</sup>.

Le lien d'Aphrodite à la sexualité est à ce point constitutif qu'on le retrouve largement présent dans les cultes. Tous les aspects de la « religion » de la déesse n'épousent pourtant pas *a priori* les contours d'une puissance entièrement orientée vers les *aphrodisia*, et il n'est pas question de vouloir réduire les prérogatives d'une divinité polymorphe à un principe unique, au nom de la mise en place d'une structure de panthéon parfaitement articulée<sup>159</sup>. Il convient cependant de ne pas se résoudre d'emblée au constat d'une diversité irréductible et à une sorte d'« atomisation » des différents secteurs de l'intervention d'une déesse dont seules les épiclèses et les caractères locaux mériteraient d'être pris en compte. Le nom propre qui désigne une divinité, on l'a déjà dit<sup>160</sup>, devait renvoyer, dans l'esprit de ses fidèles, à une réalité qui dépassait le caractère local d'un culte, même si c'était un mode particulier d'intervention qu'ils venaient solliciter.

Quittant dès lors les manifestations cultuelles précisément concernées par les *aphrodisia*, on va à présent aborder d'autres prérogatives de la déesse, tout en essayant de déterminer, *in fine*, ce que l'on pourrait appeler « le plus petit commun dénominateur » des divers cultes d'Aphrodite que l'on a étudiés, au-delà du dénominateur commun que constitue son nom.

## 2.2. La mer et le ciel

Diverses épiclèses soulignent le rapport d'Aphrodite avec l'élément marin, et nombreux sont les cultes qui lui étaient rendus dans les ports et en bord de mer. Au Pirée, elle était *Euploia* et veillait donc sur la navigation<sup>161</sup>. Le

<sup>156</sup> HÉSYCHIUS, s.v. θαλάμων ἄνασσα (Latte, II, p. 304)· Ἀφροδίτη.

<sup>157</sup> Cf. R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 74-103 : « The Works of Aphrodite ».

<sup>158</sup> SEG, IX, 72, § 3 : [Ἀπ]ὸ γυναικὸς ἀνὴρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θυσεὶ ὀ[πι] καὶ δὴληται· τὰν δὲ ἀμέραν κοιμαθὲς λωσάμεν[ος / θυσεὶ μετ' ὀλίγ]ον τι, ...

<sup>159</sup> Sur les dangers de ces généralisations, on lira les excellentes pages de Nicole LORAUX, *Qu'est-ce qu'une déesse ?*, in *Histoire des femmes*, op. cit. (n. 106), p. 37-38. – Elle dénonce très justement les simplifications opérées par P. FRIEDRICH dans son ouvrage intitulé, de façon significative, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago, 1978.

<sup>160</sup> Cf. *supra*, p. 11.

<sup>161</sup> Cf. *supra*, p. 33, n. 98. Cf. Elena MIRANDA, *Osservazioni sul culto d'Euploia*, in *MGR*, 14 (1989), p. 123-144.

culte qu'elle recevait sous la même épiclèse à Cnide était censé constituer le modèle de celui d'Athènes<sup>162</sup>. La même épiclèse qualifiait la déesse honorée à Olbia<sup>163</sup>, en Cilicie<sup>164</sup>, à Mylasa en Carie<sup>165</sup>, à Délos<sup>166</sup>. Dans le port du Léchaion à Corinthe, elle était peut-être *Épiliménia*, déesse qui veille sur les installations portuaires<sup>167</sup>, tandis que le Cenchrées, de l'autre côté de l'Isthme, accueillait vraisemblablement aussi un culte de la déesse<sup>168</sup>. À Égine, un temple s'élevait dans le port commercial et la déesse pouvait être appelée elle aussi *Épiliménia*<sup>169</sup>. À Hermione, la double qualification de *Pontia kai Liménia* faisait d'une même Aphrodite la déesse du port et de la pleine mer<sup>170</sup>, assurant ainsi aux marins sa protection du début à la fin de leurs voyages. *Pontia*, Aphrodite l'était aussi à Cyzique<sup>171</sup>, à Histria<sup>172</sup>, à Érythrées<sup>173</sup> et à Cos<sup>174</sup>. À Épidaure Limera et à Ténare en Laconie, la proximité de ses sanctuaires par rapport à la mer n'est sans doute pas fortuite<sup>175</sup>. Quant au sanctuaire de Cythère, les marins devaient y requérir la bienveillance de la déesse attentive aux vicissitudes de leurs longs déplacements, ou la remercier de sa protection pour un voyage qui touchait à sa fin<sup>176</sup>. À Patras, pas moins de quatre cultes d'Aphrodite s'alignaient en bord de mer, dans ou près d'un port qui n'avait rien à envier à ceux de Corinthe<sup>177</sup>.

Mais il ne suffit pas de constater le rapport étroit entre la mer et la déesse, notamment qualifiée dans des textes littéraires de *Thalassaïē*<sup>178</sup> et de *Galēnaiē*<sup>179</sup>; encore faut-il comprendre la raison de ce lien privilégié. Une telle

<sup>162</sup> Cf. *supra*, p. 33, n. 98.

<sup>163</sup> B. LATYSCHEV, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, I, St-Petersbourg, 1885-1901 [Olms, 1965], n° 168.

<sup>164</sup> L. ROBERT, *De Cilicie à Messine et à Plymouth. Avec deux inscriptions grecques errantes*, in *JS* (1973), p. 163 : Θεῶ Σεβαστῶ Καίσαρι καὶ / Ποσειδῶνι Ἀσφαλείῳ καὶ / Ἀφροδείτῃ Εὐπλοίῳ.

<sup>165</sup> A.M. HAUVETTE-BESNAULT, M. DUBOIS, *Antiquités de Mylasa*, in *BCH*, 5 (1881), p. 107-119, n° 11.

<sup>166</sup> *ID*, 2132 (dédicace à Isis *Sôteira* Astarté Aphrodite *Euplota*).

<sup>167</sup> Cf. *supra*, p. 96.

<sup>168</sup> Cf. *supra*, p. 94-96.

<sup>169</sup> Cf. *supra*, p. 176.

<sup>170</sup> Cf. *supra*, p. 186-187.

<sup>171</sup> F.W. HASLUCK, *Cyzicus*, Cambridge, 1910, p. 236.

<sup>172</sup> *SEG*, XXIV, 1133.

<sup>173</sup> *IK*, 2, n° 213a. Cf. F. GRAF, *Nordionische Kulte*, Rome, 1985, p. 261.

<sup>174</sup> J. & L. ROBERT, in *Bull. épigr.*, 53 (1940), p. 217, n° 89.

<sup>175</sup> Cf. *supra*, p. 215-216.

<sup>176</sup> Cf. *supra*, p. 224.

<sup>177</sup> Cf. *supra*, p. 239-242.

<sup>178</sup> MUSÉE, *Héro et Léandre*, 319-321; NONNOS, *Dionysiaques*, II, 101-103; VI, 307-309; VII, 226-232; XIII, 60-62; XXXIX, 263-266.

<sup>179</sup> *Anth. Pal.*, X, 21.

explication est d'autant plus souhaitable qu'Aphrodite n'est pas la seule divinité qu'invoquaient les marins; Poséidon, les dieux de Samothrace, les Dioscures, Dionysos et, dans une moindre mesure, Zeus, Athéna ou Asclépios pouvaient également être sollicités<sup>180</sup>.

Les qualités assumées par une divinité déterminent des modes d'intervention dans un domaine défini; c'est la raison pour laquelle des divinités différentes se partagent un même champ d'intervention où chacune entre en action selon ses propres modalités. Ce principe a trouvé une illustration convaincante dans les études conjointes de Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne sur l'intelligence rusée des Grecs, cette *mêtis* que l'on rencontre aujourd'hui dans bon nombre d'études sur le monde grec<sup>181</sup>. À propos du mariage, une telle perspective s'est déjà dégagée, permettant d'appréhender de quelle manière les grandes déesses concernées par les noces humaines leur accordaient une caution divine particulière et, au gré de l'écume des mers, les marins cherchaient tout autant à solliciter les dieux en fonction de leurs spécificités.

C'est essentiellement entre Poséidon et Aphrodite que s'inscrit l'enjeu de l'analyse présente, puisque le fondement de cette recherche est constitué par l'étude des cultes proprement dits, et que Poséidon et Aphrodite se trouvent obstinément juxtaposés dans les ports et sur les rivages face à l'océan<sup>182</sup>, même s'ils ne sont guère associés dans un culte conjoint<sup>183</sup>.

Ce que recherchent les fidèles concernés par les choses de la mer dans l'un et l'autre culte ne relève pas de la même démarche. En effet, si Poséidon a reçu comme apanage de régner sur la blanche mer<sup>184</sup>, c'est essentiellement contre la fureur des éléments, à laquelle il préside, qu'il convient de se prémunir<sup>185</sup>. Le dieu est intimement lié aux manifestations excessives, dangereuses, aux déchaînements de cette partie du monde dont il est le maître de droit. Ce caractère s'inscrit dans la continuité des interventions « continentales » du dieu qui, lorsque la mer est loin, fait trembler la terre, tant et si bien qu'Hadès en personne a peur que son royaume ne s'ouvre aux yeux

<sup>180</sup> N. SANDBERG, Εὐπλοία. *Études épigraphiques*, Göteborg, 1954 (*Acta Universitatis Gotoburgensis*, 60, 8); Julie VÉLISSAROPOULOS, *Les Nautilères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Genève-Paris, 1980, p. 86-90. – Sur les rôles respectifs d'Athéna, de Poséidon et des Dioscures dans le cadre des activités maritimes, cf. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, p. 201-215; 221-222; 235-241.

<sup>181</sup> M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *op. cit.* (n. 180).

<sup>182</sup> Au Pirée, dans les deux ports de l'Isthme de Corinthe, à Égine, à Hermione, dans la presqu'île de Calaurie, au cap Ténare en Laconie, à Patras.

<sup>183</sup> À Agai, en Cilicie, une dédicace de l'an 18 av. J.-C. associe Aphrodite *Euplota* et Poséidon *Asphaleios*. Cf. *supra*, n. 164.

<sup>184</sup> HOM., *Il.*, XIII, 355; XV, 182.

<sup>185</sup> L. SÉCHAN, P. LÉVÊQUE, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 103; W. BURKERT *op. cit.* (n. 2), p. 136-139.

des mortels<sup>186</sup>. Le marin cherchera avant tout, en priant Poséidon, à conjurer les périls de la traversée.

Quelques épisodes, même anecdotiques, où Aphrodite entre sur la scène maritime laissent entendre que son intervention est d'une autre nature. Le premier récit a déjà été évoqué à propos de la déesse chypriote. Il s'agit du sauvetage opéré par Aphrodite d'un navire naucratite menacé de sombrer dans une terrible tempête. Suppliant la déesse de les sauver en implorant une statuette achetée à Paphos, les marins virent soudain des branches de myrte pousser autour de l'idole : le parfum les soulagea du mal de mer et le soleil reparut bientôt<sup>187</sup>. Le deuxième récit est dû à la curiosité de Plutarque cherchant à expliquer l'origine d'un culte samien<sup>188</sup>. Dexicrion, un nauclère samien, s'apprêtait à faire voile vers l'île de Chypre. Avant d'embarquer, il reçut de la déesse le conseil de charger le navire avec de l'eau potable, ce qu'il fit immédiatement. Au cours de la traversée, une accalmie survint et immobilisa le bateau. La soif y devenant intolérable, Dexicrion put vendre à prix d'or toute l'eau potable qu'il avait embarquée. Le vent se remit ensuite à souffler et tout le monde arriva à bon port. Pour remercier Aphrodite de son conseil judicieux, Dexicrion lui éleva une statue dans sa patrie, où la déesse est désormais *Dexicriontos*<sup>189</sup>.

Autant l'action de Poséidon sur les flots est violente, autant l'intervention d'Aphrodite semble avoir pour but essentiel l'apaisement des éléments<sup>190</sup>. Même dans l'épisode de l'accalmie, peu favorable aux marins, c'est l'application excessive de son pouvoir apaisant qui révèle son sens des affaires... Alors que l'intervention de Poséidon dans le déchaînement de la mer semble étroitement solidaire des impulsions séismiques qu'il donne à la terre en général, l'intervention d'Aphrodite apparaît davantage comme une conséquence de sa nature céleste. En effet, la tempête peut être autant conçue comme le résultat d'une colère remontée des profondeurs que comme le produit de la colère des cieux. Le miracle dont bénéficie le marchand naucratite se concrétise par le retour du soleil, qui apaise la furie des eaux. L'évocation de l'odeur des branches de myrte n'est pas indifférente car la sensation olfactive est associée à une atmosphère qui retrouve sa sérénité<sup>191</sup>.

<sup>186</sup> HOM., *Il.*, XX, 57-65.

<sup>187</sup> Cf. *supra*, p. 341.

<sup>188</sup> PLUT., *Quest. gr.*, 54 (*Mor.*, 303c-d).

<sup>189</sup> Dans le même esprit, on lira *Anth. Pal.*, IX, 601. – À l'époque romaine, à Thessalonique, on trouve une association sous le patronage d'Aphrodite *Épiteuxidias* qui protégeait manifestement des entreprises maritimes : cf. E. VOUTIRAS, *Berufs- und Kultverein: ein δούμος in Thessalonike*, in *ZPE*, 90 (1992), p. 87-96.

<sup>190</sup> C'est le cas également pour Poséidon, mais uniquement dans la mesure où les marins le supplient d'apaiser ce qu'il a déchaîné.

<sup>191</sup> W.F. OTTO, *Les dieux de la Grèce*, Paris, 1981 [or. all. 1929], p. 114, cite très opportunément un passage de LUCRÈCE, I, 6-9 : « Toi, déesse, les vents te fuient, les nuages du ciel te fuient, quand

Pour les Anciens, les affinités d'Aphrodite avec l'élément marin puisaient bien évidemment leur source dans la naissance de la déesse telle que la raconte Hésiode : née du sexe d'Ouranos, mutilé et jeté dans la mer, Aphrodite, la déesse sortie de l'écume, possédait ainsi un lien génétique avec la mer<sup>192</sup>. Cette relation prend sa pleine mesure quand on souligne que cette émergence, hors des normes de la génération, procède de la conjonction du Ciel et de la Mer. En effet, l'écume blanche (λευκὸς ἄφρός) dans laquelle « une fille se forme » tient à la fois du sperme du dieu mutilé et de l'écume marine. C'est de cette humeur composite que surgit la déesse. Cette intimité de la puissance céleste et de l'élément marin vient renforcer l'interprétation des modes d'intervention d'Aphrodite dans les contextes où des navigateurs invoquent sa protection<sup>193</sup>.

\*

Le caractère céleste d'Aphrodite est tout particulièrement manifeste dans l'épiclèse *Ourania*. Largement répandue comme épiclese dans les cultes<sup>194</sup>, elle possède la particularité remarquable d'être majoritairement attribuée à Aphrodite<sup>195</sup>, alors que maintes déterminations cultuelles sont interchangeable entre divinités. L'origine exacte de l'épiclèse est difficile à déterminer car, si Hésiode fait d'Aphrodite la fille d'Ouranos, il ne la dit jamais *Ourania*. Les seules *Ourania* qu'il mentionne sont une Muse et une Océanide<sup>196</sup>.

La question de savoir si l'épiclèse est issue du mythe ou si ce dernier en est une tentative d'explication est largement insoluble. Simplement, pour les Grecs classiques, Aphrodite était d'abord *Ourania* parce que fille d'Ouranos. Ce n'était cependant pas la seule signification de l'épiclèse car c'est précisément en tant qu'*Ourania* qu'Aphrodite était qualifiée comme déesse venue d'ailleurs. Toutes les déesses étrangères auxquelles Hérodote s'attachera à

---

tu approches; la terre te fait un ornement des fleurs suaves qui croissent sous tes pas; le miroir de la mer te sourit, et rayonne apaisée la lumineuse étendue du ciel».

<sup>192</sup> HÉS., *Théog.*, 188-192. Cf. aussi PLUT., *Mor.*, 685e, 854c; ATHÉNÉE, VII, 282e-283a, 325a-b; MUSÉE, *Héro et Léandre*, 249-250; NONNOS, *Dion.*, I, 79-88; IV, 238-246; VII, 226-232; XL, 563-567; QUINTUS DE SMYRNE, *Posthomerica*, V, 69-71.

<sup>193</sup> L'interdiction d'avoir des relations sexuelles à bord d'un navire, telle qu'elle est soulignée dans le roman d'ACHILLE TATIUS, *Leucippe et Clitophon*, V, 16, n'est peut-être pas sans relation avec le patronage que la déesse accordait aux choses de la mer.

<sup>194</sup> À Athènes, à Athmonia en Attique, au Pirée, à Argos, à Épidaure, à Cythère, à Sparte, à Mégalopolis, à Olympie, à Élis, à Thèbes, à Aigai. Dans d'autres régions que celles que l'on a envisagées dans la première partie du travail, on trouve *Ourania* dans l'île d'Amorgos (*IG*, XII 7, 57), à Didymes (T. WIEGAND, *Didyma II : Die Inschriften von Albert REHM*, Berlin, 1958, n° 123), à Panticapée (B. LATYSHEV, *op. cit.* [n. 163], n° 19, 28), à Phanagorie (B. LATYSHEV, *op. cit.* [n. 163], n° 343, 346, 418), en Sicile (*IG*, XIV, 287).

<sup>195</sup> E. OBERHUMMER, art. *Uranta*, in *RE*, IX A 1 (1961), c. 931-942. Il mentionne une Héra *Ourantia* à Cos et un siège pour Némésis *Ourantia* dans le théâtre de Dionysos à Athènes. Les autres occurrences sont littéraires.

<sup>196</sup> HÉS., *Théog.*, 78 et 350.

donner une *interpretatio graeca* et qui adopteront le nom d'Aphrodite ne le feront jamais sans l'épithète *Ourania* : que ce soit la Mylitta des Perses, l'Astarté des Phéniciens ou l'Alilat des Arabes, chacune sera pensée en grec en tant qu'Aphrodite *Ourania*<sup>197</sup>. De la même manière, Aphrodite *Ourania* est le nom grec adopté par des étrangers installant le culte de leur Grande déesse d'origine dans des cités grecques : les marchands de Kition de Chypre installent au Pirée, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, un culte d'Aphrodite qu'une de leur compatriote honorera dans une inscription sous le nom d'*Ourania*<sup>198</sup>. À Délos, les exemples ne manquent pas non plus de ce type d'*interpretatio graeca*<sup>199</sup>.

Une fois ces remarques énoncées, il convient de s'interroger sur la signification que revêtaient les cultes d'Aphrodite *Ourania* quand ils n'étaient nullement des adoptions récentes de divinités étrangères. L'ambiguïté de l'adjectif, à la fois référence à la paternité du Ciel (tradition grecque) et à une origine orientale présumée, est bien présente dans les informations fournies par Pausanias à propos du sanctuaire d'*Ourania* à Athènes : Égée aurait fondé le culte (tradition « indigène »), mais c'est tout autant à Ascalon qu'il trouverait son origine première<sup>200</sup>. C'est donc autour de cette épithète que se concentre le plus clairement l'ambiguïté de la personnalité d'Aphrodite telle qu'elle était déjà apparue en tant que « chypriote », Cypris. *Ourania* est la déesse d'ici et d'ailleurs, reine d'un ciel physique où elle règne au présent, mais qu'elle traversa jadis pour rejoindre la Grèce depuis une patrie dont l'identité exacte tend à se dissoudre. L'iconographie, quand elle offre l'image de la déesse chevauchant une monture dans un ciel étoilé, parfois au-dessus des vagues de la mer<sup>201</sup>, condense ces deux conceptions de l'épithète.

Des *realia* des cultes rendus à *Ourania*, quelques informations ont été conservées qui ne lui confèrent aucun trait spécifique par rapport à des cultes marqués d'autres épicleses : à Athènes, elle assume des prérogatives en matière de mariage et de procréation qu'on lui trouvera ailleurs quand elle est *Nymphia*, *Morpho*, ou encore Aphrodite Héra à Sparte. *Ourania* donne l'impression d'être une appellation générique, importante puisque réservée à la déesse, mais qui ne se concentre pas dans des prérogatives définies et dessine bien plus une image globale d'Aphrodite<sup>202</sup>.

On a parfois affirmé que le caractère céleste de la déesse apparaissait dans d'autres épicleses qui marquent sa prédilection pour les hauteurs<sup>203</sup> : elle

<sup>197</sup> HDT., I, 105; I, 131-132; III, 8. Cf. W. BURKERT, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandœuvres-Genève, 1990, p. 1-32.

<sup>198</sup> Cf. *supra*, p. 66, n. 285.

<sup>199</sup> Cf. *supra*, p. 434, n. 166.

<sup>200</sup> Cf. *supra*, p. 15, 218.

<sup>201</sup> Cf. *supra*, p. 38.

<sup>202</sup> Cf. J. RUDHARDT, *Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d'Aphrodite*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975, p. 131-133.

<sup>203</sup> L. SÉCHAN, P. LÉVÊQUE, *op. cit.* (n. 185), p. 371.

est à *Akraia* à Trézène, à Cnide, à Chypre, mais il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas là d'une constante dans la localisation de ses sanctuaires<sup>204</sup>.

### 2.3. Quand la « dorée » devient la « noire »

Céleste quand elle est *Ourania*, dorée quand elle est *Chrysé*, Aphrodite ne se révèle pas seulement dans ses lumineuses épiphanies. À maintes reprises, dans la géographie culturelle que l'on a dessinée à la suite de Pausanias, de sombres épiclèses évoquent la face cachée d'une déesse en qui l'on a voulu trop souvent ne voir que « la beauté même, la grâce purement féminine, baignée du scintillement humide de la jouissance, éternellement nouvelle, légère et heureuse, telle que la mer infinie l'a mise au monde »<sup>205</sup>.

L'épiclèse *Mélainis*, qui détermine la déesse dans le bois du Craneion aux portes de Corinthe<sup>206</sup>, à Thespies<sup>207</sup> et dans l'arrière-pays de Mantinée<sup>208</sup>, fait d'Aphrodite « la noire », comme Déméter à Phigalie<sup>209</sup>. L'usage est désormais consacré de qualifier de « chthoniennes » les divinités qui trouvent au plus profond de la terre la source de leurs pouvoirs, liés à la croissance de la végétation, mais en étroite relation aussi avec le monde des morts<sup>210</sup>. Or c'est dans cette direction que l'épiclèse *Mélainis* invite à porter le regard. En effet, dans la *chôra* de Mantinée, l'endroit où s'élèvent le sanctuaire de la déesse et un *mégaron* de Dionysos est baptisé « Terres noires » et subvient aux besoins de la cité en eau<sup>211</sup>. La terre sombre est la terre fertile, grasse d'une humidité prometteuse d'une végétation abondante et verte, et la déesse qui se voit ainsi qualifiée semble assumer, le temps d'un culte, les pouvoirs d'une terre qui déploie ses manifestations vitales. Proche de Déméter dans cette Arcadie où la mère et la fille se révèlent grandes déesses, Aphrodite ne semble cependant pas régner sur les terres cultivées qui encadrent la cité. Les produits de la fécondité qu'elle patronne semblent bien plus appartenir à une nature non cultivée. Aphrodite n'est pas, en l'occurrence, un synonyme des deux Déeses liées aux céréales.

Quant à la proximité de Dionysos et de ses ὄργια, elle invite à retoucher légèrement un tableau qui, compte tenu de nos lambeaux d'informations, restera cependant incomplet. En effet, peut-on définitivement reléguer au

<sup>204</sup> HÉSYCHIUS, s.v. 'Ακρία (Latte, I, p. 91)· ἡ 'Αθηνᾶ ἐν 'Αργεῖ, ἐπὶ τινος ἄκρας ἰδρυμένη, ἀφ' ἧς καὶ 'Ακρίσιος ὀνομάσθη. ἔστι δὲ καὶ ἡ 'Ηρα, καὶ 'Αρτεμις καὶ 'Αφροδίτη προσαγορευομένη [ἐν 'Αργεῖ] κατὰ τὸ ὅμοιον, ἐπ' ἄκρη ἰδρυμένα.

<sup>205</sup> W.F. OTTO, *op. cit.* (n. 191), p. 118.

<sup>206</sup> Cf. *supra*, p. 97.

<sup>207</sup> Cf. *supra*, p. 291.

<sup>208</sup> Cf. *supra*, p. 252.

<sup>209</sup> Cf. *supra*, p. 262.

<sup>210</sup> W. BURKERT, *op. cit.* (n. 2), p. 199-203.

<sup>211</sup> Cf. *supra*, p. 252-253.



magasin des déformations moralisantes tardives les propos de Pausanias expliquant l'épiclèse *Mélainis* par le caractère nocturne des relations sexuelles? *Mélainis* ne pourrait-il signifier l'envers d'*Ourania*, non seulement comme la terre s'oppose au ciel, mais comme le ciel diurne s'oppose au ciel nocturne? La comparaison avec le cas de Mégare, où un Dionysos *Nyktélios* est le voisin d'Aphrodite *Épistrophia* sur l'acropole Caria<sup>212</sup>, invite à prendre une telle hypothèse en considération. À Mégare, les deux acropoles offrent sur leur sommet respectif deux contextes divins différents, mais complémentaires, comme le sont la lumière (l'acropole Alcatheos et ses dieux poliades) et l'obscurité (l'acropole Caria et ses divinités « chthoniennes »). La référence végétale, si elle s'impose dans le cadre arcadien où voisinent Aphrodite et Dionysos, se dissout quelque peu dans le centre urbain de Mégare, pour mettre en évidence les accointances nocturnes des deux divinités aux côtés du seul culte de la Nuit attesté en Grèce. Or, dans la *Théogonie* hésiodique, si Aphrodite est fille du Ciel diurne, Philotès, la tendresse, est fille de la Nuit noire (μέλαινα Νύξ)<sup>213</sup>, tout en s'inscrivant parmi les privilèges immémoriaux de la déesse née de l'écume<sup>214</sup>.

Dès lors, les prérogatives chthoniennes d'Aphrodite ne constituent pas l'envers de son rôle habituel, mais émanent d'un imaginaire qui l'associait dès l'origine aux puissances « noires », c'est-à-dire nocturnes et infernales. Pausanias n'aurait donc pas totalement vidé de sa substance la signification de l'épiclèse *Mélainis* en justifiant son emploi par le caractère nocturne des relations sexuelles.

Le contexte corinthien où apparaît l'épiclèse pose semblable question : le sanctuaire s'élevait près de la zone des nécropoles, mais c'est une apparition nocturne de la déesse à la courtisane Laïs qui expliquerait qu'elle soit qualifiée de *Mélainis*<sup>215</sup>. Le métier de Laïs laisse supposer qu'Aphrodite lui était apparue de nuit pour les mêmes raisons que celles qui permettaient à Pausanias de justifier l'épiclèse mantinéenne : la sexualité est une affaire nocturne; mais le voisinage d'un cimetière, et notamment la tombe de la même Laïs, apporte à la signification de l'épiclèse une dimension supplémentaire. Quant au culte de Thespies, l'indigence des informations le concernant décourage d'y chercher un renforcement de l'image que dessinent les deux autres exemples.

Il convient donc de nuancer l'affirmation d'un caractère chthonien d'Aphrodite *sur la base* de son épiclèse *Mélainis*. En effet, même si le rapport de la déesse à la « terre noire » est bien mis en lumière dans le cadre de son culte mantinéen, la proximité de Dionysos, tant à cet endroit qu'à Mégare,

<sup>212</sup> Cf. *supra*, p. 85-88.

<sup>213</sup> HÉS., *Théog.*, 123, 224.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>215</sup> Cf. *supra*, p. 97.

invite à prolonger ce constat et à rejoindre les analyses qui mettaient en évidence le patronage de la sexualité par la déesse. La solidarité des domaines ne doit à l'évidence pas être sous-estimée, et d'autres cultes ouvrent la voie d'une interprétation en ce sens.

À Athènes, Aphrodite est notamment ἐν κήποις, « dans des jardins », en deux endroits de la cité, au flanc nord de l'Acropole et en bordure de l'Ilissos<sup>216</sup>. On a souligné précédemment le caractère topographique de l'épiclèse – du moins pour le culte de l'Ilissos –, ce qui confère à la déesse une dimension en étroite relation avec le cadre qui l'accueille. Mais le rapport inverse n'est pas à négliger, car il n'est pas indifférent que la déesse ait été honorée à cet endroit-là précisément. M.P. Nilsson estimait qu'un beau jardin était un lieu approprié au culte de la déesse de la beauté<sup>217</sup>. Les peintures de vases de la fin du V<sup>e</sup> siècle semblaient devoir étayer un tel point de vue puisqu'elles présentent une image de la déesse dans un cadre fleuri dont la stylisation esthétisante donnait à penser qu'il ne s'agissait que de l'accompagnement idéal d'Aphrodite<sup>218</sup>. Néanmoins, la représentation de l'*anodos* terrestre d'une divinité, identifiée par une inscription comme étant Aphrodite, sur une péliké conservée à Rhodes, a permis de revoir les représentations de la déesse dans un cadre végétal à la lumière d'une interprétation nouvelle<sup>219</sup>. Si Aphrodite sort de terre, appelée par des satyres marteleurs auxquels s'associe Hermès, le dieu des passages, c'est qu'elle effectue un retour depuis le creux de la terre où elle était restée cachée. La métaphore est patente, et l'épiphanie de la déesse rend compte, dans un langage iconographique, de la renaissance de la végétation. Cependant, il ne s'agit pas d'ériger la déesse en « esprit de la végétation » qui meurt et renaît pour signifier l'alternance des travaux de la terre. L'*anodos* d'Aphrodite manifeste les pouvoirs qu'elle exerce sur la croissance des plantes, des fleurs, en assumant sous une forme participative, active le temps d'une représentation figurée, l'identité de cette nature dont elle promeut l'éclat printanier. Mais le langage des images révèle aussi l'existence d'une ritualisation de ce type de passage chthonien, sur un plan humain cette fois : des jeunes filles apparaissent aussi dans ces représentations, et le contexte est alors initiatique – que l'on pense seulement aux arrhéphores et aux références sexuelles de leur parcours<sup>220</sup>. Cette dualité<sup>221</sup> montre la polysémie de l'image de l'*anodos* qui, quand Aphrodite est concer-

<sup>216</sup> Cf. *supra*, p. 48-73.

<sup>217</sup> M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1945<sup>2</sup>, p. 526.

<sup>218</sup> Cf. R. LANGLOTZ, *Aphrodite in den Gärten*, Heidelberg, 1954, p. 4.

<sup>219</sup> H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951, p. 72-89; C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 40), p. 157 et n. 6.

<sup>220</sup> Cf. *supra*, p. 52.

<sup>221</sup> C. BÉRARD, *op. cit.* (n. 40), p. 167-168, parle même de trois niveaux, en distinguant le plan du mythe, où la déesse vit l'*anodos*, celui du culte, où sa statue assume ce rôle, et celui du rite, où c'est une jeune fille.

née, sur un plan divin ou humain, n'est pas seulement déterminée par un fondement naturaliste. C'est toujours en tant que patronne de la sexualité que la déesse semble intervenir dans un tel contexte, selon un principe analogique que l'on précisera bientôt<sup>222</sup>.

Quand les courtisanes qui suivirent l'armée de Périclès dans sa campagne samienne en 440/39 avant J.-C. voulurent honorer Aphrodite dans l'île de Samos, elles fondèrent un sanctuaire de la déesse ἐν καλάμοις ou ἐν ἔλει, « dans des joncs » ou « dans des marais »<sup>223</sup>. Le lien avec le cadre végétal est souligné par une épiclèse incontestablement forgée sur l'exemple de l'Aphrodite ἐν κήποις de leur patrie. Ce culte samien, saisi à l'instant de sa fondation, offre une illustration claire des prérogatives de la déesse ainsi vénérée. En effet, les courtisanes sont avant tout concernées par des questions de séduction et de sexualité; mais quand il s'agit de choisir un endroit où honorer la déesse dont ce sont les apanages, le lien avec le cadre végétal est maintenu, ce qui laisse entendre qu'il est constitutif de la personnalité divine, même pour des fidèles qui ne sont guère concernées *a priori* par des questions naturalistes.

D'autres cultes de la déesse sont apparus en relation directe avec la mort et les morts. L'Aphrodite *Ἐπitymbia* de Delphes accordait sa protection divine au cours de cérémonies destinées à honorer les défunts<sup>224</sup>. Sa statue était le lieu où une libation accompagnait l'appel aux habitants de l'au-delà, la déesse assumant le rôle d'intermédiaire entre les deux mondes. Une notule de Plutarque permet ainsi de connaître une pratique relevant vraisemblablement de la dévotion privée et qui renforce l'interprétation chthonienne de l'épiclèse *Mélainis*, surtout dans le cas de Corinthe où le sanctuaire était proche d'un tombeau et des nécropoles. Le caractère funèbre de la déesse apparaît également à Démétrias, en Thessalie, où Pasicrata, déesse funéraire locale, adopte l'iconographie d'Aphrodite<sup>225</sup>. On peut interpréter de la même manière la déesse *Anosia* ou *Androphonos*, dont le sanctuaire thessalien serait lié au meurtre de Laïs<sup>226</sup>.

Néanmoins, au-delà du constat de cette réalité cultuelle indéniable, Aphrodite n'est pas *a priori* la divinité la plus concernée par la mort. Plus encore que les autres dieux, on l'a vu, ses apanages trouvent dans la vie et dans la jeunesse le plein épanouissement de leurs potentialités. Même ses liens avec la végétation mettent surtout en évidence la luxuriance d'une

---

<sup>222</sup> Qu'il suffise pour l'instant de rappeler que, dans le cas du retour de Coré sur terre, traduit lui aussi dans l'iconographie par une *anodos* terrestre, l'origine de son séjour sous terre est un mariage. Cf. B. LINCOLN, *The Rape of Persephone. A Greek Scenario of Women's Initiation*, in *HTbR*, 72 (1979), p. 223-235; Aphrodite AVAGIANOU, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern, 1991, *passim*.

<sup>223</sup> Cf. *supra*, p. 65-66.

<sup>224</sup> Cf. *supra*, p. 299-301.

<sup>225</sup> Cf. *supra*, p. 301, n. 11.

<sup>226</sup> Cf. *supra*, p. 235 et n. 40.

épiphanie printanière. Pour expliquer ce paradoxe, il convient de rappeler, avec André Motte, combien l'image de la terre porteuse de vie est ambivalente<sup>227</sup>. L'épisode de l'enlèvement de Corè-Perséphone résout parfaitement, dans sa richesse mythique, les incohérences apparentes des diverses facettes d'un même pouvoir. Rappelons-en les éléments.

Subjuguée par l'épiphanie du narcisse sumaturel qui se déploie dans une prairie printanière, Coré s'apprête à le cueillir et voit la terre s'entrouvrir. Le Seigneur de l'au-delà surgit de la faille béante et ravit la jeune fille pour en faire son épouse. Le monde des morts est donc nettement défini comme l'envers de ce décor luxuriant qu'est la prairie fleurie où les jeunes filles formaient un chœur<sup>228</sup>. Solidaire des plus belles manifestations de la vie, leur destruction potentielle s'inscrit dans le cycle sans cesse recommencé de la γένεσις et de la φθορά. Par la sexualité qu'elle patronne, Aphrodite est une déesse particulièrement concernée par les manifestations vitales les plus fondamentales, non seulement parce que la sexualité est la condition de la génération, mais surtout – puisque la déesse, on l'a vu, ne se définit pas seulement par la fécondité des femmes – parce que l'exercice de ses pouvoirs s'inscrit dans le cadre de la jeunesse et de la maturité physique des humains. La face sombre de ses prérogatives referme le cycle de son patronage sur les manifestations vitales qui comprennent aussi la mort. La position intermédiaire de la déesse apparaît de la même manière dans ses accointances avec la nuit, puissance chthonienne s'il en est. On peut dès lors se demander si la juxtaposition, sur l'une des collines spartiates, d'Aphrodite « Qui éloigne la vieillesse », d'Hypnos et de Thanatos, Sommeil et Mort, n'est pas un condensé de ce cycle sans cesse recommencé qui va de la vie à la mort<sup>229</sup>.

Les libations aux morts, auxquelles Aphrodite préside à Delphes, avaient pour objectif occasionnel de revigorer les morts et de leur rendre la faculté de communiquer avec les vivants<sup>230</sup>. L'ingestion de nourriture et de boisson signifie la vie en référence à laquelle se comprend la libation. Dans pareil contexte, n'est-ce pas dans la mesure où Aphrodite signifie tout particulièrement la vie que son image est le lieu du rituel<sup>231</sup> ?

<sup>227</sup> A. MOTTE, *Prairies et jardins dans la Grèce ancienne*, Bruxelles, 1973, p. 233-237.

<sup>228</sup> *Hymne ps.-hom. à Déméter*, 1-38. Cf. A. MOTTE, *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 195-197. – La différence entre « prairie fleurie » et « jardin » comme lieu d'expérience érotique – souvent littéraire, il est vrai – est bien mise en évidence par C. CALAME, *Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite : espaces "initiatiques" en Grèce*, in *L'initiation*, II, Montpellier, 1992, p. 103-118; *Id.*, *op. cit.* (n. 16), p. 119-138.

<sup>229</sup> Cf. *supra*, p. 210, n. 89.

<sup>230</sup> Cf. *supra*, p. 301.

<sup>231</sup> On pense ici à une expression de J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 155), p. 37 : « Même quand il n'est plus générateur, l'acte d'amour est le centre d'un rayonnement; il revigore les puissances de la vie à l'intérieur du monde ».

Quand, dans le *Ménexène*, Platon dit que «ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la conception et l'enfantement, mais la femme qui a imité la terre»<sup>232</sup>, c'est une manière pour le philosophe d'évoquer l'autochtonie des Athéniens en suspendant, comme l'a bien montré Nicole Loraux<sup>233</sup>, la question de la maternité des femmes, tout autant que celle de leur place dans la cité. Même le privilège de l'enfantement leur est en quelque sorte enlevé. Au-delà des mises en garde que N. Loraux adresse à ceux qui ont extrait le passage de son contexte pour y voir une illustration de l'identité religieuse – et presque mystique – entre la Terre et la femme, il n'en reste pas moins que les métaphores sont nombreuses à associer la fertilité de la terre à la fécondité de la femme<sup>234</sup> et nombreuses sont aussi les fêtes religieuses qui promeuvent tout à la fois la richesse du sol et la procréation de beaux enfants<sup>235</sup>. L'union de Iasion et de Déméter dans une jachère trois fois labourée fera naître l'enfant Richesse<sup>236</sup>, et il existe incontestablement un principe analogique unissant la perpétuation de l'espèce humaine, celle des animaux et la croissance des végétaux. Il est temps d'en appeler sur ce point au témoignage des trois grands Tragiques, dont certains passages illustrent parfaitement cette analogie, tout en soulignant la férocité de certaines interventions de la déesse dans le monde.

Le fragment d'Eschyle a déjà été invoqué en parlant des Danaïdes dans la mesure où il appartient à la trilogie consacrée aux cinquante filles de Danaos. Aphrodite prend la parole<sup>237</sup> :

Le ciel sacré éprouve le désir de pénétrer la terre,  
et le désir de jouir de l'hymen s'empare de la terre.  
Tombant du ciel époux une ondée  
est venue féconder la terre. Et voici qu'elle enfante aux mortels  
la pâture des troupeaux et la vie de Déméter.  
Sous l'action de cet hymen humide, les fruits des arbres  
arrivent à maturité. De tout cela, c'est moi qui suis la cause.

Sophocle, dans un fragment d'origine indéterminée, exalte tout autant les pouvoirs de la déesse<sup>238</sup> :

Ô enfants, Cypris n'est pas seulement Cypris,  
mais elle porte beaucoup de noms.

<sup>232</sup> PLATON, *Ménexène*, 238a (trad. L. Méridier).

<sup>233</sup> Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1990<sup>2</sup> [1981], p. 13-14.

<sup>234</sup> Cf. A. MOTTE, *op. cit.* (n. 227), p. 230-231.

<sup>235</sup> Cf. *supra*, p. 78.

<sup>236</sup> HÉS., *Théog.*, 969-971.

<sup>237</sup> ESCH., fr. 44 Nauck<sup>2</sup> (p. 16), cité par ATHÉNÉE, XIII, 600b.

<sup>238</sup> SOPH., fr. 941 Radt (*TGR*, p. 589-591), cité par STOBÉE, IV, 20, 6.

Elle est Hadès, elle est la vie impérissable,  
 elle est la fureur du délire, elle est le désir invincible,  
 elle est le gémissement. En elle tout l'empressement,  
 tout l'apaisement, le chemin de la violence.  
 Car le souffle de l'âme se dissout en de tels sentiments.  
 Qui ne vient pas après cette déesse ?  
 Elle participe de la race des poissons dans l'eau,  
 elle est dans la génération quadrupède sur terre,  
 elle meut son aile parmi les oiseaux.  
 Elle est parmi les bêtes, les humains, les dieux d'en haut.  
 Tu es pour moi décret divin détenteur des vérités,  
 Elle régit les sentiments de Zeus, sans le cuir,  
 sans le métal. Tous les désirs des mortels et des dieux,  
 Cypris les anéantit.

Euripide, enfin, dans l'*Hippolyte*, place dans la bouche de la nourrice de Phèdre un vibrant hommage à la déesse<sup>239</sup> :

À Cypris déchaînée on ne résiste pas.  
 Dès qu'on lui cède, oui, son abord est toute douceur.  
 En revanche qui lui oppose un cœur hautain et arrogant,  
 de celui-là elle s'empare et le maltraite on sait comment.  
 C'est qu'elle hante les hauteurs du ciel et la mer  
 et ses gouffres, Cypris, elle par qui tout naît,  
 qui va semant la vie et répand le désir  
 auquel nous tous sur terre nous devons d'exister<sup>240</sup>,

hommage dont le chœur se fera l'écho dans la suite<sup>241</sup> :

Le cœur inflexible des dieux et celui des mortels  
 tu les mènes, Cypris, à ta guise,  
 avec ton fils aux ailes diaprées  
 qui les encercle de son vol rapide.  
 Planant sur la terre et sur la mer sonore  
 Éros enchante les cœurs affolés  
 par l'assaut de ses plumes dorées.  
 Sur les monts, dans la mer, il enchante les jeunes bêtes  
 et tout ce que nourrit la terre,  
 tout ce que voit l'œil de feu du Soleil,  
 et les hommes aussi. Sur tous, Cypris,  
 tu règnes seule en souveraine<sup>242</sup>.

<sup>239</sup> EUR., *Hipp.*, 443-450.

<sup>240</sup> Trad. Marie Delcourt.

<sup>241</sup> EUR., *Hipp.*, 1268-1281.

<sup>242</sup> Trad. Marie Delcourt.

Le contexte de ces passages est différent, mais chacun d'entre eux étend l'empire de la déesse au cosmos tout entier par la capacité d'union universelle dont elle est l'agent divin autorisé. La métaphore nuptiale mise en œuvre par Eschyle pour signifier la fertilité de la terre permet de comprendre la manière dont était pensée l'intervention d'Aphrodite en ces matières. Principe unificateur, tant au niveau cosmique le plus vaste que dans la plus humble des reproductions animales, Aphrodite préside aux multiples manifestations de la vie. Mais Sophocle et Euripide laissent également entendre combien est grand le potentiel de destruction d'une divinité à laquelle il convient de se soumettre<sup>243</sup>.

#### 2.4. L'harmonie civile

Parmi les fidèles de la déesse apparaissent dès l'époque classique, pour se multiplier à la fin de la période et tout au long de l'époque hellénistique, des magistrats, qu'ils soient encore en charge ou que leur mandat ait touché à sa fin<sup>244</sup>. La dévotion de ces hommes envers la déesse trouvait son fondement dans la sollicitude qu'elle leur témoignait dans le cadre de leur devoir public, puisque les dédicaces conservées stipulent clairement que c'est à titre de magistrats qu'ils posent un tel acte religieux.

L'exercice d'un office public requérait des qualités diverses englobant, sur un plan général, le discours et la persuasion, et, sur le plan des charges particulières, des compétences précises. L'autorité exercée par les magistrats sur leurs concitoyens leur était déléguée en vertu d'une volonté, plus ou moins démocratique selon les lieux, qui imposait que cette autorité ne fût pas arbitraire. Cette nécessité de la charge permet de comprendre pourquoi un dieu comme Hermès se voyait fréquemment honoré par des magistrats, et pas seulement des agoranomes pour lesquels il exerçait des fonctions plus précisément « commerciales »<sup>245</sup>. Dans un tel contexte, Aphrodite apporte son potentiel de *peitho* et de *charis*, deux notions qui se verront divinisées dans certaines dédicaces de ces mêmes magistrats<sup>246</sup>. La persuasion et la séduction multiformes de la *charis* remplissent un rôle déterminant dans toutes les relations humaines, qu'elles soient privées ou publiques<sup>247</sup>, s'opposant à la *bia*, la force, la violence<sup>248</sup>. Aphrodite accorde son crédit d'Olympienne à ces

<sup>243</sup> Sur ce thème, cf. M. VAN DER VALK, *Remarques sur Sophocle, Trachiniennes, 497-530*, in *REG*, 80 (1967), p. 119-129, surtout p. 125-129.

<sup>244</sup> Cf. *supra*, p. 403-408.

<sup>245</sup> Sur Hermès dieu de la « communication », cf. Laurence KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978.

<sup>246</sup> Un très bel exemple est offert par deux dédicaces pariennes dues à un même personnage : l'une s'adresse à l'Aphrodite Τιμοῦχος, « des Timouques » (*IG*, XII, 5, 222), l'autre à Peitho et aux Charites (W. PEEK, in *MDAI(A)*, 59 [1934], p. 60, n° 18). Cf. *supra*, p. 403-408.

<sup>247</sup> Cf. M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 64-68.

<sup>248</sup> Cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Peithô...*, art. cit. (n. 112).

déesse que l'on trouve fréquemment associées à son cortège et qui personnalisent ainsi les facettes de son pouvoir<sup>249</sup>.

C'est plus précisément la concorde et l'harmonie patronnées par Aphrodite que requièrent les magistrats quand ils invoquent la protection de la déesse. Transposée dans le domaine de la guerre, mais valable aussi dans le contexte des offices publics, une approche théorique de ces prérogatives se trouve chez Plutarque quand il explique pourquoi les Thébains ont instauré des relations amoureuses entre leurs soldats<sup>250</sup> :

C'est pour le même motif qu'ils ont aussi, et avec raison, intronisé dans leur cité la déesse que l'on dit fille d'Arès et d'Aphrodite, persuadés que là où les natures guerrières et combattives ont le plus de relation et de commerce avec la séduction et les Grâces, l'État jouit, grâce à Harmonie, de l'organisation la plus équilibrée et la plus parfaite.

Cette fonction qui, pour les Thébains, est assumée par Harmonie, ancêtre de leur race, trouve ailleurs sa garantie divine auprès d'Aphrodite, dont les vertus de concorde sont requises également sur le plan privé des relations amoureuses.

Pour comprendre la nature de la dévotion des magistrats envers Aphrodite, il convient donc d'élargir les notions qui ont balisé jusqu'à présent le champ de ses prérogatives et notamment la conception de la « beauté » qui lui appartient plus qu'à toute autre divinité. Si la beauté d'un être est aisément déterminée par l'adjectif *καλός*, un substantif correspondant est moins facile à trouver, et c'est rapidement la notion de *charis* qui s'impose. La « beauté » n'est pas seulement un état, mais aussi une puissance active. Ses composantes sont à la fois l'harmonie, l'équilibre, le respect d'une certaine notion de l'ordre qui n'est pas que plastique, et, selon une conception ancienne conservée chez Plutarque, la réponse de la femme au désir de l'homme<sup>251</sup>. La *charis* est donc tout à la fois l'état et la réaction qu'il suscite.

La *charis* est étroitement solidaire de la notion d'harmonie, de concorde, qui prévaut sur la scène publique, et dont Aphrodite est un agent olympien efficace. On peut dire que c'est également la déesse de la beauté qu'honorent les magistrats, mais moins dans une acception étroite de beauté physique – ce qu'elle est aussi et plus que toute autre – que dans la conception d'un ordre

<sup>249</sup> M. DETIENNE, *Maîtres de vérité*, op. cit. (n. 247), p. 62-68, a très justement souligné que l'intervention conjointe de la *charis* et de la *peitho* expliquait la nature des apanages d'Aphrodite tels qu'ils apparaissent dans la *Théogonie* d'HÉSIODE, 205-206 : tendresse, douceur, plaisir suave, mais aussi paroles de tromperie, la *peitho* étant une notion ambivalente.

<sup>250</sup> PLUT., *Pélopidas*, 19, 1 (trad. R. Flacelière, É. Chambry). Cf. *supra*, p. 296.

<sup>251</sup> PLUT., *Dialogue sur l'amour*, 5 (*Mor.*, 751d). Cf. J.-P. VERNANT, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1969, p. 104.



harmonieux dont, au sein de l'organisation de la *polis*, les magistrats sont les artisans.

L'autel d'Aphrodite Ἡγεμόνη τοῦ δήμου et des Charites, offert par le Conseil d'Athènes à la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans le sanctuaire du Peuple et des Charites, non loin du temple d'Aphrodite *Ourania* sur l'agora, est une illustration parfaite de la solidarité des notions recouvertes par ces déesses dans le cadre de la vie politique et publique en général<sup>252</sup>, et dont on possède des traces à partir du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

C'est dans une perspective similaire qu'il convient d'étudier le culte d'Aphrodite *Pandēmos*, à Athènes en tout cas, où la déesse était accompagnée de Peitho, la Persuasion<sup>253</sup>. Les récits qui s'attachent à sa fondation font agir Thésée et Solon, deux figures de proue d'une redéfinition tardive de la démocratie athénienne. Thésée, au dire de Pausanias, aurait consacré, par la fondation du sanctuaire d'Aphrodite *Pandēmos*, la réalisation du synécisme qui réunissait *tout le peuple* (πᾶν / δῆμος) des Athéniens en une seule cité<sup>254</sup>. Apollodore, pour sa part, expliquait l'épiclèse par la tenue, à proximité du sanctuaire de la déesse, des assemblées de *tout le peuple*, que l'on appelait anciennement *agoras*<sup>255</sup>. Solon, quant à lui, intervient en relation avec cette fondation dans la comédie nouvelle. Ce sont les profits réalisés par les tenancières des maisons closes instaurées par le législateur qui lui auraient permis de fonder le sanctuaire d'Aphrodite<sup>256</sup>. On a vu comment cette légitimation de la prostitution éclairait indirectement le rôle que la déesse endossait dans le patronage de la sexualité des éphèbes<sup>257</sup>. Mais les mesures politiques de Solon envers le δῆμος sur un plan plus général doivent avoir joué un rôle dans l'élaboration de ce récit de fondation, car Solon fut, au moins à partir du IV<sup>e</sup> siècle<sup>258</sup>, considéré comme le contrepoint historique de Thésée qui, dans un

<sup>252</sup> Cf. *supra*, p. 39.

<sup>253</sup> Le culte d'Aphrodite *Pandēmos* apparaît aussi à Élis, à Mégalopolis et à Thèbes, où il est en étroite association avec Aphrodite *Ourania*, mais où l'absence d'un contexte un tant soit peu étoffé rend l'interprétation de l'épiclèse très délicate. En effet, le sens que PLATON, *Banquet*, 181a-b, a donné à l'épithète en érigeant la déesse qui la portait en protectrice des amours vulgaires, par opposition aux amours célestes patronnées par *Ourania*, s'il repose sur la déformation moralisante sciemment opérée d'une réalité cultuelle toute autre, a néanmoins influencé, au fil des siècles, les interprétations de l'épithète parmi lesquelles il est difficile de discerner les jeux philosophiques et littéraires, et les réalités du culte. – On connaît encore une Aphrodite *Pandēmos* à Paros (*JG*, XII 5, 221 [III<sup>e</sup> s. av. J.-C. ?]), où la coloration politique de l'épithète est peu douteuse, compte tenu de la position d'Aphrodite à Thasos, colonie parienne (cf. *supra*, p. 405-406); à Cos (cf. *supra*, p. 385 et n. 33) et à Amantia aux marges de l'Épire (cf. *supra*, p. 377, n. 44). Sur le culte de la *Pandēmos* à Érythrées, cf. *infra*, p. 449.

<sup>254</sup> Cf. *supra*, p. 26-28.

<sup>255</sup> Cf. *supra*, p. 27.

<sup>256</sup> Cf. *supra*, p. 28-29.

<sup>257</sup> Cf. *supra*, p. 40.

<sup>258</sup> Cf. Claude MOSSÉ, *Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Eirene*, 16 (1978), p. 81-89.

temps reculé, avait posé les jalons de la démocratie. Si les deux noms se trouvent ainsi associés au culte d'Aphrodite *Pandēmos*, c'est que des prérogatives en matière publique, et même en matière politique, devaient intervenir dans ce culte. Le V<sup>e</sup> siècle, qui a vu la mise en valeur de la figure de Thésée à Athènes<sup>259</sup>, s'impose comme *terminus ante quem* de l'intervention d'Aphrodite sur la scène publique, s'il est vrai que le mythe étiologique n'a pu se cristalliser qu'autour d'une signification préalable du culte. Quant à l'Aphrodite « Conductrice du Peuple » de l'autel hellénistique, elle met en lumière la réactualisation de valeurs anciennes au moment où Athènes retrouve son indépendance<sup>260</sup>. C'est donc dans une même perspective qu'Aphrodite protège l'ensemble du corps civique<sup>261</sup> (*Pandēmos*) et des corps de magistrats déterminés.

L'exemple de la fondation du culte d'Aphrodite *Pandēmos* à Érythrées pourrait être une illustration, même fragmentaire, d'une telle conception de la déesse. Une inscription, découverte en 1977, permet de saisir le moment de la création du culte, mais ce document, assez mutilé, n'a pas encore connu d'édition en bonne et due forme<sup>262</sup>. Ce qu'on peut lire du texte révèle que des devins ont été envoyés pour consulter un oracle indéfini qui leur a enjoint d'élever une statue et de construire un temple pour Aphrodite *Pandēmos* (l. 3-4 : οἱ θεοπρόποι ἀπ[ήγγειλ]αν ὑπὲρ τοῦ ἀ[γάμμα/τος καὶ τοῦ ναοῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς [Πανδή]μου<sup>263</sup>), « pour le salut du peuple des Érythréens » (l. 4-5 : ἐ[πὶ σ/ωτηρ]ίῃ τοῦ δήμου τοῦ Ἐρυθραίων). Le présent décret consigne les mesures pratiques prises par le Conseil et par le peuple pour rencontrer la volonté oraculaire. La cause d'une telle consultation n'apparaît pas dans l'inscription; soit elle n'y a pas été mentionnée, soit elle a disparu dans une lacune. R. Merkelbach a supposé qu'il s'agissait pour la cité de rétablir la concorde entre ses citoyens<sup>264</sup>. Même si rien dans le document ne permet de l'affirmer, les prérogatives d'Aphrodite *Pandēmos* que l'on a décelées à Athènes notamment donnent à cette hypothèse un certain poids de vraisemblance. Si cette supposition est exacte, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, Aphrodite *Pandēmos* était reconnue par un oracle comme le garant divin de l'harmonie civile.

<sup>259</sup> Cf. C. CALAME, *Thésée...*, *op. cit.* (n. 84), p. 403-412.

<sup>260</sup> Cf. J.H. OLIVER, *Demokratia, the Gods and the Free World*, New York, 1979, p. 106-117.

<sup>261</sup> Dans le dème attique de Képhalé, c'est autour de l'autel de la déesse que les parties d'un arrangement privé prêtent serment (cf. *supra*, p. 79-80). Ce rôle de garant correspond à une telle image de la déesse.

<sup>262</sup> Une première présentation est due à R. MERKELBACH, *Volksbeschluss aus Erythrai über den Bau eines Tempels der Aphrodite Pandemos*, in *EA*, 8 (1986), p. 15-18 (= *SEG*, XXXVI, 1039). Cf. les critiques sévères dans le *Bull. épigr.*, 101 (1988), p. 355, n° 396.

<sup>263</sup> Ces lectures sont confirmées par les lignes 5-6; 28-29.

<sup>264</sup> R. MERKELBACH, *art. cit.* (n. 262), p. 15.

Pour conclure sur ce point, il faut se garder de cloisonner trop rigoureusement les prérogatives d'une divinité dans un domaine précis. Si Aphrodite *Pandēmos* et les Charites patronnent notamment la concorde civique, leur champ d'action ne s'arrête pas là. Les modalités de leurs pouvoirs s'appliquent à d'autres domaines, et c'est sur ce point qu'interviennent à nouveau les relations de ce type de divinité avec le monde végétal. En effet, les Charites, quand elles sont personnalisées, s'appellent, chez Hésiode, Aglaïé, Euphrosyne, et Thalie<sup>265</sup>. Ce sont des divinités de la végétation, dont l'intervention dans le monde facilite la croissance des plantes<sup>266</sup>. Un même mode d'action s'applique dans des domaines diversifiés, sans que le fidèle ait le sentiment de s'adresser à des divinités différentes. Cela explique comment, hormis les déformations moralisantes qui en firent la déesse de l'amour vulgaire, Aphrodite *Pandēmos* conservait un lien avec la sexualité, au travers même de son intervention politique.

## 2.5. L'univers de la guerre

Au fil de la première partie du travail, diverses épiclèses ont orienté la réflexion sur les cultes du côté des armes et de la guerre<sup>267</sup>. À Corinthe, la statue (ἄγαλμα) d'Aphrodite représente, au dire de Pausanias, la déesse ὠπλισμένη<sup>268</sup>, ce qui signifie qu'elle devait avoir revêtu une panoplie de guerrier. Or le type statuaire tel que les monnaies impériales de la cité en offrent l'image correspond assez mal à un tel déterminatif puisque la déesse à moitié nue admire son reflet dans un bouclier qu'elle tend à bout de bras<sup>269</sup>. Si ὠπλισμένη était un titre cultuel effectif, la statue romaine pourrait s'être substituée à une représentation originelle dont seul le bouclier rappellerait encore le caractère « armé ». Une autre interprétation confère à l'adjectif une simple valeur descriptive ne se référant plus qu'au bouclier. Or, à l'époque tardive où se développe une telle iconographie, le bouclier n'est qu'un rappel des amours mythologiques d'Aphrodite et d'Arès, et les seules armes de la

<sup>265</sup> HÉS., *Théog.*, 907-909.

<sup>266</sup> Cf. H. STOLL, A. FÜRTWÄGLER, art. *Charis, Chariten*, in ROSCHER, *Lexikon*, I, 1 (1884-1890), c. 873-884; P. ORLANDINI, art. *Cariti*, in *EAA*, II (1959), p. 349-352; Evelyn B. HARRISON, art. *Charis, Chariten*, in *LIMC*, III (1986), p. 191-203.

<sup>267</sup> L'ouvrage de Denyse LE LASSEUR, *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*, Paris, 1919, est largement dépassé. – R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979, p. 211-213, s'est interrogé sur le sujet, mais bon nombre de cultes qu'il évoque ne nous semblent pas « guerriers ». L'interprétation qu'il donne des relations entre Aphrodite et le domaine de la guerre se fonde sur le caractère courotrophe de la déesse, mais, comme l'a bien remarqué J. FLEMBERG (*Venus armata*, Stockholm, 1991, p. 21, n. 72), d'autres déesses, comme Artémis, dont les qualités de courotrophe sont davantage affirmées, devraient présenter un caractère guerrier, qui n'apparaît guère.

<sup>268</sup> Cf. *supra*, p. 102-103.

<sup>269</sup> Cf. *supra*, p. 103.

déesse sont celles de sa divine beauté<sup>270</sup>. Faut-il néanmoins y voir le pâle reflet d'une antique signification guerrière ? La position du sanctuaire au sommet de l'Acrocorinthe permet de le penser, tout autant que la supplication des femmes de la cité au sanctuaire de la citadelle à la veille de la bataille de Salamine<sup>271</sup>.

En deux autres endroits de sa Périégèse, Pausanias utilise *ὀπλισμένη* pour qualifier une statue de la déesse, mais il s'agit alors de *χοανα*. À Sparte, dans l'ancien temple à deux étages dont le dessus est occupé par Aphrodite *Morpho*, le rez-de chaussée accueille un *χοanon* d'Aphrodite *ὀπλισμένη* – ou *ὀπλισμένον* d'après un manuscrit. Dans le premier cas, *ὀπλισμένη* se rapporte à Aphrodite dont il devient l'épiclèse, dans le second cas, l'adjectif est purement descriptif puisqu'il se rapporte à l'apparence de la statue<sup>272</sup>. La mention d'une Aphrodite *ἐνόπιος* dans une inscription permet de supposer que la deuxième solution est la bonne<sup>273</sup>, et qu'il ne s'agit pas d'une épiclèse proprement dite. Dès lors, dans le cas de Corinthe, on s'abstiendra tout autant d'ériger l'adjectif en épithète cultuelle. Le culte de la déesse à Cythère apporte un argument supplémentaire à une telle interprétation puisque Pausanias décrit le *ξόανον ὀπλισμένον* d'Aphrodite qui est explicitement *Ourania*<sup>274</sup>. Dans l'hypothèse où la statue romaine de l'Aphrodite corinthienne a remplacé une ancienne statue armée, cette dernière devait être proche des *χοανα* de Sparte et de Cythère.

Dans ces trois cas, c'est le type iconographique qui révèle les accointances d'Aphrodite avec l'univers des combats, mais cette relation apparaît également dans d'autres modes d'expression. Ainsi, toujours à Sparte, l'acropole principale de la cité accueillait un temple d'Aphrodite *Areia* comprenant un ou plusieurs *χοανα* que Pausanias ne décrit pas, mais dont il souligne la très grande ancienneté<sup>275</sup>. Il(s) n'étai(en)t manifestement pas armé(s), mais l'épiclèse de la déesse, dans son rapport avec le nom d'Arès, seul dieu du panthéon entièrement concerné par la fureur guerrière, ouvre la voie à une interprétation dans le même sens. Une épiclèse détermine une orientation particulière dans la signification globale d'une divinité, mais ne se substitue pas entièrement à elle. Ainsi, Aphrodite n'assume pas purement et simplement les qualités d'Arès quand elle arbore le nom du dieu, mais cette mise en relation détermine un champ d'action particulier où vont s'exercer les prérogatives de la déesse. Aphrodite ne devient pas, quand elle est *Areia*, une

<sup>270</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 7), p. 71-72.

<sup>271</sup> Cf. *supra*, p. 104-109.

<sup>272</sup> Cf. *supra*, p. 211.

<sup>273</sup> Cf. *supra*, p. 199.

<sup>274</sup> Cf. *supra*, p. 222-224. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le *χοanon* en armes du sanctuaire à étage ait représenté Aphrodite *Ourania* : cf. *supra*, p. 211.

<sup>275</sup> Cf. *supra*, p. 208.

déesse guerrière, mais son action se manifeste dans un cadre guerrier. C'est dans ce sens-là aussi que l'on est tenté d'interpréter les statues armées dans les cultes, indépendamment des autres types iconographiques qui marquent, à date récente, le goût des contrastes entre l'amour et la guerre, sans plus receler d'arrière-plan culturel<sup>276</sup>.

L'interprétation des connotations guerrières de l'Aphrodite spartiate trouve une assise intéressante dans la relation implicite établie entre Aphrodite *Morpho* – qui partageait le sanctuaire de l'Aphrodite armée – et Enyalios par l'existence d'entraves autour de leurs statues respectives<sup>277</sup>. Cette caractéristique est trop peu courante pour ne pas receler une signification particulière reliant deux statues ainsi ligotées dans une même cité. Beaucoup l'ont dit, on l'a répété ici, les garçons et les filles spartiates recevaient une éducation qui les associait dans la pratique du sport et les activités physiques, ce qui suscitait maintes railleries ailleurs dans le monde grec<sup>278</sup>. On peut dès lors se demander si les entraves des deux statues ne signifiaient pas une égalité de traitement pour les filles et les garçons, ce qu'auraient marqué aussi, d'une manière différente, l'armement d'Aphrodite tout autant que l'épiclèse *Areia* qu'elle portait sur l'acropole. Plutarque n'aurait donc pas romancé à l'excès l'interprétation de l'armement d'Aphrodite à Sparte en affirmant que, pour plaire à Lycurgue, Aphrodite avait rejeté son miroir et ses colliers pour la lance et le bouclier<sup>279</sup>. Les traits particuliers de l'éducation des filles auraient ainsi conféré à la déesse des attributs guerriers.

À Argos, les rapports d'Aphrodite au monde de la guerre semblent ressortir de plusieurs indices : l'épiclèse *Niképhoros* que porte la déesse dans le sanctuaire d'Apollon<sup>280</sup>, la présence du relief représentant la poétesse Télésilla en train de s'armer<sup>281</sup> et le sanctuaire que la déesse partage avec Arès à la sortie de la cité<sup>282</sup>. Néanmoins, il convient de procéder à une évaluation de la portée exacte de ces divers éléments.

L'épiclèse *Niképhoros* est justifiée, dans le mythe étiologique, par la victoire remportée par la Danaïde Hypermnestre dans le procès intenté par Danaos, furieux que l'une de ses filles n'ait pas respecté l'ordre de tuer son mari<sup>283</sup>. La *Niké* dont il est question dans ce cas n'apparaît donc pas comme une victoire militaire dont Aphrodite aurait été l'agent divin. Bien plus, le lien

<sup>276</sup> A. DELIVORRIAS, *art. cit.* (n. 7), n° 456-461; 531 (Vénus *Victrix*).

<sup>277</sup> Cf. *supra*, p. 204.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> Cf. *supra*, p. 193.

<sup>280</sup> Cf. *supra*, p. 153-154.

<sup>281</sup> Cf. *supra*, p. 154-160.

<sup>282</sup> Cf. *supra*, p. 167-168.

<sup>283</sup> Cf. *supra*, p. 153-154.

constitutif entre le mythe des Danaïdes et l'institution matrimoniale, dans ses aspects positifs ou déviants, donne à penser que c'est dans cette aire d'intervention-là que se place l'Aphrodite *Niképhoros*. Le voisinage immédiat d'un *xoanon* d'Hermès, très ancien lui aussi, ne fait qu'accréditer l'hypothèse puisque le dieu était l'un des garants privilégiés du passage harmonieux des jeunes gens au statut d'époux<sup>284</sup>.

Un parallèle intéressant est fourni par l'illustration de vases athéniens de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il s'agit de lébès destinés aux cérémonies de mariage – et dès lors qualifiés de *gamikai* – et illustrés de thèmes en relation étroite avec la fonction qu'ils remplissent<sup>285</sup>. Deux vases<sup>286</sup> offrent ainsi l'image de femmes ailées que l'on identifie habituellement comme des *Nikai*, des « Victoires ». Le contexte nuptial des illustrations dissuade d'interpréter ces figures allégoriques en relation avec la guerre. Il s'agit plutôt d'une référence iconographique à l'accomplissement réussi du mariage. De surcroît, l'un des deux vases porte l'image d'une Niké et d'un Éros qui volent l'un vers l'autre, bras tendus et tenant des branchages, entourés de gros boutons de fleurs, véritables « idéogrammes symbolisant les valeurs essentielles du mariage »<sup>287</sup>. Procédant par analogie, il est donc tentant de considérer que la victoire apportée par l'Aphrodite argienne se place dans un cadre matrimonial, comme le laissait déjà penser la référence à la seule Danaïde dont le mariage ne tourna pas au désastre. On se gardera dès lors d'ériger purement et simplement cette *Niképhoros* en Aphrodite guerrière.

Le cas de Télésilla a déjà été longuement traité et l'on n'y reviendra pas en détail<sup>288</sup>. Rappelons simplement que l'inversion des valeurs de la cité, signifiée par une intervention féminine dans la guerre et par la consécration d'un sanctuaire d'Enyalios par des femmes, était réactualisée le temps d'une fête, les *Hybristika*, au cours de laquelle intervenait un travestissement intersexuel. Arès/Enyalios devait être concerné par une telle célébration, et l'on a également émis l'hypothèse qu'Aphrodite pouvait en être<sup>289</sup>. Cependant, la référence guerrière de l'épisode semble être clairement et complètement assumée par Arès/Enyalios; à quel titre Aphrodite a-t-elle donc accueilli dans son sanctuaire de l'agora le monument commémoratif de l'événement? La polarité Arès-Aphrodite concrétise sur le plan divin l'opposition complémentaire qui amena des femmes sur la scène guerrière, et confère une signification supplémentaire à la fête des *Hybristika* car les échanges de vêtements, justifiés par l'exploit de Télésilla et de ses compagnes, s'ils inscrivent en

<sup>284</sup> Cf. *infra*, p. 457.

<sup>285</sup> Sur ces vases, cf. F. HARL-SCHALLER, *Zur Entstehung und Bedeutung des attischen Lebes gamikos*, in *JOAI, Beiblatt* 50 (1972-1975), p. 151-170.

<sup>286</sup> Cf. F. LISSARAGUE, *Femmes au figuré*, in *Histoire des femmes, op. cit.* (n. 108), p. 174-178.

<sup>287</sup> F. LISSARAGUE, *ibid.*, p. 177-178.

<sup>288</sup> Cf. *supra*, p. 154-160.

<sup>289</sup> Cf. *supra*, p. 160.

l'occurrence les femmes dans la sphère typiquement masculine qu'est la guerre, font de la même manière passer les hommes du côté d'Aphrodite et des valeurs typiquement féminines. Seule l'apparition d'Aphrodite en filigrane du rituel explique que l'échange soit intersexuel, quand la légende ne parle que du changement de statut des femmes qui deviennent des guerriers. Il semble donc que ce ne sont nullement de prétendues fonctions guerrières de la déesse qui doivent être invoquées dans ce cas.

Les considérations qui précèdent étayent l'interprétation que l'on avait donnée de la cohabitation d'Aphrodite et d'Arès dans le sanctuaire hors-les-murs fondé par Polynice avant le siège fratricide de Thèbes<sup>290</sup>. Profondément solidaires et fondamentalement opposés<sup>291</sup>, Aphrodite et Arès signifient la concorde et la guerre, tout comme ils se partageaient la sphère du masculin et du féminin au cœur de la cité lors des *Hybristika*. La description précise que donne Pausanias du sanctuaire sépare nettement les deux *cellae* avec leurs *xoana* respectifs, orientés de façon antagoniste, Aphrodite regardant vers l'intérieur de l'Argolide, et Arès vers l'Arcadie et l'extérieur du territoire argien.

Ces trois exemples devraient dissuader de conférer à l'Aphrodite qui est honorée à Argos un caractère guerrier, et l'on aura l'occasion d'approfondir bientôt la nature de ses relations avec Arès.

L'explication la plus fréquemment rencontrée pour justifier le caractère prétendument guerrier d'Aphrodite repose sur ses affinités orientales : Ishtar, prototype oriental de l'Aphrodite grecque, est honorée en tant que reine du ciel et divinité guerrière<sup>292</sup>. C'est dans cette ascendance prestigieuse et lointaine que l'*Ourania* armée de Cythère trouverait sa signification essentielle. On peut cependant se demander si la mainmise spartiate sur l'île au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. n'a pas été plus déterminante pour le type armé de la déesse qu'une antique influence orientale, si l'on accepte l'interprétation proposée pour l'armement de la déesse dans la cité de Lycurgue.

Il ne s'agit nullement de refuser à tout prix une influence orientale sur le culte de la déesse, mais de montrer qu'à cette explication devenue presque automatique peuvent se substituer d'autres fondements d'analyse. D'autant que l'Aphrodite armée de Chypre, qui servait fréquemment d'argument à la thèse de l'influence orientale, s'est révélée fort peu significative et met surtout en évidence le caractère de grande déesse protectrice d'Aphrodite dans l'île<sup>293</sup>. Ainsi, en Grèce, la position de la déesse au sommet de l'Acrocorinthe a probablement contribué à l'ériger en rempart divin et armé de la cité<sup>294</sup>.

<sup>290</sup> Cf. *supra*, p. 167.

<sup>291</sup> Un fragment orphique illustre le thème : καὶ πόλεμος μὲν Ἄρης, εἰρήνη δ'ἔστ' Ἀφροδίτη (fr. 297a, v. 4 Kern [*Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1963<sup>2</sup>, p. 309-310]).

<sup>292</sup> Entre beaucoup d'autres, cf. W. BURKERT, *op. cit.* (n. 2), p. 153. Bonne présentation de toute cette problématique chez J. FLEMBERG, *op. cit.* (n. 267), p. 15-19.

<sup>293</sup> Cf. *supra*, p. 361-362.

<sup>294</sup> Sur l'épithète *Symmachia*, cf. *supra*, p. 254.

### 3. Associations de dieux

Pour offrir une image complète et la plus riche possible de la personnalité d'une divinité, il ne suffit pas de déterminer, fût-ce avec le plus grand soin, l'ensemble de ses attributions. Encore faut-il circonscrire les relations qu'elle entretient avec ses pairs de l'Olympe. On a déjà tenté d'aller dans ce sens au fil de la discussion sur les attributions d'Aphrodite; il convient à présent de reprendre la question.

On s'attachera tout d'abord aux relations entre Aphrodite et d'autres divinités en fonction des données des cultes. L'analyse d'un certain nombre de renseignements mythiques viendra compléter cette approche. Les filiations divines, les antagonismes et les rapprochements sur le plan des mythes peuvent refléter des affinités qui échappent à l'analyse des données fournies par l'étude des cultes. Néanmoins, sur ce plan-là aussi, il faut mesurer quelle connaissance est accessible. Pour appréhender l'articulation des panthéons locaux, il conviendrait de disposer à chaque fois des mythes de l'endroit et des particularités qui s'écartent de la « vulgate » panhellénique. On est souvent loin du compte et l'on est dès lors contraint de projeter sur les cultes locaux des données mythiques générales, en évoquant des arguments de probabilité et de vraisemblance. Ces informations sont véhiculées par l'épopée, la tragédie, et très commodément rassemblées – mais non sans schématisme – dans des synthèses hellénistiques comme la *Bibliothèque* du Ps.-Apollodore ou des fragments d'autres ouvrages de compilation qui « écrasent » la dimension locale des récits qu'ils rapportent.

#### 3.1. Associations dans les cultes

##### 3.1.1. Divinités *synnaoi*

À quelques reprises, Aphrodite partage son sanctuaire ou se voit accueillie dans celui d'un autre dieu. Éros était honoré en même temps qu'Aphrodite dans le petit sanctuaire rupestre du flanc nord de l'Acropole d'Athènes<sup>295</sup>, tandis qu'en un lieu indéterminé de la même cité, les deux divinités étaient Ψίθυροι<sup>296</sup>. Le petit dieu accompagnait également la déesse à Mégare<sup>297</sup> et à Corinthe<sup>298</sup>. À Thespies, où il était notamment honoré sous la forme d'une pierre brute, Éros était accompagné d'Aphrodite dans au moins un de ses sanctuaires<sup>299</sup>. Peitho possédait une statue dans le temple d'Aphrodite

<sup>295</sup> Cf. *supra*, p. 72-73.

<sup>296</sup> Cf. *supra*, p. 46-47.

<sup>297</sup> Cf. *supra*, p. 89.

<sup>298</sup> Cf. *supra*, p. 102.

<sup>299</sup> Cf. *supra*, p. 290-293.



*Pandēmos* à Athènes<sup>300</sup>, dans celui d'Aphrodite *Praxis* à Mégare<sup>301</sup>, et se voyait peut-être honorée avec la déesse dans le sanctuaire de la passe de Daphni, sur la voie sacrée menant à Éleusis<sup>302</sup>. Les Génétyllides semblent avoir été étroitement associées à l'Aphrodite du cap Colias<sup>303</sup>, tandis que Parégoros, Pothos et Himeros avaient leur statue dans le temple de l'Aphrodite *Praxis* de Mégare, avec Peitho<sup>304</sup>. Hermès partageait le sanctuaire d'Aphrodite *Machanitis* à Mégalopolis d'Arcadie<sup>305</sup> et un *xoanon* du dieu s'élevait près de celui d'Aphrodite *Nikēphoros* dans l'enceinte sacrée d'Apollon au cœur d'Argos<sup>306</sup>. Thésée était censé avoir dédié, dans le sanctuaire d'Apollon à Délos, le petit *xoanon* d'Aphrodite offert par Ariane<sup>307</sup>. Zeus Olympien était associé à une Aphrodite Olympienne à Sparte<sup>308</sup>, tandis que la déesse partageait le temple de Zeus et d'Athéna à Aigion en Achaïe<sup>309</sup> et, dans la même région, Dionysos et Aphrodite occupaient le même temple à Boura<sup>310</sup>. Quant à Arès, il était honoré avec la déesse dans le temple double hors-les-murs à Argos, mais les cellae où s'élevaient les *xoana* étaient bien distinctes<sup>311</sup>.

En ce qui concerne Peitho, Éros, Pothos, Himeros, et même Parégoros, il s'agit essentiellement d'abstractions divinisées qui personnalisent diverses facettes des pouvoirs d'Aphrodite. Éros et Peitho ont une épaisseur culturelle plus grande que les autres<sup>312</sup> et font également partie du cortège de la déesse émergeant des flots tel que le redessinera, après Hésiode, Phidias sur le socle de la prestigieuse statue de Zeus à Olympie<sup>313</sup>. Ces diverses abstractions révèlent avant tout les prérogatives d'Aphrodite en matière amoureuse, mais ce constat n'épuise pas toute leur signification. Ainsi l'association de Peitho et d'Aphrodite *Pandēmos* à Athènes comporte-t-elle une dimension « politique » incontestable et l'explication de l'épiclèse *Pandēmos*, qui se fonde sur le

<sup>300</sup> Cf. *supra*, p. 26.

<sup>301</sup> Cf. *supra*, p. 89.

<sup>302</sup> Cf. *supra*, p. 74.

<sup>303</sup> Cf. *supra*, p. 76-78.

<sup>304</sup> Cf. *supra*, p. 89.

<sup>305</sup> Cf. *supra*, p. 264.

<sup>306</sup> Cf. *supra*, p. 153-154.

<sup>307</sup> Cf. *supra*, p. 395-396.

<sup>308</sup> Cf. *supra*, p. 196-197.

<sup>309</sup> Cf. *supra*, p. 243.

<sup>310</sup> Cf. *supra*, p. 247.

<sup>311</sup> Cf. *supra*, p. 167-168. – Deux statues de la déesse s'élevaient dans le temple d'Arès que Pausanias visita sur l'agora d'Athènes (I, 8, 4). Le temple ayant été transféré du dème d'Acharnes à une époque récente, il est difficile d'estimer l'ancienneté de cette « cohabitation ». Cf. D. MUSTI, L. BESCHI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I : L'Attica*, Napoli, 1987<sup>2</sup> [1982], p. 287-288.

<sup>312</sup> Cf. mes deux articles : *Éros en Grèce : dieu ou démon ?*, in *Ange et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 223-239; *Petithô...*, *art. cit.* (n. 112).

<sup>313</sup> PAUS., V, 11, 8.

synécisme de Thésée, souligne les qualités de persuasion dont le héros a dû user pour arriver à ses fins<sup>314</sup>. De même la démarche d'Agésilas, le roi spartiate, au sanctuaire d'Aphrodite *Praxis* de Mégare s'inscrivait-elle dans cette perspective, lui qui allait devoir convaincre les Mégariens<sup>315</sup>. Persuasion amoureuse et privée, et persuasion politique et publique dessinent en l'élargissant le champ d'action d'une Aphrodite que l'on a vue honorée par des particuliers et des magistrats. L'association d'Hermès appartient à une sphère d'influence similaire puisque le dieu accompagne Aphrodite sur la scène privée des mariages<sup>316</sup>, mais aussi sur la scène publique où les magistrats remplissent les devoirs de leur charge<sup>317</sup>. Les fonctions des dieux engagés ensemble dans la dévotion des fidèles sont complémentaires. Hermès, le dieu d'une parole efficace, parfois trompeuse, le dieu des passages et de la communication, accompagne Aphrodite qui, si ses prérogatives en matière de sexualité sont prédominantes dans des contextes matrimoniaux, remplit des fonctions de concorde et d'harmonie au sens large quand elle apparaît sur l'agora. L'association de Zeus et d'Aphrodite à Sparte, de même que l'ensemble formé par ces deux divinités et Athéna à Aigion, ressortissent au même domaine.

Hermès était honoré en association avec Aphrodite dans un culte crétois dont les origines remontent aux alentours de 1700 avant notre ère<sup>318</sup>. Ce sanctuaire, situé à Symi Viannou, a été découvert il y a quelques années et le couple divin qui y était honoré à date ancienne est identifié comme Hermès et Aphrodite par des inscriptions hellénistiques<sup>319</sup>. L'absence d'une publication définitive et globale des fouilles du site rend toute interprétation délicate. Néanmoins, Angeliki Lebessi, l'archéologue grecque qui dirige les travaux à Symi Viannou, a produit quelques hypothèses fort intéressantes dans le cadre de la publication des plaques en métal martelé retrouvées en grande quantité

<sup>314</sup> Cf. V. PIRENNE-DELFORGE, *Peithô...*, art. cit. (n. 112).

<sup>315</sup> Cf. *supra*, p. 90-91.

<sup>316</sup> Cf. *supra*, p. 421, n. 90. – NONNOS, *Dionysiaques*, V, 574-575, fait d'Hermès l'époux de Peitho. À Lesbos, une loi sacrée réunit Hermès et Aphrodite *Peitho* : *IG*, XII 2, 73.

<sup>317</sup> Cf. *supra*, p. 404-408. – Éros n'est pas absent non plus de ce type de dévotion : cf. J. & L. ROBERT, *Deux inscriptions de Carie*, II : *Autel d'Halicarnasse*, in *AIPhO*, 13 (1953), p. 568-572 (*Mélanges I. Lévy*) = *SEG*, XV, 638; L. ROBERT, *Laodicée du Lykos. Le Nymphée*, Paris, 1969, p. 254-261.

<sup>318</sup> Hormis la publication des plaques en métal, c'est-à-dire des ex-voto, retrouvées sur le site (Angeliki LEBESSI, *Tò iepò tou 'Ermḗ kai tḗs 'Aφροδίτης στῆ Σύμη Βιάννου*. I 1 : *Χάλκινα Κρητικά τορευματα*, Athènes, 1985), on ne dispose que des rapports provisoires et de quelques articles : Angeliki LEBESSI, *Ἡ συνέχεια τῆς κρητομυκεναϊκῆς λατρείας. Ἐπιβιώσεις καὶ ἀναβιώσεις*, in *AE* (1981), p. 1-24; EAD., Polymnia MUHLY, *Aspects of Minoan Cult. Sacred Enclosures. The Evidence from the Syme Sanctuary (Crete)*, in *AA* (1990), p. 315-336; Athanasia KANTA, *Cult, Continuity and the Evidence of Pottery at the Sanctuary of Syme Viannou*, in *La Transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma, 1991, p. 479-505.

<sup>319</sup> EAD., *op. cit.* (n. 318), p. 221-240; EAD., art. cit. (n. 318), pl. 1γ, pour Aphrodite. – Sur l'épithète κεδρίτης que porte Hermès, cf. G. DAUX, *Notes de lecture*, in *BCH*, 100 (1976), p. 211-213.

sur le site. Ces ex-voto datent essentiellement des périodes géométrique et archaïque, pour disparaître entièrement à la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>320</sup>. Leur iconographie développe surtout des motifs en relation avec la chasse et le sacrifice d'animaux. A. Lebessi a ingénieusement mis ces offrandes en relation avec la tradition crétoise des initiations de jeunes gens rapportée par Éphore<sup>321</sup>. Le déclencheur de l'initiation est l'enlèvement d'un jeune garçon par un homme mûr qui l'emmène hors de la cité. Pendant deux mois, ce couple assisté par les témoins de l'enlèvement s'occupe à des activités cynégétiques, pour redescendre en ville une fois ce délai écoulé. L'enfant reçoit alors un équipement militaire, un gobelet et un bœuf, qu'il sacrifie à Zeus avant d'offrir un grand festin<sup>322</sup>. Il est tentant d'interpréter l'iconographie cynégétique largement déployée autour du personnage d'Hermès en relation avec ces pratiques de pédagogie pédérastique. Aux consécration à Hermès en pleine nature correspond le sacrifice d'un bœuf à Zeus au moment de la réintégration dans la cité.

Aphrodite est étrangement absente de ces représentations, et seules les inscriptions hellénistiques retrouvées sur le site permettent de supposer qu'elle était associée au dieu à date ancienne. Si cette hypothèse est fondée, on retrouve ainsi la déesse discrètement présente dans un cadre initiatique qui marque la transition de l'adolescence à l'âge adulte, ce qui n'est pas sans évoquer le sanctuaire d'Aphrodite *Argynnīs* en Béotie. Cependant, il faut souligner le caractère hautement spéculatif de cette interprétation que l'on se gardera d'ériger en certitude avant de disposer de toutes les pièces du dossier archéologique<sup>323</sup>.

### 3.1.2. Proximités significatives

Sans que l'on puisse parler avec certitude d'associations divines, certains voisinages de divinités sont suffisamment fréquents pour que l'on s'interroge sur leur signification. Ainsi le dieu Asclépios se trouve-t-il à maintes reprises à proximité des cultes d'Aphrodite, que ce soit à Athènes<sup>324</sup>, à Trézène<sup>325</sup>, à

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> ÉPHORE, 70 F 149 Jacoby (*FGrH*, II A, p. 86-89), cité par STRABON, X, 4, 21 (C483).

<sup>322</sup> Cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.* (n. 142), p. 450-455; A. BRELICH, *Paidēs e parthenoi*, Roma, 1969, p. 198-207; B. SERGENT, *op. cit.* (n. 29), p. 15-53; C. CALAME, *Chœurs...* I, *op. cit.* (n. 66), p. 421-423; 429-430.

<sup>323</sup> Un exemple du caractère hypothétique de l'identification des divinités honorées là : A. LEBESSI, P. MUHLY, *art. cit.* (n. 318), p. 315 : « Iconographic, epigraphic and literary evidence combine to suggest that the worship of Hermes had been established by the eighth century B.C., while that of Aphrodite may have been introduced even earlier ». Or l'épigraphie ne remonte pas plus haut que l'époque hellénistique, les « évidences littéraires » sont le seul texte de Plutarque sur la part respective prise par Hermès et Aphrodite dans les mariages. Pour l'iconographie, cf. *supra*, p. 6, n. 38.

<sup>324</sup> Cf. *supra*, p. 26.

<sup>325</sup> Cf. *supra*, p. 178.

Sicyone<sup>326</sup>, à Épidaure où Aphrodite est accueillie dans la grande enceinte du dieu<sup>327</sup>, ou encore à Épidaure Limera en Laconie. L'exemple le plus frappant est celui de Sicyone, puisque la description de Pausanias laisse entendre, non sans ambiguïté, que les deux sanctuaires étaient à ce point contigus qu'une partie leur était commune<sup>328</sup>. De surcroît, les deux divinités constituaient un noyau culturel indépendant un peu en dehors de la cité. Une étude approfondie des cultes du dieu médecin dans le Péloponnèse a mis en évidence les affinités qu'il présente avec des divinités féminines dont l'intervention dans les secteurs les plus importants de la vie n'est plus à démontrer<sup>329</sup>. Aphrodite s'inscrit sans peine dans cette perspective; sa relation aux métamorphoses des corps suffirait à elle seule à fonder ses accointances avec le dieu-médecin. La pomme de pin que la statue chrysléphantine du dieu porte dans la main, à Sicyone, trouve un parallèle intéressant dans la «pomme» que la statue tout aussi chrysléphantine d'Aphrodite tend à ses fidèles au même endroit<sup>330</sup>. Le motif de la séduction que recèle la pomme dans un contexte matrimonial comme celui du culte de Sicyone se trouve élargi à la fois par le pavot que la déesse tient de l'autre main et qui est une caractéristique végétale de la «Cité du Pavot» (Mékôné, l'ancien nom de Sicyone), et par la pomme de pin d'Asclépios, qui laissent entendre que les produits de la terre entraient eux aussi dans l'aire d'influence de la déesse, comme à Mantinée en Arcadie.

Dionysos fait partie des divinités qui entourent Aphrodite en divers endroits. À Mégare, sur l'acropole Caria, le dieu *Nyktélios* est le voisin direct d'Aphrodite *Épistrophia*<sup>331</sup>, à Argos, Dionysos *Krésios* et Ariane en son tombeau se situent près d'Aphrodite *Ourania*<sup>332</sup>, à Mantinée, les Méliastes de Dionysos célèbrent les ὄργια de leur dieu auprès d'Aphrodite *Mélainis*<sup>333</sup>. À Sicyone, même s'il ne semble pas exister de proximité géographique entre le sanctuaire d'Aphrodite et celui de Dionysos, l'important culte du dieu, promu par le tyran Clithène, comprenait une procession où défilaient des phallophores couronnés, notamment, de *paidéros*. Cette plante, au dire de Pausanias, ne poussait que dans l'enclos d'Aphrodite à Sicyone et accompagnait le rite sacrificiel en l'honneur de la déesse<sup>334</sup>. Cette information, aussi ponctuelle soit-elle, permet d'apprécier un des fondements de la proximité des deux divinités, car si les phallophores de Dionysos, emblèmes évocateurs d'une

<sup>326</sup> Cf. *supra*, p. 131.

<sup>327</sup> Cf. *supra*, p. 171.

<sup>328</sup> Cf. *supra*, p. 131, n. 21.

<sup>329</sup> Christa BENEDUM, *Asklepios und Demeter*, in *JDAI*, 101 (1986), p. 137-157.

<sup>330</sup> Cf. *supra*, p. 136.

<sup>331</sup> Cf. *supra*, p. 85.

<sup>332</sup> Cf. *supra*, p. 165-166.

<sup>333</sup> Cf. *supra*, p. 252.

<sup>334</sup> Cf. *supra*, p. 148-149.

énergie vitale exacerbée, sont coiffés d'un végétal spécifiquement associé à Aphrodite, ce ne peut être indifférent. La procession en l'honneur du dieu montre à la cité le reflet divin d'une terre qui se gorge de vie<sup>335</sup>, quand Aphrodite offre par le biais du *paidēros* sa contribution à l'éclosion d'une vie solidaire de la sexualité qu'elle patronne.

### 3.2. Associations dans quelques mythes : colères et descendance

Divers récits mythologiques mettant Aphrodite en scène permettent de préciser les données dégagées dans les cultes en les élargissant. À cet égard, les mythes qui racontent les colères et les vengeances de la déesse sont tout aussi révélateurs que ceux donnant le détail de ses amours et de ses enfantements.

Les colères de la déesse concernent systématiquement des attitudes déviantes au regard de pratiques sexuelles que l'on qualifiera de « normales ». Que ce soit dans l'abstinence ou dans l'excès, l'*hybris* sexuelle des héros mythiques est violemment sanctionnée par la déesse, quand cette déviance n'est pas déjà une punition envoyée par elle.

L'origine la plus fréquente de cette punition se caractérise par un refus de soumission aux pouvoirs divins, concrètement traduit, sur un plan rituel, par l'absence d'hommages rendus à la déesse : Hippolyte se veut tout entier voué à Artémis et méprise Cypris qu'il regarde de loin<sup>336</sup>; les Propétides nient la puissance d'Aphrodite<sup>337</sup>; Myrrha et d'autres héroïnes négligent de lui rendre hommage<sup>338</sup>. Hippolyte suscitera bien malgré lui l'amour de sa belle-mère et en mourra; les Propétides seront les premières femmes à se prostituer<sup>339</sup>; Myrrha tombera éperdument amoureuse de son propre père qui, une fois l'inceste consommé et l'infamie dévoilée, méditera de tuer sa fille.

Ces quelques exemples, parmi les plus célèbres, illustrent la nécessité de sortir du domaine de l'adolescence patronnée par Artémis pour se soumettre aux pouvoirs d'Aphrodite et entrer ainsi dans une continuité porteuse de vie que l'on ne peut dissoudre sans encourir une juste colère. La nature de la punition montre la gravité de la faute, tout autant que le risque social qu'elle implique par un renversement des valeurs : Hippolyte est aimé de sa belle-

<sup>335</sup> M. DETIENNE, « Un phallus pour Dionysos », in *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989, p. 253-264.

<sup>336</sup> EUR., *Hipp.*, 102.

<sup>337</sup> Cf. *supra*, p. 355.

<sup>338</sup> PANYASSIS, fr. 25 Kinkel (V.J. MATTHEWS, *Panyassis of Halikarnassos*, Leiden, 1974, p. 120-125), cité par [APOLLODORE], *Bibl.*, III, 14, 4. Cf. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, op. cit. (n. 28), p. 11-12. – Des récits « à la mode de Myrrha » se retrouvent dans le traité *Sur les fleuves* du Ps.-PLUTARQUE, I, 1; I, 4; XIV, 1 Müller.

<sup>339</sup> Cf. *supra*, p. 355. Une telle punition laisse penser que, si Aphrodite patronnait les prostituées et les courtisanes, l'exercice d'un tel métier pouvait dépendre de la colère de la même déesse envers des femmes dites « honnêtes ».

mère, les filles impertinentes sont vouées à l'inceste ou à la prostitution. La sexualité refusée se transforme en un excès stérile<sup>340</sup> et monstrueux, image déformée du détournement d'une pratique saine et nécessaire. La colère de la déesse évoque les diverses formes de sexualité qu'elle peut susciter, mais qui reçoivent des connotations tantôt positives tantôt négatives.

Les associations occasionnelles d'Aphrodite avec différentes divinités éclairent tout autant ses fonctions, ses ambiguïtés. Arès, Héphaïstos, Dionysos, Hermès sont comptés au nombre de ses amants. Un seul reçoit le statut d'époux légitime dans l'épopée, c'est Héphaïstos<sup>341</sup> que la déesse trompe allègrement avec Arès<sup>342</sup>. Si l'union d'Aphrodite et du forgeron est stérile, il n'en va pas de même des autres relations de la déesse. D'Arès, elle concevra Phobos, Deimos et Harmonie<sup>343</sup>, d'Hermès, Hermaphrodite<sup>344</sup>, de Dionysos, Priape<sup>345</sup> et Hyménée<sup>346</sup>.

Hermaphrodite est l'image divine de la réunion synthétique du féminin et du masculin symbolisés chacun par une divinité précise : Aphrodite occupe le pôle féminin et Hermès le pôle masculin. Synthèse significative, même si le produit en est monstrueux, de l'union de l'homme et de la femme, union dans laquelle Dion Chrysostome voyait l'intervention essentielle d'Aphrodite<sup>347</sup>. L'ithyphallisme d'Hermès, parfaitement intégré dans la cité, montre que le dieu assume le côté masculin de la relation sexuelle quand Aphrodite accompagne surtout la femme. La synthèse des sexes sera néanmoins parfois réalisée dans la seule Aphrodite dont le nom se verra alors gratifié d'une désinence masculine : le dieu-déesse Aphroditos fera son entrée à Athènes au V<sup>e</sup> siècle<sup>348</sup>.

Priape est ce dieu difforme, au sexe démesuré, préposé à la garde des jardins<sup>349</sup>. Son culte était surtout implanté à Lampsaque où une tradition voulait qu'il fût le fils d'Aphrodite et de Dionysos. La déesse, effrayée de la

<sup>340</sup> On objectera peut-être que l'union de Myrrha et de son père n'est pas stérile puisque Adonis en est le fruit. Cependant, M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, *op. cit.* (n. 28), a bien montré que le dieu se plaçait tout entier du côté de la stérilité.

<sup>341</sup> Chez HÉSIODE, *Théog.*, 945-946, Héphaïstos épouse Aglaïé, l'une des Charites; chez HOMÈRE, *Il.*, XVIII, 382-383, c'est Charis, Grâce singulière, qui est son épouse.

<sup>342</sup> HOM., *Od.*, VIII, 266-369.

<sup>343</sup> HÉS., *Théog.*, 933-937.

<sup>344</sup> DIOD. SIC., IV, 6, 5.

<sup>345</sup> DIOD. SIC., IV, 6, 1; PAUS., IX, 31, 2.

<sup>346</sup> La généalogie d'Hyménée varie : il est tantôt le fils d'Apollon et d'une Muse, tantôt celui d'Aphrodite et de Dionysos, tantôt celui de Magnès, un Thessalien, et de Périmélé, fille d'Admète. Cf. B. SERGENT, *op. cit.* (n. 29), p. 135; Pascale LINANT DE BELLEFONDS, art. *Hymenaios*, in *LIMC*, V (1990), p. 583-584.

<sup>347</sup> DION CHRYS., *Or.*, VII, 135.

<sup>348</sup> Cf. *supra*, p. 68-69.

<sup>349</sup> M. OLENDER, *Priape le mal taillé*, in *TR*, 7 (1986), p. 373-388.

laideur de son rejeton, l'aurait immédiatement délaissé<sup>350</sup>. Pas moins monstrueux qu'Hermaphrodite, Priape consacre dans son ithyphallisme permanent les pouvoirs extrêmes de ses parents. Car, si les colères de la déesse affligent prioritairement les femmes d'un amour excessif, destructeur ou contre nature, quand Dionysos se venge des hommes qui l'ont offensé, c'est dans le priapisme chronique qu'il les précipite<sup>351</sup>. Remarquons en passant que la folie dont le dieu accable les jeunes filles et les femmes qui refusent ses pouvoirs ne se traduit pas par un dérèglement sexuel<sup>352</sup>. À côté de Priape, Aphrodite et Dionysos pouvaient avoir enfanté Hyménée, le bel adolescent mort le jour de son mariage et dont le souvenir était perpétué dans le chant qui accompagnait les jeunes époux à leur chambre nuptiale<sup>353</sup>. Une telle généalogie parle de la présence diffuse des deux divinités autour du mariage institutionnalisé, dans la perspective d'une domestication des pouvoirs excentriques qu'ils recèlent<sup>354</sup>.

La descendance d'Aphrodite et d'Arès accentuée, du côté masculin, la disparité du couple puisque les fils, Déroute et Panique, sont entièrement du côté de leur père. Quant à Harmonie, même si, à première vue, elle se place avant tout du côté de sa mère, il convient bien plus d'en faire le résultat de l'union des principes contraires, dont la philosophie théoriserait les implications dans la création du monde et le maintien de son ordre<sup>355</sup>.

Dans la présentation des affinités fonctionnelles d'Aphrodite et des autres divinités, il convient de ne pas oublier le dieu Pan. Mi-homme, mi-bête, il symbolise, sur le plan sexuel, l'excès d'un désir irrépressible qui s'exerce aux marges des sociétés humaines<sup>356</sup>. À Thasos, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, on trouve Pan et Aphrodite honorés conjointement dans une dédicace<sup>357</sup>, mais leur association n'est pas fréquente dans la pratique rituelle. L'iconographie, par contre, a illustré cette préfiguration de la belle et la bête<sup>358</sup>. Le dieu bouc symbolise la

<sup>350</sup> STÉPH. BYZ., s.v. "Ἀβραῖος (Meineke, p. 4-5).

<sup>351</sup> C'est l'histoire des meurtriers d'Icaros, le paysan attique à qui le dieu avait révélé l'usage de la vigne, qui crurent que l'homme avait voulu les empoisonner tant le vin pur les avait rendus fous : M. DETIENNE, « Un phallus pour Dionysos », in *op. cit.* (n. 335), p. 256-260.

<sup>352</sup> Dans les *Bacchantes* d'EURIPIDE, le messager qui décrit au roi Penthée les errances des Thébaines dans la montagne souligne expressément leur chasteté et leur retenue sur ce plan, contrairement aux insinuations du roi (685-687). Ces femmes frappées de *mania* renversent les valeurs fondamentales de la cité, allant même jusqu'à tuer leurs propres enfants, mais la transgression ne semble pas être d'ordre sexuel, même pour les jeunes filles comme les Minyades. Cf. M. DETIENNE, « Un phallus pour Dionysos », in *op. cit.* (n. 335), p. 261-262.

<sup>353</sup> SERVIUS, *ad En.*, IV, 127.

<sup>354</sup> Cf. *supra*, p. 386.

<sup>355</sup> Cf. G. LIEBERG, *Il ruolo del piacere nella filosofia di Empedocle*, in *Sophia*, 26 (1958), p. 221-225.

<sup>356</sup> Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 130-134; 182-183

<sup>357</sup> *IG*, XII 8, 368. Cf. J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris, 1958, p. 28 et 334.

<sup>358</sup> Cf. Ph. BORGEAUD, *op. cit.* (n. 356), p. 117.

dérive, le dérèglement excentrique des prérogatives qu'Aphrodite assume au sein de la cité. En outre, le rapport de la déesse aux caprins dans le culte trouve en lui son image la plus significative.

#### 4. Quelques perspectives littéraires

Dans un souci – justifié dès l'introduction de ce travail – de cerner le plus fidèlement possible les données du culte sans y projeter indûment des données littéraires, l'analyse s'est largement abstenue jusqu'à présent d'appeler à des textes sans relation apparente avec le culte. Qu'on s'entende cependant bien sur ce choix : il ne s'agit nullement d'affirmer une altérité totale entre la déesse que les Grecs honoraient dans ses sanctuaires et celle qui leur parlait, par exemple, sur la scène tragique ou comique. Au contraire, c'est afin de souligner la profonde solidarité de ces deux expériences que l'on a tenté de les dissocier. Ce choix n'est cependant pas exempt de dérogations parfois, dans la mesure où ce sont essentiellement des textes qui nous parlent encore des cultes, avec toutes les déformations et les écrasements chronologiques que cela suppose. Les brèves indications que l'on se propose de donner ici ne se fondent que sur quelques grands textes archaïques qui ont donné aux divinités une image « panhellénique », dont les auteurs postérieurs seront largement tributaires.

Il s'agit ainsi de mettre en lumière quelques points laissés dans l'ombre et qui permettront d'apprécier toute la richesse encore enfouie derrière les maigres esquisses culturelles dont on a parfois dû se contenter.

À propos des mentions de Cypris dans l'*Iliade*, les épisodes du chant V ont déjà été évoqués<sup>359</sup>. Il convient néanmoins d'insister sur un élément : Aphrodite y est blessée et souffre dans sa chair, toute divine soit-elle. Giulia Sissa érigeait ce petit incident en une porte ouverte sur l'Olympe et ses faiblesses<sup>360</sup> ; c'est exact, mais l'épisode nous intéresse surtout parce qu'il évoque le corps d'une déesse dont les prérogatives physiologiques et biologiques sont fondamentales. Arès sera lui aussi blessé sur le champ de bataille, et l'on se dit que les souffrances de ces dieux, si elles ne les rendent pas mortels, traduisent néanmoins en eux une grande proximité avec les humains et un anthropomorphisme exacerbé<sup>361</sup>. De la même manière, Aphrodite est belle, mais d'une beauté qui paraît différente de celles des autres dieux qui, par essence, sont également « beaux ». Héra et Athéna étaient légitimement en droit de réclamer la pomme perfidement lancée par Éris au banquet des noces de Thétis et de Pélée ; néanmoins, Aphrodite l'a remportée parce

<sup>359</sup> Cf. *supra*, p. 310-312.

<sup>360</sup> Giulia SISSA, M. DETIENNE, *op. cit.* (n. 335), p. 39.

<sup>361</sup> Cf. Nicole LORAUX, *Le corps vulnérable d'Arès*, in *TR*, 7 (1986), p. 335-354.



que sa beauté est « active », elle suscite le désir dont la pomme, précisément, est l'un des symboles privilégiés. Il n'est pas indifférent non plus que la beauté d'Héra, lumineuse au chant XIV de l'*Illiade*, doive en appeler à la ceinture brodée d'Aphrodite pour susciter le désir de Zeus. Aphrodite doit entrer dans le jeu pour que la beauté « agisse ». Les cultes en relation avec les mariages ont révélé ce rôle précis d'Aphrodite puisque la déesse intervient précisément quand les filles sont « belles », ce qui signifie qu'elles sont aptes à susciter le désir masculin; Aphrodite entre en action et leur beauté « agit »<sup>362</sup>.

La *Théogonie* d'Hésiode amplifiera le thème en dissociant l'action d'un Éros primordial qui ne fait qu'amener au jour les potentialités des entités originelles sans union amoureuse et celle d'Aphrodite qui emmène à sa suite Éros, Pothos, Himeros et suscite des unions fécondes ἐν φιλότῃτι, dans la tendresse<sup>363</sup>. Φιλότης, la tendresse, n'est cependant pas sans ombre car elle est fille de la Nuit, tout comme Ἄπατη<sup>364</sup>, que l'on retrouve dans la corbeille des privilèges immémoriaux d'Aphrodite<sup>365</sup>, et Éris, dont Annie Bonnafé a bien montré la relation avec Éros, en termes d'opposition fondamentale et de lien étroit<sup>366</sup>. La création de Pandore, dans *Les Travaux et les Jours*, met bien en évidence l'ambivalence de cette séduction puisque la mariée, belle et désirable, est également un piège où les hommes se perdront.

Revenons un instant aux rapports d'Aphrodite avec Arès, que l'on n'a pas approfondis en évoquant les enfants nés de leur union. C'est dans les relations ambivalentes entre Éros et Éris, entre Aphrodite et les enfants de la Nuit, telles que les présente la *Théogonie*, que la relation entre la déesse et le dieu prend toute sa signification<sup>367</sup>. En effet, l'ensemble de la constitution du monde, finalement soumis à l'autorité de Zeus, s'articule, dans l'œuvre poétique d'Hésiode, autour des forces antagonistes de l'union et de la désunion, de la tendresse et de la querelle. C'est la médiation de Zeus entre l'Éros et l'Éris qui instaure l'équilibre du cosmos où chaque élément occupe la place que lui a assignée le père des dieux et des hommes<sup>368</sup>. Intervenant à la fin du

<sup>362</sup> Sur ce thème, cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Quelques considérations sur la beauté des hommes et des dieux dans la Grèce archaïque et classique*, in *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, Art et Sacré dans les Religions*, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 67-81; EAD., *L'Ignye dans le discours mythique et les procédures magiques*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 277-289.

<sup>363</sup> HÉS., *Théog.*, 306, 333, 374, 375, 405, etc. Cf. le travail remarquable de J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 155).

<sup>364</sup> HÉS., *Théog.*, 224.

<sup>365</sup> HÉS., *Théog.*, 205.

<sup>366</sup> Annie BONNAFÉ, *Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985.

<sup>367</sup> Et non dans une vision génétique de leur union sur le plan culturel ainsi que le voulait K. TUMPEL, *Ares und Aphrodite. Eine Untersuchung über Ursprung und Bedeutung ihrer Verbindung*, Leipzig, 1880.

<sup>368</sup> A. BONNAFÉ, *op. cit.* (n. 366), p. 126.

catalogue, parmi les unions contractées par les Olympiens, le mariage divin d'Aphrodite et d'Arès symbolise le stade ultime de la *Théogonie*; Harmonie qu'ils mettent au monde est le produit de la mise en place, réglementée par Zeus, de principes contraires qui s'équilibrent. Néanmoins, le poème dit aussi, dans son langage généalogique, les potentialités négatives d'une telle union qui produit Terre et Panique.

Dès lors, les récits qui illustrent, dans le temps de l'histoire, le renversement des valeurs de la cité mettent également en scène Aphrodite et Arès, en tant qu'incarnation des pôles féminin et masculin, antagonistes et complémentaires au sein de la société des hommes. C'est en fonction d'une même dynamique que les deux divinités se retrouvent dans certains cultes; Argos, avec son temple double à la sortie de la cité et sa fête des *Hybristika*, illustre le plus clairement la signification du couple divin.

La puissance d'Aphrodite, qui embrasse la totalité du monde, repose sur le dynamisme de l'union. Et c'est là que se situe ce que l'on a appelé le plus petit commun dénominateur des diverses prérogatives de la déesse. La fécondité de la terre, des troupeaux, des humains, telle que l'exalte le fragment des *Danaïdes* d'Eschyle où la déesse s'érige en principe originel de la vie sous toutes ses formes, procède des forces d'union que commande la déesse. Les rapports qu'elle présente à maintes reprises avec la croissance des plantes ne trouvent pas uniquement leur source dans la terre noire dont elle porte parfois le nom : c'est en tant que moteur de la hiérogamie du ciel et de la terre que la déesse promeut les forces de la vie végétale. Le grand hymne pseudo-homérique qui lui est consacré décrit l'impulsion que donne la déesse aux animaux sauvages de l'Ida qui vont sans délai s'accoupler dans les vallons<sup>369</sup>. Ce tableau a suscité une interprétation d'Aphrodite comme maîtresse des animaux, proche de Cybèle. C'est méconnaître le fond même de l'œuvre qui magnifie la puissance de la déesse comme force d'union, tout en amorçant la réglementation stricte de ses pouvoirs dans le cadre d'un monde désormais soumis à l'autorité souveraine de Zeus<sup>370</sup>. Ce poème révèle aussi la force centrifuge potentielle que recèle la mise en œuvre des pouvoirs de la déesse quand ils sortent de la juste mesure : l'union qu'elle patronne doit se conformer, sur le plan mythique, à la réglementation imposée par Zeus et les relations amoureuses entre mortels et immortels doivent cesser. Il réside en effet au cœur même des forces d'union auxquelles Aphrodite commande une potentialité de désordre, d'«ex-centricité» et il convient donc de leur imposer des limites. L'hymne le dit dans le langage qui est le sien.

<sup>369</sup> Hymne ps.-hom. *Aphrodite*, 69-74.

<sup>370</sup> Cf. J. RUDHARDT, *L'hymne homérique à Aphrodite. Essai d'interprétation*, in *MH*, 48 (1991), p. 8-20.



## Conclusions

À l'issue de ce panorama raisonné des cultes et de l'analyse thématique qui en a été donnée, qu'avons-nous apporté à la connaissance de l'Aphrodite des Grecs? Pour répondre à cette question, la troisième partie du travail est un outil indispensable. Ce sont dès lors les lignes de force de cette analyse que l'on reprendra en conclusion. On a, en outre, réservé jusqu'à présent la synthèse des données chronologiques et géographiques de la première partie. Il est temps d'y venir.

### 1. Pour une répartition dans l'espace et dans le temps

La disparité des sources et leur caractère souvent tardif ont imposé le recours à la projection dans le passé de données attestées à date récente. C'est avec la plus grande prudence et un degré de vraisemblance maximal que ce saut dans le temps a chaque fois été effectué; il n'en reste pas moins que cette contrainte imposée par l'état de la documentation grève d'incertitudes les conclusions à tirer en termes de chronologie. Quant à la répartition géographique des cultes, il convient de la présenter en sachant que la somme des manifestations cultuelles étudiées n'équivaudra jamais à l'ensemble des cultes ayant été effectivement rendus à Aphrodite dans l'espace envisagé; le bref passage de Strabon sur les *Aphrodisia* à l'embouchure de l'Alphée en Élide laisse entendre combien d'humbles sanctuaires champêtres de la déesse, et d'autres aussi sans doute, ont échappé à la mémoire du temps. Ces remarques préliminaires soulignent le caractère aléatoire de certaines conclusions. Néanmoins, il faut les énoncer.

Les attestations les plus anciennes du culte d'Aphrodite en Grèce continentale ne remontent pas au-delà des VIII<sup>e</sup>/VII<sup>e</sup> siècles avant notre ère et les quelques indices en faveur d'une datation aussi haute sont ténus. Ainsi, à Sicyone, on a cru reconnaître l'Aphrodite du lieu sur une peinture de vase remontant à cette époque; à Corinthe et à Argos, les premières traces d'un sanctuaire, dédié avec certitude à Aphrodite à l'époque classique, datent du VII<sup>e</sup> siècle. À Athènes, si Solon intervint effectivement en faveur du culte d'Aphrodite, le début du VI<sup>e</sup> siècle en constituerait la plus ancienne attestation,

tandis qu'en Attique, l'Aphrodite *Kolias* est connue d'Aristophane. À Mégare, l'Aphrodite de l'agora remonte au moins au V<sup>e</sup> siècle, tout comme celle d'Élis. En Thessalie, la plus ancienne trace d'une dévotion envers la déesse date des environs de 500, tout comme l'Aphrodite *Épitymbia* de Delphes, si ses liens avec le monde des morts résultent bien d'une influence thessalienne. Le V<sup>e</sup> siècle voit la multiplication des attestations de cultes à Athènes et c'est au siècle suivant qu'apparaissent de telles traces en Attique.

En d'autres lieux, où seul le témoignage de Pausanias peut être invoqué, il existe une présomption d'ancienneté : à Argos, où les *xoana* d'Hermès et d'Aphrodite sur l'agora datent vraisemblablement de l'époque archaïque au moins, tout comme ceux d'Arès et d'Aphrodite en dehors de l'*asty*; à Sparte, où le visiteur signale que les *xoana* sont tout particulièrement anciens; en Béotie, où les trois *xoana* d'Aphrodite ont été dédiés par Harmonie; à Délos, où le petit *xoanon*, dédié par Thésée, est usé par le temps. À Cythère, où Pausanias a également vu un *xoanon* de la déesse, le culte remonte au moins au VI<sup>e</sup> siècle, puisque Hérodote en parle déjà, en soulignant son antiquité, et qu'une statuette votive de la déesse datant de la fin de l'époque archaïque y a été retrouvée.

L'Aphrodite qu'Homère intégrait dans la famille olympienne et dont Hésiode évoquait la naissance miraculeuse était honorée, tant dans le Péloponnèse qu'au nord de l'Isthme de Corinthe, au moins à partir de l'époque archaïque. Toute tentative pour déterminer des repères chronologiques précis antérieurs à cette période demeure hypothétique, même si une origine plus ancienne est vraisemblable.

Comme on l'a souvent souligné, la répartition géographique des cultes est essentiellement tributaire des choix de Pausanias. Il est dès lors délicat de dessiner des foyers de dévotion plus ou moins actifs sur une carte de la Grèce. Si l'on se risque néanmoins à interpréter les résultats de l'enquête, il faut reconnaître qu'Aphrodite était largement honorée dans les diverses régions étudiées. Les principaux centres du culte sont, quantitativement, Sparte et Athènes, où les sanctuaires sont nombreux.

Quant aux influences des cultes grecs les uns sur les autres, il en est peu qui puissent être établies avec certitude. Au flanc sud de l'Acropole d'Athènes, les cultes renvoient à leurs correspondants trézéniens, de l'autre côté du Golfe Saronique, mais si Hippolyte et Asclépios proviennent manifestement d'Argolide, l'Aphrodite ἐφ' Ἴππολύτῳ n'est pas nécessairement une projection de la *Kataskopia* de Trézène. La triade d'Aphrodite(s) à Mégalopolis reflète peut-être une influence thébaine, puisque la cité arcadienne fut créée à l'instigation d'Épaminondas. On peut également se demander si l'*Épistrophia* de Mégare ne garde pas la trace d'une influence religieuse de la Béotie – avec l'*Apostrophia* de Thèbes – sur la Mégaride. Le rôle de Sparte dans l'armement de la statue d'*Ourania* à Cythère est envisageable. L'influence de l'Aphrodite des morts, honorée en Thessalie, sur un des cultes delphiens est probable, on vient de le rappeler.

L'impact de cultes extérieurs est également sensible en certains lieux, outre les interprétations évidentes de cultes étrangers qui ont emprunté le nom de la déesse. À Athènes, on perçoit une influence venue de Chypre à la fin du V<sup>e</sup> siècle, non seulement dans le culte d'Aphroditos, mais aussi dans certaines manifestations cultuelles autour de l'*Ourania* ἐν κήποις. De même, incidemment, la consécration du sanctuaire d'Aphrodite *Euploia* au Pirée et celle de la statue exécutée par Calamis, peut-être pour le sanctuaire de *Pandēmos*, peuvent trouver leur origine dans les contacts que les dédicants, Conon et Callias, ont entretenus avec Chypre. En Arcadie, l'Aphrodite *Paphia* évoque une influence directe, surtout si Laodicé, la dédicante de la statue, est une émigrée tégéate venue habiter à Chypre. Quant à l'*Érycine* de Psophis, son épithète évoque le culte sicilien d'Éryx mais l'origine étrangère du culte est délicate à cerner.

Ces influences étrangères à l'époque classique et hellénistique ne permettent pas de porter l'analyse plus haut dans le temps pour appréhender l'origine éventuelle de la déesse, mais il est néanmoins intéressant de constater que les impacts extérieurs les plus manifestes font intervenir l'île de Chypre. Or, dans l'étude de l'image que les Grecs se faisaient de l'origine d'Aphrodite, telle que la présente la deuxième partie du travail, l'île était tout particulièrement mise en évidence. Ces influences récentes ne sont peut-être pas étrangères au titre de Cypris que porte fréquemment Aphrodite dans la littérature athénienne du V<sup>e</sup> siècle.

## 2. Contribution à la compréhension des cultes de la déesse

Pourquoi un individu ou un groupe donné, dans un endroit donné, à une époque donnée, dans une circonstance donnée s'adresse-t-il à Aphrodite plutôt qu'à une autre divinité? Telle est la question qui ouvrirait cette étude. À l'issue du chemin parcouru, quelle(s) réponse(s) est-elle en mesure de recevoir?

À cette première interrogation s'en ajoutait une seconde, qui en dépend directement : quelle est la relation entre Aphrodite et ses épiclèses? En d'autres termes, les prérogatives de la déesse empruntent-elles autant de directions qu'il y a de lieux et d'épiclèses, ou bien l'étude systématique des cultes permet-elle de dégager des constantes qui définissent la personnalité d'une déesse nommée Ἀφροδίτη?

Au terme d'une longue analyse, on peut affirmer que la plupart des qualités que les fidèles reconnaissaient à Aphrodite trouvent leur source dans un fondement commun. Ce noyau est constitué par la force d'union que la déesse met en œuvre et qui définit son mode d'intervention dans les divers domaines où elle apparaît.

La sexualité, tout d'abord, est son apanage quand il s'agit de préparer les jeunes gens au mariage et d'harmoniser leur première rencontre, ou encore de

favoriser le remariage des veuves. Dans ce contexte, la déesse patronne également les prostituées, qui font partie de ses fidèles privilégiées, mais il faut reléguer la « prostitution sacrée » à l'orientale qu'aurait connue Corinthe aux oubliettes de l'histoire religieuse des Grecs.

L'intérêt d'Aphrodite pour la procréation, sensible dans certains cultes, s'explique par le rapport immédiat que cette fonction entretient avec la sexualité, dont elle constitue une composante fondamentale d'un point de vue individuel et social. Quant à la dévotion des magistrats, elle est, sur le plan politique, une illustration éclairante et bien attestée des qualités de concorde et d'harmonie sollicitées auprès de la déesse. L'alternance avec Peitho et l'association avec Hermès offrent dans le domaine public le contrepoint de ses interventions dans le cadre matrimonial. La société tout entière trouve son compte à la fois quand la jeune épousée accepte la sexualité, et la procréation qui en découle, et quand les instances publiques poursuivent leur tâche en privilégiant l'éloquence persuasive plutôt que la violence des contraintes.

Certains mythes reflètent tout particulièrement une telle vision des composantes de la cité en donnant à voir son image renversée. Si les Danaïdes illustrent l'opposition féminine au mariage et à la sexualité, il est significatif que ce soit Aphrodite qui énonce, dans un fragment célèbre, les bienfaits du choix d'Hypermnestre acceptant l'union avec son jeune époux. À l'inverse, le refus d'Hippolyte d'assumer le passage à la sexualité adulte le conduira à la mort, voulue par la même déesse.

La solidarité des modes d'intervention d'Aphrodite apparaît également dans les relations qu'elle entretient avec le monde végétal. On a cherché à dépasser, en le précisant, le constat habituel du patronage que la déesse accorderait à la végétation qui renaît. On a ainsi perçu les affinités que la représentation de son *anodos* montrait avec l'illustration du passage initiatique des jeunes filles sur le plan d'un rituel à vocation sexuelle. Par la sexualité, Aphrodite est en rapport avec les manifestations vitales les plus fondamentales qui se concrétisent également dans la croissance de la végétation. L'analogie entre la procréation et le labour, entre la fécondité et la fertilité semble bien concerner Aphrodite parce que, précisément, elle est la déesse de la sexualité. La force d'union qu'elle patronne s'inscrit dans les aspects les plus divers des manifestations de la vie.

Quant à la protection qu'elle accorde aux entreprises maritimes, elle procède de son pouvoir apaisant sur les flots. La nature céleste que lui accorde l'épithète *Ourania* renvoie au mythe hésiodique de sa naissance qui conjugue l'action du ciel et de la mer, et cette intimité primordiale avec l'élément marin n'est sans doute pas indifférente, même si Hésiode situe les apanages de la déesse dans le domaine de la sexualité. La capacité d'harmonisation que l'on a décelée dans maintes interventions d'Aphrodite trouve dans le contexte maritime un autre cadre d'application.

L'univers de la guerre intervient fréquemment dans les diverses présentations modernes des qualités assumées par Aphrodite dans la vie religieuse des

Grecs. Elle porte souvent des armes, lit-on sous la plume d'auteurs qui ont appris chez Pausanias qu'Aphrodite était Νικηφόρος à Argos, Ὀπλισμένη à Corinthe et à Sparte, tandis qu'une glose d'Hésychios la qualifie d'Ἐγγειος à Chypre. À s'en tenir à une telle affirmation, la force d'union, que l'on a cru pouvoir dégager comme point commun des diverses sollicitations dont Aphrodite était l'objet, trouverait ici un démenti criant. Or nous avons vu que la *Nikēphoros* d'Argos n'avait rien à voir avec une victoire militaire, que la « porteuse de lance » de Chypre n'avait pas de consistance cultuelle et que la statue « armée » de Corinthe présentait un type iconographique peu guerrier. Seules Sparte et Cythère offraient clairement l'image de la déesse armée, mais l'île a peut-être été influencée par sa puissante voisine. Quelle que soit l'origine du type iconographique, il nous a semblé que le type d'éducation reçu par les jeunes gens et les jeunes filles de la cité, tous soumis à un régime d'activité physique singulier par rapport au reste du monde grec, était déterminant pour en comprendre la signification à l'époque qui nous occupe. La relation d'Aphrodite à la sexualité des jeunes filles y a été montrée, et l'on a proposé l'hypothèse selon laquelle l'égalité de traitement des deux catégories de la jeunesse spartiate pourrait expliquer l'armement de la déesse, tout autant que les liens qui entravaient à la fois Enyalios et Aphrodite *Morpho* dans la cité de Lycurgue. De même, les relations qu'Aphrodite entretient avec Arès dans certains cultes s'expliquent davantage dans une relation d'opposition complémentaire qu'en référence à des affinités de fonction.

Les fidèles de la déesse semblent avoir été surtout des femmes. Cette caractéristique du culte permet peut-être de comprendre pourquoi peu de manifestations de dévotion publique organisée ont été conservées par la tradition. Cela explique en outre certaines conceptions de la déesse qui transparaissent tant dans les cultes que dans les mythes. Ainsi, ses relations avec certains enfants de la Nuit sont manifestes dès la *Théogonie* hésiodique, puisque Philotès, la tendresse, et Apaté, la tromperie, font partie de ses privilèges primordiaux. Sur le plan des cultes, l'*Épistrophia* de Mégare, la *Mélainis* de Corinthe, de Mantinée et de Thespies ont des liens étroits avec la Nuit, qui est le lieu privilégié de l'exercice de la sexualité. Si Aphrodite est dès lors puissance chthonienne, c'est au moins autant en référence à la terre et à son potentiel vital qu'à la nuit.

Le rapport particulier entre Aphrodite et la sexualité féminine explique la nécessité de conjurer une puissance divine dont les potentialités d'« excentricité » ne sont pas sans évoquer la personnalité de Dionysos dont elle est si proche parfois. En effet, si le refus de la sexualité par les femmes est un des dangers qui menacent la perpétuation de la communauté humaine, une sexualité débridée est tout aussi redoutable. Il en va de même pour l'inversion des valeurs féminines et masculines telles que la traduit la fête argienne des *Hybristika*, sorte d'« excès » institutionnalisé le temps d'une cérémonie religieuse où Aphrodite et Arès sont les référents divins des pôles humains de la cité.



•

Au V<sup>e</sup> siècle de notre ère, Nonnos de Panopolis, l'auteur d'une épopée foisonnante sur les aventures de Dionysos en Inde, place dans la bouche d'un combattant chypriote un récit divertissant. Un jour, Aphrodite décida de s'adonner aux travaux d'Athéna et s'installa au métier à tisser en compagnie des Charites et de Peitho. À partir de ce moment, la vie humaine se mit à vieillir, les unions sans harmonie ne furent plus fécondes, les sillons de la terre restèrent sans germe et sans culture. Chacune dut reprendre sa place sous peine de voir mourir le monde.

## Bibliographie

Les travaux modernes auxquels on a renvoyé au cours de l'exposé ne sont repris ici que dans la mesure où il ne sont pas trop marginaux par rapport au sujet développé. On trouvera en outre les références bibliographiques complètes d'ouvrages cités dans les notes infra-paginales sans mention du sous-titre, de la collection ou encore de l'éditeur, dans le cas d'ouvrages collectifs.

- ADRADOS F.R., *Sobre las Arreforias o Erreforias*, in *Emerita*, 19 (1951), p. 117-133
- AGHION I., *Un dépôt de céramique archaïque chypriote dans le sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte*, in *BCH*, 108 (1984), p. 657-667
- ALONI A., *Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico*, in *Index*, 11 (1982), p. 257-263
- AL-RADI S., *Phlamoudhi Vounari: a Sanctuary Site in Cyprus*, Göteborg, 1983 (*SIMA*, 65)
- ALROTH B., *Greek Gods and Figurines. Aspects of Anthropomorphic Dedications*, Uppsala, 1989 (*Boreas*, 18)
- ALZINGER W., *Was sah Pausanias in Aigeira ? Archäologische und literarische Dokumente*, in S. Walker, A. Cameron (éds), *The Greek Renaissance in the Roman Empire. Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*, London, 1989 (*BICS Suppl.*, 55), p. 142-145.
- ANTI C., *Il vaso di Dario e i Persiani di Frinico*, in *ArchClass*, 4 (1952), p. 23-45
- ANTONETTI C., *Les Éoliens. Image et religion*, Paris, 1990 (*Annales littéraires de l'Univ. de Besançon*, 405. *Centre de Recherches d'Histoire ancienne*, 92)
- ARAFAT K.W., *Classical Zeus. A Study in Art and Literature*, Oxford, 1990 (*Oxford Monographs on Classical Archaeology*)
- ARNAUD D., *La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique ?*, in *RHR*, 92 (1973), p. 111-115
- ARRIGONI G., *Amore sotto il manto e iniziazione nuziale*, in *QUCC*, 15 (1983), p. 8-56
- ATALLAH W., *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966 (*Études et commentaires*, 62)
- AUBERGER J., *Parole et silence dans les Préceptes du mariage de Plutarque*, in *LEC*, 61 (1993), p. 297-308
- AUBRIOT-SÉVIN D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992 (*Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen*, 22. *Série littéraire et philosophique*, 5)
- AUPERT P., *Terres cuites votives d'Amathonte*, in *BCH*, 105 (1981), p. 373-392
- AVAGIANOU A., *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern, 1991 (*European University Studies. Series XV Classics*, 54)
- AYMARD A., *Le Zeus fédéral achaien Hamarios-Homarios*, in *Mélanges O. Navarre*, Toulouse, 1935, p. 453-470

- AYMARD A., *Le rôle politique du sanctuaire fédéral achaien*, in *AIPhO*, 4 (1936), p. 1-26 (*Mélanges F. Cumont*)
- BABELON E., *Traité des monnaies grecques et romaines*, 6 vol., Paris, 1901-1933
- BARILIER É., *La figure d'Aphrodite dans quelques fragments de Sappho*, in *EL*, 5 (1972), p. 20-61
- BARZANO A., *Il santuario di Pafo e i Flavi*, in M. Sordi (éd.), *Santuario e politica nel mondo antico*, Milano, 1983 (*CISA*, 9), p. 140-149
- BASLEZ M.F., *Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines*, in *Studia Phoenicia*, IV : *Religio Phoenicia*, Namur, 1986, p. 289-305
- BATES W.N., *Aphrodite's Doves at Paphos in 1932*, in *AJPb*, 63 (1932), p. 260-261
- BAUDY D., *Das Keuschlamm-Wunder des Hermes (Hom.H.Merc. 409-413). Ein möglicher Schlüssel zum Verständnis kultischer Fesselung?*, in *GB*, 16 (1989), p. 1-28
- BAUDY G.J., *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*, Meisenheim, 1986 (*Beiträge zur klassischen Philologie*, 176)
- BAUMANN H., *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur*, München, 1986<sup>2</sup> [1982]
- BAURAIN C., *Kinyras. La fin de l'âge du bronze à Chypre et la tradition antique*, in *BCH*, 104 (1980), p. 277-308
- , *Un autre nom pour Amathonte de Chypre?*, in *BCH*, 105 (1981), p. 361-372
- , *Portées chronologique et géographique du terme « phénicien »*, in *Studia Phoenicia*, IV : *Religio Phoenicia*, Namur, 1986, p. 7-28
- , *Passé légendaire, archéologie et réalité historique : l'hellénisation de Chypre*, in *Annales(ESC)*, 44 (1989), p. 463-477
- , *L'écriture à Chypre*, in *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, Namur, 1991 (*Collection d'Études classiques*, 6), p. 389-424
- BENEDUM C., *Asklepios und Demeter. Zur Bedeutung weiblicher Gottheiten für den frühen Asklepioskult*, in *JDAI*, 101 (1986), p. 137-157
- BENNETT C.G., *The Cults of the Ancient Greek Cypriotes*, University of Pennsylvania, 1980 (Ph.D. Univ. Microfilms International Ann Arbor)
- BENNETT F.M., *Primitive Wooden Statues which Pausanias Saw in Greece*, in *CW*, 10 (1916-1917), p. 82-86
- , *A Study of the Word Ἐόαρον*, in *AJA*, 21 (1917), p. 8-21
- BÉRARD C., *ANODOI. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Roma, 1974 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 13)
- , *Urbanisation à Mégara Nisaea et urbanisme à Mégara Hyblaea. Espace politique, espace religieux, espace funéraire*, in *Chronique d'une journée mégarienne*, *MEFR*, 95 (1983), p. 634-640
- BERGREN A., *The Homeric Hymn to Aphrodite. Tradition and Rhetoric, Praise and Blame*, in *CSCA*, 8 (1989), p. 1-41
- BERNHART A., *Aphrodite auf griechischen Münzen*, München, 1935
- BERNOULLI J.J., *Aphrodite. Ein Baustein zur griechischen Kunstmythologie*, Leipzig, 1873
- BESCHI L., *Contributi di topografia ateniese*, in *ASAA*, 45-46 (1967-1968), p. 511-536
- BEVAN E., *Ancient Deities and Tortoise-Representation in Sanctuaries*, in *ABSA*, 83 (1988), p. 1-6
- BIANCHI U., *La religione greca*, Torino, 1975
- , *Teogonie greche e teogonie orientali*, in *SMSR*, 24-25 (1953-1954), p. 60-75
- BIEBER M., *Eros und Dionysos on Kerch Vases*, in *Studies T.L. Shear*, Princeton, 1949 (*Hesperia Suppl.*, 8), p. 31-38
- BLEGEN C.W., *Corinth III/1 : Acrocorinth. Excavations in 1926*, Cambridge, 1930

- BLINKENBERG C., *Le temple de Paphos*, København, 1924
- BOARDMAN J., *The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade*, London, 1980<sup>3</sup> [1964]
- BOCK M., *Die Schwurgötter der Epheben von Acharnai*, in *Wiener Jahrbesfte*, 33 (1941), p. 46-55
- BODSON L., 'IEPA ZΩIA. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978 (*Académie royale de Belgique. Mémoire de la Classe des Lettres*, 63)
- , *L'offrande aux divinités grecques de l'effigie des animaux*, in *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles. Actes du colloque international de Compiègne (11-13 nov. 1988)*, Paris, 1989 (*Anthropozoologica*, 3e numéro spécial), p. 69-77
- BOEDEKER DICKMANN D., *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974 (*Mnemosyne Suppl.*, 32)
- BOEHM M., *Aphrodite auf dem Bock*, in *JDAI*, 4 (1889), p. 207-217
- BÖHM St., *Die » Nackte Göttin «. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*, Mainz, 1990 (*Deutsche Archäologische Institut*)
- BOHRINGER F., *Mégare. Traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité*, in *AC*, 49 (1980), p. 5-20
- BÖMER F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, II : Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί*, Wiesbaden, 1960 (*Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1960*, 1)
- BONNAFÉ A., *Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985
- BONNECHERE P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, 1993 (*Kernos Suppl.*, 3)
- BONNER C., *Κεστός ἱμάς and the Saltire of Aphrodite*, in *AJPh*, 70 (1949), p. 1-6
- BONNET-TZAVELLAS C., *La légende de Phoenix à Tyr*, in *Studia Phoenicia*, I : *Sauwons Tyr*, Leuven, 1983, p. 123-133
- BONNET C., *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven, 1988 (*Studia Phoenicia*, 8)
- BORGEAUD Ph., *L'absence d'Héphaïstos*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975 [textes de séminaire dactylographiés], p. 156-159
- , *Recherches sur le dieu Pan*, Rome-Genève, 1979 (*Bibliotheca Helvetica romana*, 17)
- BOUSQUET J., *Le temple d'Aphrodite et d'Arès à Sta Lenikā*, in *BCH*, 62 (1938), p. 386-408
- , *Inscriptions de Delphes*, in *BCH*, 87 (1963), p. 188-208
- BOYANCÉ P., *Encore sur le Pervigilium Veneris*, in *REL* (1950), p. 212-235
- BRAUND D.C., *Artemis Eukleia and Euripides' Hippolytus*, in *JHS*, 100 (1980), p. 184-185
- BRELICH A., *Osservazioni sulle esclusioni rituali*, in *SMSR*, 22 (1950), p. 1-21
- , *Paidés e parthenoi*, Roma, 1969 (*Incunabula Graeca*, 36)
- BREMER J.M., *Full Moon and Marriage in Apollonius' Argonautica*, in *CQ*, 37 (1987), p. 423-426
- BRENK F.E., *Aphrodite's Girdle. No Way to Treat a Lady (Iliad 14. 214-223)*, in *CB*, 54 (1977), p. 17-20
- BRIQUEL D., *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Rome, 1984 (*BEFAR*, 252)
- BRISSON L., *Neutrum utrumque. La bisexualité dans l'antiquité gréco-romaine*, in *L'Androgyne* (1986), p. 31-61 (*Les Cahiers de l'Hermétisme*)
- BRONEER O., *Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis*, in *Hesperia*, 1 (1932), p. 31-55

- BRONEER O., *Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens 1931-1932*, in *Hesperia*, 2 (1933), p. 329-417
- , *Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens 1932-1934*, in *Hesperia*, 4 (1935), p. 109-188
- , *A Mycenaean Fountain on the Athenian Acropolis*, in *Hesperia*, 8 (1937), p. 317-429
- BROWN C.G., *Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods*, in *Phoenix*, 43 (1989), p. 283-293
- , *The Prayers of the Corinthian Women (Simonides, Ep. 14 Page, FGE)*, in *GRBS*, 32 (1991), p. 5-14
- BRUCHMANN C.F.H., *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig, 1893 (*Lexikon Roscher Suppl.*)
- BRUIT-ZAIDMAN L., *Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités*, in G. Duby, M. Perrot (éds), *Histoire des femmes*. 1. *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 363-403
- , SCHMITT-PANTEL P., *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, Paris, 1991<sup>2</sup> [1990] (*Coll. Cursus*)
- BRULÉ P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987 (*Annales littéraires de l'Univ. de Besançon*, 363. *Centre de Recherches d'Histoire ancienne*, 76)
- BRUMFIELD A.D., *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem, 1981 (*Monographs in Classical Studies*)
- BRUNEAU Ph., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970 (*BEFAR*, 218)
- , *Les cultes de l'établissement des Poséidonistes de Bérytos à Délos*, in *Mélanges M.J. Vermaseren*, Leiden, 1978, p. 160-190
- , *Delia VII*, in *BCH*, 105 (1981), p. 575-577, n° 54 : « Toujours la géranos »
- , *Delia VIII*, in *BCH*, 112 (1988), p. 583-591, n° 65 : « Religion et politique »
- BUCHHOLZ H.G., KARAGEORGHIS V., *Altägais und Altkypros*, Tübingen, 1971
- BUCK R.J., *A History of Boeotia*, Univ. of Alberta Press, 1979
- BUFFIÈRE F., *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980 (*Coll. d'Études anciennes*)
- BUNNENS G., *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Bruxelles-Rome, 1979 (*Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes. Institut historique belge de Rome*, 17).
- BURKERT W., *Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias*, in *RbM*, 103 (1960), p. 130-144
- , FOHE. *Zum griechischen 'Schamanismus'*, in *RbM*, 105 (1962), p. 36-55
- , *Kekropidensage und Arrhephoria*, in *Hermes*, 94 (1966), p. 1-25 (trad. ital. : *La saga delle Cecropidi e le Arreforie : dal rito di iniziazione alla festa delle Panatene*, in M. Detienne (éd.), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma, 1975 [*Universale Laterza*, 306], p. 24-49 et les notes p. 232-245)
- , *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979
- , *Greek Religion. Archaic and Classic*, Harvard, 1985 [*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977]
- , *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983 [*Homo necans*, Berlin, 1972]
- , *Herodot als Historiker fremder Religionen*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandœuvres-Genève, 1990 (*Entretiens sur l'antiquité classique. Fondation Hardt*, 35), p. 1-32

- BURKERT W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek culture in the early archaic age*, Harvard, 1992 (*Revealing Antiquity*, 5) [*Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, 1984]
- BUSCHOR E., *Aphrodite und Hermes*, in *MDAI(A)*, 72 (1957), p. 77-86
- BUSOLT G., *Griechische Geschichte*, 2 vol., Gotha, 1893-1904
- CABANES P., *L'Épire, de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine (272-167)*, Paris, 1976 (*Annales littéraires de l'Univ. de Besançon*, 186. *Centre de Recherches d'Histoire Ancienne*, 19)
- CALAME C., *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I : *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, II : *Alcman*, Urbino, 1977 (*Filologia e critica*, 20)
- , *Entre rapports de parentés et relations civiques : Aphrodite l'Hétaïre au banquet politique des hetaïroi*, in *Aux sources de la puissance. Sociabilité et parenté. Actes du Colloque de Rouen, 12-13 nov. 1987*, Rouen, 1989, p. 101-111
- , *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1990
- , *Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite : espaces "initiatiques" en Grèce*, in A. Moreau (éd.), *L'initiation*, II : *L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives*, Montpellier, 1992, p. 103-118.
- , *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Bari, 1992 (*Storia e Società*)
- CAMP J.McK., *Gods and Heroes in the Athenian Agora*, Princeton, 1980 (*Excavations of the Athenian Agora, Picture Book*, 19)
- , *Die Agora von Athen. Ausgrabungen im Herzen des klassischen Athen*, Mainz, 1989 (*Kulturgeschichte der Antiken Welt*, 41) [original anglais *The Athenian Agora*, 1986]
- CANTARELLA E., *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, Paris, 1991 [or. ital. 1988]
- CARAPANOS C., *Dodone et ses ruines*, Paris, 1878
- CARNOY A., *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain, 1957
- , *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain, 1959
- CARSON A., *Putting her in her Place: Woman, Dirt and Desire*, in D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (éds), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience*, Princeton, 1990, p. 135-169
- CARTLEDGE P., *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.*, London, 1979 (*States and Cities of Ancient Greece*)
- , *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, in *CQ*, 31 (1981), p. 84-105
- CASABONA J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966 (*Publication des Annales de la Faculté des Lettres*, 56)
- CATLING H.W., *The Achaean Settlement of Cyprus*, in *Acts of the intern. Archaeological Symposium "The Mycenaean in Eastern Mediterranean"* (Nicosia, 1972), Nicosia, 1973, p. 34-39
- CAVVADIAS P., *Fouilles d'Épidaure*, Athènes, 1891
- CAZZANIGA I., *La saga di Itis nella tradizione letteraria e mitografica greco-romana*, Varese-Milano, 1950
- CHAVANE M.J., YON M., *Salamine de Chypre, X : Testimonia Salamina I*, Paris, 1978
- CHIRASSI I., *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma, 1969 (*Incunabula Graeca*, 30)
- CHRISTOU Ch., *Potnia therôn. Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*, Thessaloniki, 1968
- CIACERI E., *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania, 1911
- CLADER L.L., *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden, 1976 (*Mnemosyne Suppl.*, 42)

- CLAY J.S., *The Politics of Olympus. Form and Meaning of the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989
- COARELLI F., *Il Foro Boario dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, 1988
- COHEN D., *Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens*, in *G & R*, 36 (1989), p. 3-15
- COLDSTREAM J.N., *Kythera: the Change from Early Helladic to Early Minoan*, in R.A. Crossland, A. Birchall (éds), *Bronze Age Migrations in the Aegean. Archaeological and Linguistic Problems in Greek Prehistory. Proceedings of the First International Colloquium on Aegean Prehistory (Sheffield)*, London, 1973, p. 33-36
- , HUXLEY G.L. (éds), *Kythera. Excavations and Studies conducted by the Univ. of Pennsylvania Museum and the British School at Athens*, London, 1972
- COLLIGNON M., *Aphrodite Pandémós. Relief de miroir en bronze et disque en marbre*, in *MMAI*, 1 (1894), p. 143-150
- CONZELMANN H., *Korinth und die Mädchen der Aphrodite. Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth*, in *NAWG* (1967), p. 245-261
- COOK A.B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 3 vol., Cambridge, 1914-1940
- CORLU A., *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, Paris, 1966
- CORSANO M., *Sparte et Tarente : le mythe de fondation d'une colonie*, in *RHR*, 196 (1979), p. 113-140
- COURTILS (DES) J., *L'architecture et l'histoire d'Argos dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, in M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique*, Fribourg (Suisse), 7-9 mai 1987, Paris, de Boccard, 1992 (*BCH Supplément*, 22), p. 241-251
- CRAHAY R., *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956 (*Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*, 138)
- , *La religion des Grecs*, Bruxelles, 1966 (*Coll. Problèmes*, 7)
- CROISSANT F., *Une Aphrodite méconnue du début du IV<sup>e</sup> s.*, in *BCH*, 95 (1971), p. 65-107
- , *Note de topographie argienne (à propos d'une inscription de l'Aphrodision)*, in *BCH*, 96 (1972), p. 137-154
- , SALVIAT F., *Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes*, in *BCH*, 90 (1960), p. 460-471
- CROON J.H., *Aphrodite, godsdiensthistorisch bezien*, in *Hermeneus*, 47 (1975), p. 26-32
- DASZEWSKI W.A., *Aphrodite Hoplismene from Nea Paphos*, in *RDAC* (1982), p. 195-201
- DAUX G., *Le serment des éphèbes athéniens*, in *REG*, 84 (1971), p. 370-383
- DEBORD P., *L'esclavage sacré : état de la question*, in *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 1973, p. 135-150
- , *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden, 1982 (*EPRO*, 88)
- DEFORGE B., *Le commencement est un dieu. Un itinéraire mythologique*, Paris, 1990 (*Vérité des mythes*)
- DE LA COSTE MESSELIÈRE P., *Thésée à Délos*, in *RA* (1947), p. 145-156
- DELCOURT M., *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958
- , *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, 1966 (*Coll. Latomus*, 86)
- , *L'oracle de Delphes*, Paris, 1981<sup>2</sup> [1955]
- , *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1982<sup>2</sup> [Liège, 1957] (*Confluents psychanalytiques*)

- DELIVORRIAS A., *Die Kultstatue der Aphrodite von Daphni*, in *Antike Plastik*, 8 (1975), p. 19-31
- , *Das Original der Sitzenden "Aphrodite-Olympias"*, in *MDAI(A)*, 93 (1978), p. 1-23
- , art. *Aphrodite*, in *LIMC*, II, Zürich, 1984, p. 2-151
- , *Problèmes de conséquence méthodologique et d'ambiguïté iconographique*, in *MEFR*, 103 (1991), p. 129-157
- DÉONNA W., *Questions d'archéologie religieuse. Aphrodite sur la tortue*, in *RHR*, 81 (1920), p. 135-144
- , *Aphrodite, la femme et la sandale*, in *Revue intern. de Sociologie* (1936), p. 5-63
- DE POLIGNAC F., *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris, 1984 (*Textes à l'appui. Histoire classique*)
- , *Argos entre centre et périphérie : l'espace culturel de la cité grecque*, in *ASSR*, 59 (1985), p. 55-63
- DES BOUVRIE S., *Women in Greek Tragedy. An anthropological Approach*, Norwegian Univ. Press, 1990 (*Symbolae Osloenses Fasc. Suppl.*, 27)
- , *Creative Euphoria. Dionysos and the Theatre*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 79-111
- DESPLAND M., *Seven Decades of Writing on Greek Religion*, in *Religion*, 4 (1974), p. 118-150
- DES PLACES É., *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969
- DESSENNE A., *Aphrodite et le cygne*, in *RA* (1949), p. 309-315 (*Mélanges Ch. Picard*)
- DETIENNE M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967
- , *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977
- , *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986 (*Textes du XX<sup>e</sup> siècle*)
- , *Du polythéisme en général*, in *CPh*, 81 (1986), p. 47-55
- , *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989
- , *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1989<sup>2</sup> [1972] (*Bibliothèque des Histoires*)
- , VERNANT J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974 (*Nouvelle bibliothèque scientifique*)
- DEUBNER L., *Attische Feste*, Berlin, 1932
- DIETRICH B.C., *Death, Fate, and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London, 1965
- , *Tradition in Greek religion*, Berlin, 1986
- DODDS E., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965 [or. angl. 1959]
- DONNAY G., *La date du procès de Phidias*, in *AC*, 37 (1968), p. 19-36
- DONOHUE A.A., *Xoana and the origins of Greek sculpture*, Atlanta, 1988 (*American Philological Association. American Classical Studies*, 15)
- DONTAS G., *'Ανασκαφή εἰς τοὺς νοτίους πρόποδας τῆς Ἀκροπόλεως καὶ σκέψεις τινὲς περὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης*, in *PAAH* (1960), p. 4-9
- , *The True Aglaurion*, in *Hesperia*, 52 (1983), p. 48-63
- DÖRIG J., *Kalamis-Studien*, in *JDAI*, 80 (1965), p. 138-165
- DOVER K.J., *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, in *Arethusa*, 6 (1973), p. 59-73
- DOW S., *Corinthiaca. 1: The Month Phoinikaios*, in *AJA*, 46 (1942), p. 69-72
- DOWDEN K., *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London, 1989
- DREW GRIFFITH R., *In Praise of the Bride: Sappho fr. 105(A) L-P, Voigt*, in *TAPhA*, 119 (1989), p. 55-61
- DUCHEMIN J., *Le thème du héros au labyrinthe dans la Vie de Thésée*, in *Kokalos*, 16 (1970), p. 30-52



- DUCHEMIN J., *Mythes grecs et sources orientales*, in *Euphrosyne*, 7 (1975-1976), p. 29-48
- DUGAND J.E., *Aphrodite-Astarté (de l'étymologie du nom d'Aphrodite)*, in *AFLNice*, 21 (1974), p. 73-98
- DUMÉZIL G., *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942
- DUNAND F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol., Leiden, 1973 (*EPRO*, 26)
- DUNBABIN T.J., *The Early History of Corinth*, in *JHS*, 68 (1948), p. 59-69
- , *The Greeks and their Eastern Neighbours. Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the Eight and Seventh Centuries B.C.*, London, 1957
- DUPONT-SOMMER A., *La déesse Astarté, la chypriote*, in *CRAI* (1979), p. 686-696
- DUSSAUD R., *L'Aphrodite chypriote*, in *RHR*, 73 (1916), p. 245-258
- , *Les antécédents orientaux de la Théogonie d'Hésiode*, in *AIPhO*, 9 (1949), p. 227-231 (*Mélanges H. Grégoire*)
- EDMONSON C.N., *The Leokoreion in Athens*, in *Mnemosyne*, 17 (1964), p. 375-378
- EDWARD C.M., *Aphrodite on a Ladder*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 59-72
- EDWARDS R.B., *Kadmos the Phœnician. A Study in Greek Legend and the Mycenaean Age*, Amsterdam, 1979
- ELDERKIN G.W., *Aphrodite and Athena in the Lysistrata of Aristophanes*, in *CPb*, 35 (1940), p. 387-396
- , *The Sacred Doves of Delphi*, in *CPb*, 35 (1940), p. 49-52
- , *The Cults of the Erchtheion*, in *Hesperia*, 10 (1941), p. 113-124
- , *The Hero on a Sandal*, in *Hesperia*, 10 (1941), p. 381-387
- ELIADE M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952
- ENGELS D., *Roman Corinth. An Alternative Model for the Classical City*, Chicago, 1990
- ENMANN A., *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus*, in *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St-Petersbourg*, VIIe Série, 34, 13 (1886)
- ERVIN M., *The Sanctuary of Aglauros on the South Slope of the Acropolis and its Destruction in the First Mithridatic War*, in *'Αρχαίων Πόλιου*, 22 (1958), p. 129-166
- FARAONE C., *Aphrodite's κεστός and apples for Atalanta : Aphrodisiacs in early Greek myth and rituel*, in *Phoenix*, 44 (1990), p. 219-243
- FARNELL L.R., *The Cults of the Greek States*, 4 vol., Oxford, 1896-1909
- FASCE S., *Eros. La figura e il culto*, Genova, 1977 (*Pubbl. Ist. di Filol. class. e mediev.*, 49)
- FASCIANO D., *La pomme dans la mythologie gréco-romaine*, in *Mélanges d'études anciennes offertes à Maurice Lebel*, Québec, 1980, p. 45-55
- FAUTH W., *Aphrodite Parakypytusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea prospiciens*, Wiesbaden, 1966 (*Akad. der Wiss. & Litt. in Mainz, Abh. der Geistes & Socialwiss. Klasse*, 1966, 6)
- , *Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum*, in *JbAC*, 31 (1988), p. 24-39
- , *Aphrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate*, in *GB*, 12-13 (1985-1986), p. 193-211
- FEHRLE E., *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910 (*RGVV*, 6)
- FITZHARDINGE L.F., *The Spartans*, London, 1980, p. 9-14
- FLACELIÈRE R., *L'amour en Grèce*, Paris, 1960
- FLEMBERG J., *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991 (*ActaAth-8°*, 10)
- FOCCARDI D., *Religious Silence and Reticence in Pausanias*, in M.G. Ciani (éd.), *The Regions of Silence. Studies on the Difficulty of Communicating*, Amsterdam, 1987, p. 67-113

- FORTIN M., *Fondation de villes grecques à Chypre : légendes et découvertes archéologiques*, in *Mélanges d'études anciennes offertes à Maurice Lebel*, Québec, 1980, p. 25-44
- , *Nouvelles découvertes relatives aux légendes de fondation de villes grecques à Chypre à la fin de l'âge du Bronze*, in *EMC*, 28 (1984), p. 133-146
- FOSTER G.V., *The Bones from the Altar West of the Painted Stoa*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 73-82
- FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, 2. *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984
- FOUCART P., *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, Éranes, Orgéons*, Paris, 1873
- , *Décrets d'un thiasse en l'honneur d'Aphrodite*, in *BCH*, 3 (1879), p. 510-515
- , *Les fortifications du Pirée en 394-393*, in *BCH*, 11 (1887), p. 129-144
- , *Inscriptions de l'Acropole. Le temple d'Aphrodite Pandémos*, in *BCH*, 13 (1889), p. 156-167
- FOUGÈRES G., *Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris, 1898
- FOURGOUS D., *Les Dryopes : peuple sauvage ou divin?*, in *Métis*, 4 (1989), p. 5-32
- FRASER P.M., *Lycophron on Cyprus*, in *RDAC* (1979), p. 328-343
- FRAZER J.G., *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London, 1907<sup>2</sup>
- , *Pausanias's Description of Greece*, 4 vol., London, 1913<sup>2</sup> [6 vol., London, 1898]
- , *Sur les traces de Pausanias. À travers la Grèce ancienne*, trad. par G. Roth, Paris, 1965
- FRIEDRICH P., *The Meaning of Aphrodite*, Chicago, 1978
- FRIIS JOHANSEN K., *Thésée et la danse à Délos. Étude herméneutique*, København, 1945 (*Danske Videnskab. Selskab., Arkaeol.-Kunsthist. Medd.*, III, 3)
- FRONTISI-DUCROUX F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975
- , *Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos*, in *TR*, 7 (1986), p. 193-211
- FUNKE P., *Konons Rückkehr nach Athen im Spiegel epigraphischer Zeugnisse*, in *ZPE*, 53 (1983), p. 149-189
- FURTWÄNGLER A., *Aphrodite Pandemos als Lichtgöttin*, in *Kleine Schriften*, II, München, 1913, p. 475-486 [or. publié en 1899]
- GALINSKI G.K., *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton, 1969
- GANSZYNIEC R., *Aphrodite Épitragia et les chœurs tragiques*, in *BCH*, 47 (1923), p. 431-449
- GARLAND R., *The Piraeus: From the Fifth to the First Century B.C.*, Ithaca, 1988
- GENTILI B., *Il Partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasse spartani*, in *QUCC*, 22 (1976), p. 59-67
- GÉRARD-ROUSSEAU M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968 (*Incunabula Graeca*, 29)
- GERNET L., BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970 [1932] (*L'évolution de l'humanité*, 11)
- GHALI-KAHIL L., *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, 2 vol., Paris, 1955
- GINOUVÈS R., *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962 (*BEFAR*, 200)
- , *Le théâtre à gradins droits et l'odéon d'Argos*, Paris, 1972 (*Études péloponnésiques*, 6)
- GIUFFRIDA M., *Cipro nei poemi omerici*, in *Seia*, 2 (1985), p. 15-39
- GJERSTAD E., *The Colonization of Cyprus in Greek Legend*, in *Opuscula Archaeologica*, 3 (1944), p. 107-123
- GODART L., *Dionysos e la Creta micenea*, in *RAL*, 9, 2 (1991), p. 7-9.
- , TZEDAKIS Y., *Les nouveaux textes en linéaire B de la Crète*, in *RFIC*, 119 (1991), p. 129-150
- GOODWATER L., *Women in Antiquity: an annotated bibliography*, Metuchen N.J., 1975

- GOULD J.P., *Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, in *JHS*, 100 (1980), p. 38-59
- GRAF F., *Women, War and Warlike Divinities*, in *ZPE*, 55 (1984), p. 245-254
- , *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 21).
- GRAS M., ROUILLARD P., TEIXIDOR J., *L'univers phénicien*, Paris, 1989
- GRIFFIN A., *Sikyon*, Oxford, 1982
- GRILLET B., *Les femmes et les fards dans l'antiquité*, Lyon, 1974
- GRUPPE O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München, 1906 (*Handbuch der Altertumswissenschaft von W. Otto*, V, 2)
- GUARDUCCI M., *I culti della Laconia*, in *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma, 1984 (*Università di Macerata. Pubbl. della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 20), p. 87-106
- , *Una nuova dea a Naxos in Sicilia e gli antichi legami fra la Naxos siceliota e l'omonima isola delle Cicladi*, in *MEFR*, 97 (1985), p. 7-34
- GUERRINI R., *Tito al santuario Pafio e il ricordo di Enea (Tac., Hist., II, 4)*, in *A & R*, 31 (1986), p. 28-33
- GUERRINI L., *Un balsamo ciprio in Alcmane (fr. 26. 71-72 Calame)*, in *Prometheus*, 17 (1991), p. 204-212
- GÜTERBOCK H.G., *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod*, in *AJA*, 52 (1948), p. 123-134
- GUTHRIE W.K.C., *Orphée et la religion grecque*, Paris, 1956 [or. angl. 1950]
- HABICHT C., *Pausanias und seine Beschreibung Griechenlands*, München, 1985 [*Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley, 1985]
- HADJIOANNOU K., *'H ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς πηγὰς*, 5 vol., Nicosia, 1971-1985
- , *Aphrodite in arms. « Ἐγγχειος Ἀφροδίτη. Κύπριοι »*. *Hesychius s.v.*, in *RDAC* (1981), p. 184-186
- , *DASZEWSKI W.A., The Ἐγγχειος Ἀφροδίτη again*, in *RDAC* (1983), p. 281-282
- HADJISTEPHANOU C.E., *Κύπριος Χαρακτήρ in Aeschylus 'Supplices' 282-283*, in *Hermes*, 118 (1990), p. 282-291
- HADZISTELIOU PRICE Th., *Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought*, in *JHS*, 91 (1971), p. 48-69
- HALLIDAY R.W., *A Note on Herodotos VI. 83, and the Hybristika*, in *ABSA*, 16 (1909-1910), p. 212-219
- HAMMOND N.G.L., *Epirus. The Geography, the Ancient Remains, the History and the Topography of Epirus and Adjacent Areas*, Oxford, 1967
- HANELL K., *Megarische Studien*, Lund, 1934
- HARRISON E.B., *A Pheidian Head of Aphrodite Ourania*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 379-388
- HARRISON J.E., *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London, 1890
- , *Primitive Athens as described by Thucydides*, Cambridge, 1906
- , *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922<sup>3</sup> [1903] (réimpr. New York, Meridian Books, 1955)
- HAUSER F., *Aristophanes und Vasenbilder. 4. Ἀδωνιάζουσαι*, in *JCEAI*, 12 (1909), p. 90-99
- HAUVETTE A., *De l'authenticité des épigrammes de Simonide*, Paris, 1896
- HELMBOLD W.C., O'NEILL E.N., *Plutarch's Quotations*, 1959 (*Philological Monographs*, 19)
- HENDERSON J., *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford, 1991<sup>2</sup> [1975]

- HENRICH A., *The "sobriety" of Œdipus, Sophocles OC 100 misunderstood*, in *HSPb*, 87 (1983), p. 87-100
- HERBILLON J., *Les cultes de Patras*, Baltimore, 1929
- HERMARY A., *Amathonte. Rapport préliminaire sur les travaux de l'École française d'Athènes (1975-1979). 2. Le sanctuaire de la déesse de Chypre*, in *RDAC* (1980), p. 231-238
- , *Divinités chypriotes, I*, in *RDAC* (1982), p. 167-173
- , *Deux têtes en marbre trouvées à Amathonte*, in *BCH*, 107 (1983), p. 289-299
- , *Les fouilles de la mission française à Amathonte : Le sanctuaire d'Aphrodite*, in *RDAC* (1984), p. 269-277
- , *Un nouveau chapiteau hathorique trouvé à Amathonte*, in *BCH*, 109 (1985), p. 657-699
- , *Divinités chypriotes, II*, in *RDAC* (1986), p. 164-172
- , *Influences orientales et occidentales sur l'iconographie des divinités chypriotes*, in *Acts of the intern. Archaeological Symposium "Cyprus between the Orient and the Occident" (Nicosia, 1985)*, Nicosia, 1986, p. 405-409
- , *Le sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte*, in *RDAC* (1988), p. 279-286
- , PETIT T., SCHMID M., *Amathonte fouilles 1987, 1 : Fouilles de l'acropole. Le sanctuaire d'Aphrodite*, in *BCH*, 112 (1988), p. 857-872
- , SCHMID M., *Rapport sur les travaux de l'école française à Amathonte de Chypre en 1988. A. Le sanctuaire d'Aphrodite*, in *BCH*, 113 (1989), p. 855-859
- , MASSON O., *Deux vases inscrits du sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte*, in *BCH*, 114 (1990), p. 186-214
- HERTER H., *Die Ursprung des Aphrodite-Kultus*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 1958*, Paris, 1960, p. 61-76
- HEUBECK A., *Ἀφροδίτη φιλομμηδής*, in *BN*, 16 (1965), p. 204-206
- HIGHBARGER E.L., *The History and Civilization of Ancient Megara*, Baltimore, 1927 (*The Johns Hopkins Univ. Studies in Archaeology*, 2)
- HILL G.F., *History of Cyprus*, 3 vol., Cambridge, 1940
- HILL I.T., *The Ancient City of Athens. Its Topography and Monuments*, Chicago, 1969
- HILLER S., *Statuenstützen im fünften Jahrhundert v. Chr.*, in *AK*, 19 (1976), p. 30-40
- HILLER St., "A-PI-QUO-RO AMPHIPOLOI", in *Minos*, 20-22 (1987), p. 239-255 (*Studies in Mycenaean and Classical Greek presented to John Chadwick*)
- HOOKER J.T., *The Ancient Spartans*, London, 1980
- HÖRIG M., *Dea Syria-Atargatis*, in *ANRW*, II, 17.3 (1984), p. 1534-1581
- HURST A., *L'huile d'Aphrodite*, in *ZAnt*, 26 (1976), p. 23-25
- IERANÒ G., *Il Ditirambo XVII di Bacchylide e le feste apollinee di Delo*, in *QS*, 15 (1989), p. 157-183
- IMHOOF-BLUMER F.W., GARDNER P., *Ancient coins illustrating lost masterpieces of Greek art. A numismatic commentary on Pausanias*, éd. rev. par A.N. Oikonomides, Chicago, 1964 [1885-1887]
- IN 'T VELD M., *De ontijdige dood. Loutrophoroi als graftekens*, in *Hermeneus*, 63 (1991), p. 20-27
- JACOB Chr., *Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias*, in *Les bois sacrés. Actes du colloque intern. organisé par le Centre Jean Bérard et l'École pratique des Hautes Études, Naples, 23-25 nov. 1989*, Naples, 1993 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 10), p. 23-29
- JAMES R., *Excavations in Cyprus, 1887-1888. II : On the History and Antiquities of Paphos*, in *JHS*, 9 (1888), p. 175-192

- JEANMAIRE H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1938 (*Travaux et Mémoires de l'Univ. de Lille, Section Droit-Lettres, N.S.*, 21).
- , *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951
- JEFFERREY L., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Cambridge, 1990<sup>2</sup> [1961]
- JENKINS I., *Is there Life after Marriage? A Study of the Abduction Motif in Vase Paintings of the Athenian Wedding Ceremony*, in *BICS*, 30 (1983), p. 137-145
- JEPPESEN K., *Where was the So-Called Erechtheion?*, in *AJA*, 83 (1979), p. 381-394
- JOHANSEN F.K., *Les vases sicyoniens*, Paris, 1923
- JOST M., *Sanctuaire et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 (*Études péloponnésiques*, 9)
- , *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Du début du V<sup>e</sup> siècle à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, 1992<sup>2</sup> (*Regards sur l'histoire. Histoire ancienne*)
- JOUAN F., *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris, 1966
- , *Le dieu Arès. Figure rituelle et image littéraire*, in *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture (Colloques 1985 et 1987 de la Société E. Renan)*, Paris, 1990, p. 125-140
- JOURDAIN-ANNEQUIN C., *Héraclès aux portes du soir. Mythe et Histoire*, Paris, 1989 (*Annales litt. de l'Univ. de Besançon*, 402. *Centre de Recherches d'Hist. ancienne*, 92)
- JUDEICH W., *Topographie von Athen*, München, 1931<sup>2</sup> (*Handbuch der Altertumswissenschaft von W. Otto*, III, 2)
- JUST R., *Women in Athenian Law and Life*, London, 1989
- KADLETZ E., *Pausanias I, 27, 3 and the Route of Arrhephoroi*, in *AJA*, 86 (1982), p. 445-446
- KAHN L., *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978 (*Textes à l'appui*)
- KANTA A., *Cult, Continuity and the Evidence of Pottery at the Sanctuary of Syme Viannou*, in *La Transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città. Atti del Convegno Internazionale, Roma, 14-19 marzo 1988*, Roma, 1991, p. 479-505
- KARAGEORGHIS J., *La grande déesse de Chypre et son culte*, Lyon, 1977
- KARAGEORGHIS V., *Fouilles à l'Ancienne-Paphos de Chypre : les premiers colons grecs*, in *CRAI* (1980), p. 122-136
- , *Oi 'Αρκάδες στην Παλαίπαφο*, in *PAAH* (1980), p. 215-216
- , *Adaptation et transformation de la mythologie grecque à Chypre*, in *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques. Études d'iconographie*, Paris, 1981 (*Colloques intern. du CNRS*, 593), p. 77-87
- , *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, London, 1982
- , *Les Anciens Chypriotes. Entre Orient et Occident*, Paris, 1990 (*Coll. Néréides*)
- KARDARA Ch., *'Ανασκαφική έρευνα εις 'Αφροδίσιον Ψωφίδος*, in *PAAH* (1968), p. 12-14
- , *A Clay Anchor from Psophis (A Clay Hammer-Axe?)*, in *AAA*, 4 (1971), p. 251-254
- , *'Αφροδίτη 'Ερυκίνη. 'Ιερὸν καὶ μαντεῖον εις τὴν Β.Δ. 'Αρκαδίαν*, Athènes, 1988 (*Βιβλιοθήκη τῆς ἐν 'Αθήναις 'Αρχαιολογικῆς 'Εταιρείας*, 106)
- KAROUCOU S., *'Ελληνιστικά αντίγραφα καὶ ἐπαναλήψεις ἀρχαίων ἔργων*, in *AE* (1956), p. 154-180;
- , *Die "Schutzflebende" Barberini*, in *AK*, 13 (1970), p. 34-51
- , *Une tombe à Tanagra*, in *BCH*, 95 (1971), p. 109-145
- KELLY T., *A History of Argos to 500 B.C.*, Minneapolis, 1976 (*Minnesota Monographs in the Humanities*, 9)
- KENT J.H., *Corinth VIII/3: The Inscriptions 1926-1950*, Princeton, 1966
- KIRST S., *Kinyras, König von Kypros, und El, Schöpfer der Erde*, in *F & F*, 30 (1956), p. 185-189
- KNIGGE U., *'Ο άστήρ τῆς 'Αφροδίτης*, in *MDAI(A)*, 97 (1982), p. 153-170

- KNIGGE U., *Die zweigestaltige Planetengöttin*, in *MDAI(A)*, 100 (1985), p. 285-292
- KOEHLER U., *Der Südabhang der Akropolis zu Athen nach den Ausgrabungen der archäologischen Gesellschaft*, in *MDAI(A)*, 2 (1877), p. 171-186; 229-260
- KOMORÓCZY G., *The Separation of Sky and Earth. The Cycle of Kumarbi and the Myths of Cosmogony in Mesopotamia*, in *AAntiHung*, 21 (1973), p. 21-45
- KONTORINI V., *Rhodiaka, 1 : Inscriptions inédites relatives à l'histoire et aux cultes de Rhodes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> s. av. J.-C.*, Louvain-la-Neuve, 1983
- KORNFELD W., art. *Prostitution sacrée*, in *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 47 (1972), p. 1358-1359
- KRAAY C.M., *Archaic and Classical Greek Coins*, London, 1976
- KRAMER S.N., *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, trad. par J. Bottéro, Paris, 1983
- KRINGS V., *La destruction de Carthage. Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, in *Studia Phoenicia, X : Punic Wars. Proceedings of the Conference held in Antwerp from the 23th to the 26th of November 1988*, Leuven, 1989, p. 329-344
- KRITZAS Ch., *Aspects de la vie politique et économique d'Argos au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, in M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique*, Fribourg (Suisse), 7-9 mai 1987, Paris, de Boccard, 1992 (*BCH Supplément*, 22), p. 231-240
- LABARBE J., *L'âge correspondant au sacrifice du κούρειον et les données historiques du sixième discours d'Isée*, in *BAB*, 39 (1953), p. 358-394
- LACROIX L., *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, Liège, 1949 (*Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*, 116)
- , *Quelques groupes de statues sur les monnaies de Corinthe*, in *RA*, I (1949), p. 533-543 (*Mélanges Ch. Picard*)
- , *Quelques aspects de la numismatique sicyonienne*, in *RBN*, 110 (1964), p. 5-52
- LAFOND Y., *Artémis en Achaïe*, in *REG*, 104 (1991), p. 410-433.
- LAJARD F., *Aphrodite Pandémos Epiragia. Lettre à Mr. le professeur Éd. Gerhard*, in *Archäologischer Zeitung*, 12 (1854), c. 263-272
- LAMBRECHTS P., NOYEN P., *Le culte d'Atargatis dans le monde grec*, in *NClío*, 6 (1954), p. 258-277
- LAMBRINOUDAKIS V., *Προβλήματα περι τήν ἀρχαίαν τοπογραφίαν τοῦ Ἄργους*, in *Athena*, 71 (1969-1970), p. 47-84
- LANGLOTZ E., *Aphrodite in den Gärten*, Heidelberg, 1954
- LASSERRE F., *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne, 1946
- LAUM B., *Εἰσαγωγεῖς auf Samos*, in *MDAI(A)*, 38 (1915), p. 51-61
- LEBESSI A., *Ἡ συνέχεια τῆς κρητομυκεναϊκῆς λατρείας. Ἐπιβιώσεις καὶ ἀναβιώσεις*, in *AE* (1981), p. 1-24
- , *Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. I 1· Χάλκινα Κρητικὰ τορεύματα*, Athènes, 1985 (*Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 102)
- , MUHLY P., *The Sanctuary of Hermes and Aphrodite at Syme Crete*, in *National Geographic Research*, 3 (1987), p. 102-112
- , MUHLY P., *Aspects of Minoan Cult. Sacred Enclosures. The Evidence from the Syme Sanctuary (Crete)*, in *AA* (1990), p. 315-336
- LECLERC C., *Le mythe hésiodique entre le silence et les mots*, in *RHR*, 194 (1978), p. 3-22
- LEGON R., *Megara. The Political History of a Greek City State to 336 B.C.*, Ithaca, 1981
- LE LASSEUR D., *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*, Paris, 1919
- LERAT L., *Les Locriens de l'ouest. I : Topographie et ruines; II : Histoire, institutions, prosopographie*, Paris, 1952 (*BEFAR*, 176)

- LESKY A., *Zum bethitischen und griechischen Mythos*, in *Eranos*, 52 (1954), p. 8-17
- LÉVÊQUE P., *Colonisation grecque et syncrétisme*, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg 1971*, Paris, 1973, p. 43-66
- , *Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du 1<sup>er</sup> millénaire*, in *PP*, 28 (1973), p. 23-50
- , *Astarté s'embarque pour Cythère*, in *Hommage à Lucien Lerat, II*, Besançon, 1984 (*Annales littéraires de l'Univ. de Besançon*, 294. *Centre de Recherches d'Histoire ancienne*, 55), p. 451-460
- , *La genèse d'Aphrodite à Chypre*, in *Mélanges Roland Fietier*, Besançon, 1984, p. 419-427
- , ANTONETTI C., *Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles*, in *Kernos*, 3 (1990), p. 197-209 (*Oracles et mantique en Grèce ancienne. Actes du Colloque de Liège, mars 1989*)
- LINCOLN B., *The Rape of Persephone. A Greek Scenario of Women's Initiation*, in *HTbR*, 72 (1979), p. 223-235
- LISSARAGUE F., *Femmes au figuré*, in G. Duby, M. Perrot (éds), *Histoire des femmes*. 1. *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 159-251
- LITTELWOOD A.R., *The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature*, in *HSCP*, 72 (1967), p. 147-181
- LOBECK C.A., *Aglaophamus. Drei Bücher über die Grundlagen der Mysterienreligion der Griechen mit einer Sammlung der Fragmente der orphischen Dichter*, 2 vol., Darmstadt, 1829
- LONIS R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, 1979 (*Annales littéraires de l'Univ. de Besançon*, 405. *Centre de Recherches d'Histoire ancienne*, 33)
- LORAUX N., *Le corps vulnérable d'Arès*, in *TR*, 7 (1986), p. 335-354
- , *Les expériences de Tirésias. Féminin et masculin en Grèce*, Paris, 1989
- , *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1990 [1981]
- , *Qu'est-ce qu'une déesse?*, in G. Duby, M. Perrot (éds), *Histoire des femmes*. 1. *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 31-62
- LOUCAS-DURIE Éveline, *Kinyras et la sacralisation de la fonction technique à Chypre*, in *Métis*, 4 (1989), p. 117-127
- MAAS E., *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth*, Berlin, 1902
- MACLACHLAN B., *Sacred Prostitution and Aphrodite*, in *SR*, 21 (1992), p. 145-162
- MADDOLI G., *Manomissioni sacre in Eraclea Lucana (SEG XXX, 1162-1170)*, in *PP*, 227 (1986), p. 99-107
- MAGNIEN V., *Le mariage chez les Grecs anciens. L'initiation nuptiale*, in *AIPhO*, 5 (1936), p. 115-138 (*Mélanges Cumont*)
- , *Vocabulaire grec reflétant les rites du mariage*, in *Mélanges A.-M. Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 293-299
- MAIER F.G., *Evidence for Mycenaean Settlement at Old Paphos*, in *Acts of the intern. Archaeological Symposium "The Mycenaeans in Eastern Mediterranean"* (Nicosia, 1972), Nicosia, 1973, p. 68-78
- , *The Temple of Aphrodite at Old Paphos*, in *RDAC* (1975), p. 69-80
- , *The Paphian Shrine of Aphrodite and Crete*, in *Acts of the intern. Archaeological Symposium "The Relations between Cyprus and Crete, ca 2000-500 B.C."* (Nicosia, 1978), Nicosia, 1979, p. 228-234
- , *Alt-Paphos auf Cypern. Ausgrabungen zur Geschichte von Stadt und Heiligtum 1966-1984*, Mainz, 1985 (*TrWPr*, 6, 1984)

- MAIER F.G., *Kinyras and Agapenor*, in *Acts of the intern. Archaeological Symposium "Cyprus between the Orient and the Occident"* (Nicosia, 1985), Nicosia, 1986, p. 311-318
- , KARAGEORGHIS V., *Paphos. History and Archaeology*, Nicosia, 1984
- , VON WARTERBURG M.-L., *Strangers at Palaepaphos*, in *RDAC* II (1988), p. 275-279
- MARCADÉ J., *Au musée de Délos. Étude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île*, Paris, 1969 (*BEFAR*, 215)
- MARCHETTI P., *Recherches sur les mythes et la topographie d'Argos I. Hermès et Aphrodite*, in *BCH*, 117 (1993), p. 211-223
- MARK I.S., *The Gods on the East Frieze of the Parthenon*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 295-302
- MARTIN R., *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951
- , METZGER H., *L'Asclepieion d'Athènes*, in *BCH*, 73 (1949), p. 316-350
- , METZGER H., *La religion grecque*, Paris, 1976
- MASSON O., *Cultes indigènes, cultes grecs et cultes orientaux à Chypre*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 1958*, Paris, 1960, p. 129-142
- , *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, 1983<sup>2</sup> [1961]
- , *Kypriaka IX. Recherches sur les antiquités de Golgoi*, in *BCH*, 95 (1971), p. 304-334
- , SZNYCER M., *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève-Paris, 1972
- , HERMARY A., *Inscriptions d'Amathonte*, IV, in *BCH*, 106 (1982), p. 235-242
- , MITFORD T.B., *Les inscriptions syllabiques de Kouklia-Paphos*, Konstanz, 1986 (*Deutsches archäologisches Institut: Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern*, 4)
- , *La liste des villes de Chypre chez Pline l'Ancien (V, 130)*, in *RDAC* (1986), p. 183-186
- , *Euripide Bacchantes 402-408 et le fleuve de Paphos*, in *REG*, 103 (1990), p. 355-369
- MAXWELL-STUART P.G., *Myrtle and the Eleusinian Mysteries*, in *WS*, 6 (1972), p. 145-161
- MAZEL J., *Les métamorphoses d'Éros. L'amour en Grèce*, Paris, 1984 (*Coll. Histoire des hommes*)
- MCCARTNEY E.S., *How the Apple Became a Token of Love*, in *TAPhA*, 56 (1925), p. 70-81
- MCNEAL R.A., *The Brides of Babylon: Herodotus I 196*, in *Historia*, 37 (1988), p. 54-71
- MEIGGS R., LEWIS D., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the fifth century B.C.*, Oxford, 1988<sup>2</sup> [1969]
- MEILLIER C., *Une coutume hiérogamique à Sparte?*, in *REG*, 97 (1984), p. 381-402
- MERRITT B.D., *Corinth VIII/1: Greek Inscriptions 1896-1927*, Cambridge, 1931
- MERKELBACH R., *Volksbeschluss aus Erythrai über den Bau eines Tempels der Aphrodite Pandemos*, in *EA*, 8 (1986), p. 15-18
- METZGER H., *Lébès gamikos à figures rouges du Musée national d'Athènes*, in *BCH*, 66-67 (1942-1943), p. 228-247
- , *Les représentations dans la céramique attique du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951 (*BEFAR*, 172)
- , *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris, 1965
- , *À propos des images apuliennes de la bataille d'Alexandre et du Conseil de Darius*, in *REG*, 80 (1967), p. 308-313
- MICHAELIDOU-NICOLAOU I., *Η ἀπεικόνιση τοῦ ναοῦ τῆς Ἀφροδίτης στὰ πῆλινα σφραγίσματα τῆς Πάφου*, in *Φίλια ἔπη εἰς Γεώργιον Ε. Μυλωνᾶν διὰ τὰ 60 ἔτη τοῦ ἀνασκαφικοῦ τοῦ ἔργου*, III, Athènes, 1989, p. 245-248
- MICHAUD J.P., *Quelques inscriptions de Grèce centrale*, in *BCH*, 93 (1969), p. 72-91
- MIKALSON J.D., *Religion in Attic Demes*, in *AJPh*, 98 (1977), p. 424-435
- MIRANDA E., *Osservazioni sul culto d'Euploia*, in *MGR*, 14 (1989), p. 123-144
- MITFORD T.B., *A Cypriot Oath of Allegiance to Tiberius*, in *JRS*, 50 (1960), p. 75-79
- , *The Hellenistic Inscriptions of Old Paphos*, in *ABSA*, 56 (1961), p. 1-41



- MITFORD T.B., *Further Contributions to the Epigraphy of Cyprus*, in *AJA*, 65 (1961), p. 93-151
- , *The Cults of Roman Cyprus*, in *ANRW*, II, 18.3 (1990), p. 2176-2211
- MITROPOULOU E., 'Η λατρεία τῆς θεάς Ἀφροδίτης στὴ Βοιωτία, in *Ἐπετηρίς τῆς Ἑταιρείας Βοιωτικῶν Μελετῶν*, 1988, p. 195-241
- , 'Η λατρεία τῆς Ἀφροδίτης στὴν Ἐπίδαυρον, in *Peloponnesiaka*, 18 (1989-1990), p. 266-272
- MLYNARCZYK J., *Remarks on the temple of Aphrodite Paphia in Nea Paphos in the Hellenistic period*, in *RDAC* (1985), p. 286-292
- MOESCH R.M., *Le mariage et la mort sur les loutrophores*, in *Annali. Sezione di archeologia e storia antica. Dipartimento di studi del mondo classico e del mediterraneo antico. 10. Sez. tematica : La parola, l'immagine, la tomba. Atti del colloquio internazionale di Capri*, Napoli, Istituto universitario orientale, 1988, p. 117-139
- MOGGI M., *I sinecismi interstatali greci, I : Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa, 1976
- MORET J.-M., *Un ancêtre du phylactère : le pilier inscrit des vases italiotes*, in *RA* (1979), p. 3-34
- MORELLI D., *I culti in Rodi*, Pisa, 1959 (*SCO*, 8)
- MORETTI L., *Iscrizioni di Tespie della prima età imperiale*, in *Athenaeum*, 59 (1981), p. 71-77
- MORGAN C.H., *Investigations at Corinth, 1953. A Tavern of Aphrodite*, in *Hesperia*, 22 (1953), p. 131-140
- MORGAN G., *Aphrodite Cytherea*, in *TAPhA*, 108 (1978), p. 115-120
- MORIN P.J., *The Cult of Dea Syria in the Greek World*, Ohio State Univ., 1960 [microfilm]
- MORRIS S.P., *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992
- MOSCATI S., *Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina*, in *Oriens Antiquus*, 7 (1968), p. 91-94
- MOSSÉ C., *La femme dans le discours politique athénien. Le discours Contre Nééra du Pseudo-Démotbène*, in *CEA*, 15 (1983), p. 137-150
- , *La femme dans la Grèce antique*, Bruxelles, 1991 [Paris, 1983]
- MOTTE A., *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973 (*Académie royale de Belgique. Mémoire de la Classe des Lettres*, 61)
- , *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve, 1986 (*Homo Religiosus*, 3), p. 109-256
- MOULINIER L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, 1952
- MUELLER H.-P., *Pygmaion, Pygmalion und Pumajaton. Aus der Geschichte einer mythischen Gestalt*, in *Orientalia*, 57 (1988), p. 192-205
- MULLER A., *Megarika I-II*, in *BCH*, 104 (1980), p. 83-92
- , *Megarika III-VII*, in *BCH*, 105 (1981), p. 203-225
- , *Megarika VIII-IX*, in *BCH*, 106 (1982), p. 379-407
- , *Megarika X-XI*, in *BCH*, 107 (1983), p. 157-179
- , *De Nisée à Mégare. Les siècles de formation de la métropole mégarienne*, in *Chronique d'une journée mégarienne*, *MEFR*, 95 (1983), p. 619-628
- MURR J., *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck, 1890
- MUSTI D., BESCHI L., *Pausania. Guida della Grecia. Libro I : L'Attica*, Napoli, 1987<sup>2</sup> [1982]
- , TORELLI M., *Pausania. Guida della Grecia. Libro II : La Corinzia e l'Argolide*, Napoli, 1986
- , —, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III : La Laconia*, Napoli, 1992<sup>2</sup>
- MUTHMANN F., *Der Granatapfel. Symbol des Lebens in der Alten Welt*, Fribourg, 1982 (*Schriften der Abeggstiftung Bern*, 6)

- MYRES J., *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, New York, 1914
- , *Aphrodite Anadyomene*, in *ABSA*, 41 (1940-1945), p. 99
- NICOLAOU K., 'Ἐρὸν Ἀφροδίτης Μόρφου, in *RDAC* (1963), p. 14-27
- , *The First Mycenaean in Cyprus*, in *Acts of the intern. Archaeological Symposium "The Mycenaean in Eastern Mediterranean"* (Nicosia, 1972), Nicosia, 1973, p. 68-78
- NICOLE G., *Meidias et le style fleuri dans la céramique attique*, Genève, 1908
- NILSSON M.P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906
- , *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*, Lund, 1950<sup>2</sup> [1927]
- , *Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs*, in *Mélanges J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 217-225
- , *Second Letter to Professor Nock on the Positive Gains in the Science of Religion*, in *HTbR*, 44 (1951), p. 143-151.
- , *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954
- , *Geschichte der griechischen Religion*, München, I, 1955<sup>2</sup>, II, 1961<sup>2</sup> (*Handbuch der Altertumswissenschaft von W. Otto*, V, 2)
- , *Wedding Rites in Ancient Greece*, in *Opuscula*, III (1960), p. 243-250
- OELBERG P., *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia*, Uppsala, 1896
- OIKONOMIDES A.L.N., Ἀφροδίτη Θεοπία, in *Platon*, 7 (1955), p. 342-344
- , *Κριτικὰ εἰς Πανσανίαν*, in *Platon*, 12 (1960), p. 49-54
- , *The Two Agoras in Ancient Athens*, Chicago, 1964
- , *Graffiti Inscriptions from the Excavations of the Athenian Agora at Kerameikos*, in *Horos*, 4 (1986), p. 43-47
- , *The Athenian Cults of the three Aglauroi and their Sanctuaries below the Acropolis of Athens*, in *AW*, 21 (1990), p. 11-17
- OLENDER M., *Priape le mal taillé*, in *TR*, 7 (1986), p. 373-388
- OLIVER J.H., *Demokratia, the Gods, and the Free World*, New York, 1968
- O'NEILL, *Ancient Corinth, with a topographical sketch of the Corinthia*, Part I: *From the earliest times to 404 B.C.*, Baltimore, 1930
- OSANNA M., *Sui culti arcaici di Sparta e Taranto. Afrodite Basilis*, in *PP*, 251 (1990), p. 81-94
- OSBORNE R., *The Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985
- OTTO W.F., *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, trad. par C.N. Grimbart, A. Morgant, Paris, 1981 [*Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des Griechischen Geistes*, Frankfurt, 1929]
- PAGE B., *Il tempio di Afrodite Urania in Atene*, in *Ausonia*, 9 (1919), p. 13-16
- PAGE D.L. (éd.), *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek anthology and other sources, not included in "Hellenistic Epigrams" or the Garland of Philip*, rev. et prép. par R.D. Dawe & J. Diggle, Cambridge Univ. Press, 1981
- PALLAS D.I., Ἀνασκαφή τῆς παλαιοχριστιανικῆς βασιλικῆς τοῦ Λεχαίου, in *PAAH* (1958), p. 119-135
- , *Συμπληρωματικὴ ἔρευνα εἰς τὴν βασιλικὴν τοῦ Γλυκέος*, in *PAAH* (1972), p. 205-250
- PALUMBO STRACCA B.M., *Lettura critica di epigrammi greci (I)*, in *BollClass*, 3.6 (1985), p. 58-65
- PAPACHATZIS N., *Η Πασικράτα τῆς Δημητριάδας*, in *Thessalika*, 1 (1958), p. 50-65
- , *Πανσανίου Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος*, Athènes, 5 vol.<sup>2</sup> (1974-1981)
- PARADISO A., *Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana*, in *QS*, 12 (1986), p. 137-153

- PARKE H.W., *Festivals of the Athenians*, London, 1977
- PARKER R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983
- PAYNE H., *Perachora, The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia. 1 : Architecture, Bronzes, Terracottas*, Oxford, 1940
- PÉLÉKIDIS C., *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962
- PEMBROKE S., *Locres et Tarente. Le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques*, in *Annales(ESC)*, 25 (1970), p. 1240-1270
- PERRET J., *Les origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, Paris, 1942 (*Collection d'Études anciennes*)
- PESTALOZZA U., *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, trad. M. De Corte, Bruxelles, 1965 (*Collection Latomus*, 79)
- PETTERSSON M., *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia*, Stockholm, 1992 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in-8°*, 12)
- PICARD Ch., *Nouvelles et correspondance : Aphrodite aux pentes de l'Acropole d'Athènes*, in *RA* (1933), p. 158-159
- PIÉRART M., *Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias*, in *BCH*, 106 (1982), p. 139-152
- , *Michel Foucault et la morale sexuelle des anciens*, in *FZPhTh*, 33 (1986), p. 23-43
- PIPPIDI D.M., *Inscription oraculaire de Callatis*, in *BCH*, 86 (1962), p. 517-523
- PIRENNE V., *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, in *Studia Phoenicia*, V : *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, Leuven, 1987, p. 145-156
- PIRENNE-DELFORGE V., *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémós à Athènes*, in *AC*, 57 (1988), p. 158-175
- , *Conception et manifestations du sacré dans l'Hymne homérique à Aphrodite*, in *Kernos*, 2 (1989), p. 187-197
- , *Éros en Grèce : dieu ou démon ?*, in *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, Louvain-la-Neuve, 1989 (*Homo Religiosus*, 14), p. 223-239
- , *Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne*, in *RHR*, 208 (1991), p. 395-413
- , *Quelques considérations sur la beauté des hommes et des dieux dans la Grèce archaïque et classique*, in J. Ries (éd.), *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, Art et Sacré dans les Religions. Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (21-22 mars 1990)*, Louvain-la-Neuve, 1993 (*Homo Religiosus*, 16), p. 67-81
- , *L'Ignye dans le discours mythique et les procédures magiques*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 277-289
- POMEROY S.B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York, 1975
- , *The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future*, in *AJPh*, 112 (1991), p. 263-268
- POTTIER É., *La Peitho du Parthénon et ses origines*, in *BCH*, 21 (1897), p. 497-509
- POUILLOUX J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos. I. De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*, Paris, 1954
- , *Athènes et Salamine de Chypre*, in *RDAC* (1975), p. 111-121
- , *Étrangers à Kition et Kitiens à l'étranger*, in *RDAC Part two* (1988), p. 96-99
- , ROESCH P., MARCILLET-JAUBERT J., *Salamine de Chypre, XIII : Testimonia Salaminia 2. Corpus épigraphique*, Paris, 1987 (*Publ. de la Mission archéologique française de Salamine de Chypre*)
- POWELL A. (éd.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, Univ. of Oklahoma Press, 1989

- PRALON D., *Les puissances du désir dans la religion grecque antique*, in M. Bernos (éd.), *Sexualité et religions*, Paris, 1988 (Coll. Histoire), p. 73-94
- PRÉAUX C., *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973 (Académie royale de Belgique. Mémoire de la Classe des Lettres, 61, 4)
- PRELLER R., ROBERT C., *Theogonie und Götter*, Berlin, 1894<sup>4</sup> [1860]
- PRIETO PRIETO M.L., *Ares y las mujeres de Arcadia*, in *Actas del VII congreso español de estudios clásicos [Madrid, 20-24 de abril de 1987]*, Madrid, 1989, p. 263-268
- PUGLIESE CARRATELLI G., *Afrodite cretese*, in *SMEA*, 20 (1979), p. 131-141
- , *Dedica Metapontina ad Afrodite*, in *PP*, 249 (1989), p. 471-472
- RAMNOUX C., *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1990 [1959]
- RAUBITSCHKE A.E., *Dedications from the Athenian Akropolis. A catalogue of the inscriptions of the 6th and 5th centuries B.C.*, Cambridge, 1949
- , *Kolieis*, in *HOPOΣ. Tribute to B.D. Meritt*, New York, 1974, p. 137-138
- REESE D.S., *Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens*, in *Hesperia*, 58 (1989), p. 63-70
- REINACH S., *Nouvelles archéologiques et correspondance : Blauté*, in *RA* (1931), p. 330
- REINACH Th., *L'impôt sur les courtisanes à Cos*, in *REG*, 5 (1892), p. 99-102
- RIBICHINI S., *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma, 1981 (*Studi Semitici*, 55)
- , *Kinyras di Cipro*, in *Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Roma, 1982 (*Religioni e Civiltà*, 3), p. 479-500
- , *L'aruspicina fenicio-punica e la divinazione a Pafo*, in *UF*, 21 (1989), p. 307-317
- RIIS P.J., *The Syrian Astarte Plaques and their Western Connections*, in *Berytus*, 9 (1949), p. 69-90
- ROBERT C., *Sosipolis in Olympia*, in *MDAI(A)*, 18 (1893), p. 37-45
- , *Pausanias als Schriftsteller*, Berlin, 1909
- ROBERT L., *Notes d'épigraphie hellénistiques. XXXI. Inscription de Cyzique*, in *BCH*, 52 (1928), p. 434-438
- , *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938
- , *Monnaies et divinités d'Aspendos*, in *Hellenica*, XI-XII, Paris, 1960, p. 177-188
- , *Les colombes d'Anastase et autres volatiles, II : Les colombes d'Aphrodisias et d'Ascalon*, in *JS* (1971), p. 91-97
- ROBERTSON N., *The Riddle of the Arrephoria at Athens*, in *HSPb*, 87 (1983), p. 241-288
- LA ROCCA E., *Una testa femminile nel Museo Nuovo dei Conservatori e l'Afrodite Louvre-Napoli*, in *ASAA*, 50-51 (1972-1973), appendice p. 441-450
- , *Prokne ed Itys sull' Acropoli : una motivazione per la dedica*, in *MDAI(A)*, 101 (1986), p. 153-166
- ROCCHI M., *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma, 1989
- ROESCH P., *Études béotiennes*, Paris, 1982
- ROHDE E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1952 [trad. par A. Reymond, orig. all. 1893]
- RÖLLIG W., *Asia Minor as a bridge between East and West: the role of the Phoenicians and Aramaeans in the transfer of culture*, in G. Kopcke, I. Tokumaru (éds), *Greece between East and West: 10th-8th Centuries BC. Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts, New York University March 15-16th, 1990*, Mainz, 1992, p. 94-102
- ROLLER W., *Tanagran Mythology: a Localised System*, in *Teiresias*, 2 (1979), p. 45-47 (*Actes du 2<sup>e</sup> congrès intern. sur la Béotie antique. McGill Univ. Montréal, 2-4. 11. 1973*)
- RÖSLER W., *Der Schluß der Hiketiden und die Danaiden-Trilogie*, in *RhM*, 136 (1993), p. 1-22
- ROUSE W.H.D., *Greek Votive Offerings*, Cambridge, 1902
- ROUX G., *Pausanias en Corinthie (Livre II, 1 à 15)*, Paris, 1958

- ROY J., *Pausanias, VIII, 5, 2-3 and VIII, 53, 7: Laodice Descendant of Agapenor; Tegea and Cyprus*, in *AC*, 56 (1987), p. 192-200
- RUDHARDT J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958
- , *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971
- , *Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d'Aphrodite*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975 [textes de séminaire dactylographiés], p. 109-154
- , *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, in *Revue européenne des Sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto*, 19 (1981), n° 58
- , *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986 (*Collège de France. Essais et Conférences*)
- , *Pandora : Hésiode et les femmes*, in *MH*, 43 (1986), p. 231-246
- , *L'hymne homérique à Aphrodite. Essai d'interprétation*, in *MH*, 48 (1991), p. 8-20
- , *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in *RHR*, 109 (1992), p. 219-238
- SALE W., *Aphrodite in the Theogony*, in *TAPhA*, 92 (1961), p. 508-521
- SALMON J.B., *The Heraeum at Perachora and the Early History of Corinth and Megara*, in *ABSA*, 67 (1972), p. 159-204
- , *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford, 1984
- SALVIAT F., *Dédicaces de magistrats à Thasos*, in *BCH*, 82 (1958), p. 319-328
- , *Décrets pour Épié, fille de Dionysos : déesses et sanctuaires thasiens*, in *BCH*, 83 (1959), p. 363-397
- , *Les théogamies attiques, Zeus Téléios et l'Agamemnon d'Eschyle*, in *BCH*, 88 (1964), p. 647-654
- SAFFREY H.D., *Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue*, in *RBi*, 92 (1985), p. 359-374
- SANDBERG N., Εὔπλοια. *Études épigraphiques*, Göteborg, 1954 (*Acta Universitatis Gotoburgensis*, 60, 8)
- SCHACHTER A., *Some Underlying Cult Patterns in Boeotia*, in *Teiresias*, Suppl. 1 (1972), p. 17-30
- , *Cults of Boeotia. 1. Acheloos to Hera; 2. Herakles to Poseidon; 3. Index of Inscriptions*, London, 1981-1986 (*BICS Suppl.*, 38, 1, 2, 4)
- SCHILLING R., *Une allusion au rite des Arréphories dans un passage de Martial (III, 68, 8)*, in *RA* (1949), p. 945-950 (*Mélanges Ch. Picard*)
- , *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954 (*BEFAR*, 178)
- , *En reprenant le Pervigilium Veneris...*, in *Kokalos*, 13 (1967), p. 3-18
- SCHMITT-PANTEL P., *L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui*, in G. Duby, M. Perrot (éds), *Histoire des femmes. 1. L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 493-502
- SCHNEIDER-HERRMANN G., *Der Ball bei den Westgriechen*, in *BVAB*, 46 (1971), p. 123-133
- SCHROER S., *Der Geist, die Weisheit und die Taube*, in *FZPhTh*, 33 (1986), p. 197-225
- SCRANTON R.L., SHAW J.W., IBRAHIM L., *Kenchrai. Eastern Port of Corinth, I: Topography and Architecture*, Leiden, 1978
- SEAFORD R., *Wedding Ritual and Textual Criticism in Sophocles' Women of Trachis*, in *Hermes*, 114 (1986), p. 50-59
- , *The Tragic Wedding*, in *JHS*, 107 (1987), p. 106-130
- , *The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the Absence of Dionysos*, in *JHS*, 108 (1988), p. 118-136
- SÉCHAN L., *La légende d'Hippolyte dans l'antiquité*, in *REG*, 24 (1911), p. 105-151
- , LÉVÊQUE P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966

- SEGAL Ch., *The Myth of Bacchylides 17. Heroic Quest and Heroic Identity*, in *Eranos*, 77 (1979), p. 23-37
- SELTMAN Ch., *Greek Coins*, London, 1955<sup>2</sup> [1933]
- SERGENT B., *Les trois fonctions des indo-européens dans la Grèce antique : bilan critique*, in *Annales(ESC)*, 34 (1979), p. 1155-1186
- , *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984
- SERVAIS J., *Hérodote et la chronologie des Cypselides*, in *AC*, 38 (1969), p. 28-81
- , *La date des Adonies d'Athènes et l'expédition de Sicile*, in *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981*, Roma, 1984, p. 83-93
- SERVAIS-SOYEZ B., art. *Adonis*, in *LIMC*, I (1981), p. 222-229
- , *Aphrodite Ouranie et le symbolisme de l'échelle. Un message venu d'Orient*, in *Le mythe, son langage et son message. Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, 1983 (*Homo Religiosus*, 9), p. 191-207
- , *Musique et Adonies. Apport archéologique à la connaissance du rituel adonidien*, in *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981*, Roma, 1984, p. 61-72
- SERWINT N., *The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites*, in *AJA*, 97 (1993), p. 403-422
- SETTIS S., *Χελώνη. Saggio sull'Afrodite Urania di Fidìa*, Pisa, 1966 (*Studi di Lettere, Storia e Filosofia*)
- SHAPIRO H.A., *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concept 600-400 B.C.*, Zürich, 1993 (*Akanthus Crescens*, 1)
- SHEAR T.L., *The campaign of 1938*, in *Hesperia*, 8 (1939), p. 201-246
- , *The Athenian Agora. Excavations of 1980-1982*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 1-57
- SIEMS A.K., *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt, 1988 (*Wege der Forschung*, 605)
- SIEWERT P., *The Ephebic Oath in the Fifth Century Athens*, in *JHS*, 97 (1977), p. 102-111
- SIMMS R.R., *Isis in Classical Athens*, in *CJ*, 84 (1989), p. 216-221
- SIMON E., *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959
- , *Die Götter der Griechen*, München, 1969
- , *Aphrodite Pandemos auf attischen Münzen*, in *RSN*, 49 (1970), p. 5-24
- , *Aphrodite und Adonis : eine neuerworbene Pyxis in Würzburg*, in *AK*, 15 (1972), p. 20-26
- , *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Wisconsin Univ. Press, 1983 (*Wisconsin Studies in Classics*)
- SISSA G., *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987
- , DETIENNE M., *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, 1989
- SKALET Ch.H., *Ancient Sicyon with a prosopographia Sicyonia*, Baltimore, 1928
- SMITH P., *Nursling of Mortality. A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Bern, 1981 (*Studien zur klassischen Philologie*, 3)
- SNODGRASS A., *La Grèce archaïque. Le temps des apprentissages*, trad. par A. Schnapp-Gourbeillon, Paris, 1986 (*Bibliothèque d'archéologie*)
- SOKOLOWSKI F., *Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates*, in *HTHR*, 57 (1964), p. 1-8
- SOLDERS S., *Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund, 1931
- SOLMSEN F., *The Two Near Eastern Sources of Hesiod*, in *Hermes*, 117 (1989), p. 413-422
- SOMMERSTEIN A.H., *Notes on Aeschylus' Suppliants*, in *BICS*, 24 (1977), p. 69-71
- SOMVILLE P., *Le dauphin dans la religion grecque*, in *RHR*, 201 (1984), p. 3-24 [repris dans *Études grecques*, Liège, 1990, p. 35-53]
- SOPHOCLEOUS S., *Atlas des représentations chypro-archaïques des divinités*, Göteborg, 1985 (*SIMA, Pocket-Book*, 33)

- SOPHOCLEOUS S., *L'Aphrodite en tant qu'androgyné*, in *In honour of Professor Einar Gjerstad on the occasion of the 50th anniversary of the Department of Antiquities, Cyprus*, Nicosie, 1985 (*Archaeologia Cypria*, 1), p. 79-96
- SORDI M., *Aspetti della propaganda tessala a Delfi. Il culto degli Eacidi nella politica oracolare fra il 506 a.C. e il 480 a.C.*, in *La Thessalie. Actes de la Table Ronde, 21-24 juillet 1975 - Lyon*, Lyon, 1979 (*Coll. de la Maison de l'Orient Méditerranéen*, 6. *Série archéologique*, 5), p. 157-164
- SOURVINOU-INWOOD C., *Persephone and Aphrodite at Locri. A Model for Personality Definitions in Greek Religion*, in *JHS*, 98 (1978), p. 101-121 [repris dans 'Reading' *Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991, p. 147-188].
- SOYEZ B., *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden, 1977 (*EPRO*, 60)
- SPEIER H., *Fragment eines Tarentinischen Tonreliefs in Römischen Privatbesitz*, in *MDAI(R)*, 62 (1955), p. 132-138
- SPYRIDAKI K., 'Ο Στραβών και ἡ Κύπρος, in *Kupriakai Spoudai*, 19 (1955), p. 1-21
- STADTER Ph. A., *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge, 1965
- STENGEL P., *Opferbräuche der Griechen*, Berlin, 1910
- , *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920 (*Handb. der klass. Altertumswiss.*, V, 3)
- STILLWELL A.N., *Corinth XV/1: The Potters' Quarter*, Princeton, 1948
- STRÖMBERG R., *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg, 1940
- STUBBS H.W., *Who was Aphrodite?*, in *Orpheus*, 1 (1954), p. 170-173
- SUHR E.G., *The Spinning Aphrodite. The Evolution of the Goddess from Earliest Pre-Hellenic Symbolism through Late Classical Times*, New York, 1969
- SUSSMAN L.S., *The Birth of the Gods. Sexuality, Conflict and Cosmic Structure in Hesiod's Theogony*, in *Ramus*, 7 (1978), p. 61-77
- SYMEONOGLOU S., *The Topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times*, Princeton, 1985
- TAILLARDAT J., *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, 1962
- THOMPSON D.A.W., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1936<sup>2</sup>,
- THOMPSON D., *The Possible Hittite Sources for Hesiod's Theogony*, in *PP*, 115 (1967), p. 241-251
- THOMPSON H.A., WYCHERLEY R.E., *The Athenian Agora, XIV: The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972
- TOMLINSON R.A., *Argos and the Argolid. From the end of the Bronze Age to the Roman occupation*, London, 1972 (*States and Cities of Ancient Greece*)
- TOUTAIN J., *Le rite nuptial de l'anakalypterion*, in *REA*, 42 (1940), p. 345-353
- TRAVLOS J., *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 1971
- , *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, 1988
- TREUIL R., DARQUE P., POURSAT J.-C., TOUCHAIS G., *Les civilisations égéennes, du Néolithique à l'Age du Bronze*, Paris, 1989 (*Nouvelle Cléo*)
- TRUMPF J., *Kydonische Äpfel*, in *Hermes*, 88 (1960), p. 14-22
- TÜMPEL K., *Ares und Aphrodite. Eine Untersuchung über Ursprung und Bedeutung ihrer Verbindung*, Leipzig, 1880 (*Jahrbuch für klassische Philologie Suppl.*, 11)
- TURNER V.W., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, 1990 [*The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1969].
- TZOUVARA-SOULI Ch., 'Η λατρεία τῶν γυναικείων θεοτήτων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἡπειρὸν, Ioannina, 1979
- USENER H., *Psithyros*, in *RhM*, 59 (1904), p. 623-624 [repris dans *Kleine Schriften*, IV [1913], p. 467-469]

- VAN BERCHEM D., *À propos de « kupros », un complément épigraphique*, in *Chypre des origines au moyen âge*, Genève, 1975 [textes de séminaire dactylographiés], p. 155
- VAN COMPERNOLLE R., *Le mythe de la « gynécocratie-doulocratie » argienne*, in *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 355-364
- VAN DER VALK M., *Remarques sur Sophocle, Trachiniennes, 497-530*, in *REG*, 80 (1967), p. 119-129
- VAN GRONINGEN B.A., *Théopompe ou Chamaeléon? À propos de Simonide 137 B, 104 D*, in *Mnemosyne*, 9 (1956), p. 11-22
- , *Pindare au Banquet*, Leiden, 1960
- VAN LEUVEN J., *Mycenaean Goddesses Called Potnia*, in *Kadmos*, 18 (1979), p. 112-129
- VANOYEKE V., *La prostitution en Grèce et à Rome*, Paris, 1990 (*Realia*)
- VAN SICHELEN L., *Nouvelles orientations dans l'étude de l'arrhéphorie antique*, in *AC*, 56 (1987), p. 88-102
- VAN STRATEN F.T., *Gifts for the Gods*, in H.S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, p. 65-151
- , *Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality*, in *Gifts to the Gods, Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987, p. 159-170
- VATIN C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970 (*BEFAR*, 216)
- VÉLISSAROPOULOS J., *Les Naucières grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Genève-Paris, 1980
- VERNANT J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962
- , *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1969 (*Textes à l'appui*)
- , *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (*Textes à l'appui*)
- , *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne. Artémis Gorgô*, Paris, 1985 (*Textes du XX<sup>e</sup> siècle*)
- , *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989
- VERRALL A.W., *Aphrodite Pandemos and the Hippolytus of Euripides*, in *CW*, 15 (1901), p. 449-451
- VERZÁR M., *Pyrgi e l'Afrodite di Cipro. Considerazioni sul programma decorativo del tempio B*, in *MEFR*, 92 (1980), p. 35-84
- VEYNE P., *Images de divinités tenant une phiale ou patère. La libation comme "rite de passage" et non pas offrande*, in *Métis*, 5 (1990), p. 17-28
- VIAN F., *La guerre des géants*, Paris, 1950
- , *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963 (*Études et commentaires*, 48)
- VIDAL-NAQUET P., *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, p. 267-288
- VILLEMONTÉIX J., *Puissances de mort et de fécondité. À propos de la généalogie des Moires et des Heures*, in F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies. Actes du colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983*, Paris, 1986, p. 83-91.
- VOLLGRAFF W., *Fouilles d'Argos*, in *BCH*, 31 (1907), p. 139-184
- , *Une offrande à Enyalios*, in *BCH*, 58 (1934), p. 138-156
- , *Le décret d'Argos relatif à un pacte entre Cnossos et Tylissos*, Amsterdam, 1948 (*Verhandeling der koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Letterkunde*, 51, 2)
- VON BISSING F.W., *Aphrodision*, in *RhM*, 92 (1943-1944), p. 375-381
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol., Berlin, 1931-1932



- VOUTIRAS E., *Berufs- und Kultverein: ein δούμος in Thessalonike*, in *ZPE*, 90 (1992), p. 87-96
- VOYATZIS M.E., *Arcadia and Cyprus: Aspects of their Interrelationship between the Twelfth and Eighth Centuries B.C.*, in *RDAC* (1985), p. 155-163
- WÄCHTER T., *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910 (*RGVV*, 9, 1)
- WALCOT P., *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966
- , *Romantic Love and True Love: Greek Attitudes to Marriage*, in *Ancient Society*, 18 (1987), p. 5-33
- WATHELET P., *Arès chez Homère ou le dieu mal aimé*, in *LEC*, 60 (1992), p. 113-128
- WEIDNER E.F., *The Inscription from Kytbera*, in *JHS*, 59 (1939), p. 137-138
- WEILL N., *Adôniazousai ou les femmes sur le toit*, in *BCH*, 90 (1966), p. 664-698
- , *La fête d'Adonis dans la Samienne de Ménandre*, in *BCH*, 94 (1970), p. 591-593
- WELTER G., *Aigina*, Berlin, 1938
- , *Datierte Altäre in Athen*, in *AA* (1939), p. 23-38
- WELZ K., *Die Tauben der Aphrodite*, in *GNS*, 9 (1959), p. 33-37
- WESTHOLM A., *The Paphian Temple of Aphrodite and its Relation to Oriental Architecture*, in *Acta Archaeologica*, 4 (1933), p. 201-236
- WIDE S., *De sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum*, Uppsala, 1887
- , *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893
- WILDHABER R., *Kirke und die Schweine*, in *Festschrift K. Meuli*, Basel, 1951, p. 233-261
- WILL E., *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux Guerres Médiques*, Paris, 1955
- WILLIAMS Ch.K., *The City of Corinth and its Domestic Religion*, in *Hesperia*, 50 (1981), p. 408-421
- , *Corinth and the Cult of Aphrodite*, in *Corinthiaca. Studies in honor of Darell A. Amyx*, Columbia, 1986, p. 12-24
- WINKLER J.J., *The Ephebes' Song: Tragöidia and Polis*, in J.J. Winkler, F. Zeitlin (éds), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama and its Social Context*, Princeton, 1990, p. 20-62
- , *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, London, 1990
- WINTER J.E. & F.E., *Some Disputed Sites and Itineraries of Pausanias in the Northeast Peloponnesos*, in *EMC*, 9 (1990), p. 221-261
- WISEMAN J., *Corinth and Rome I: 228 B.C. - A.D. 267*, in *ANRW*, II, 7.1 (1979), p. 450-533
- WITCZAK K.T., *Greek Aphrodite and her Indo-European Origin*, in L. Isebaert (éd.), *Miscellanea Linguistica Graeco-Latina*, Namur, 1993 (*Collection d'Études classiques*, 7), p. 115-123
- WOLTERS P., *Ausgrabungen am Aphroditen-tempel in Aegina*, in *Gnomon* (1925), p. 46-49
- WOODHOUSE W.J., *Aetolia. Its Geography, Topography, and Antiquities*, Oxford, 1897
- WYCHERLEY R.E., *Pausanias in the Agora of Athens*, in *GRBS*, 2 (1959), p. 22-44
- , *Pausanias at Athens II*, in *GRBS*, 4 (1963), p. 157-175
- , *The Athenian Agora, III: Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957
- YAKAR J., *Cythera and the Ancient East*, in *Anatolica*, 4 (1971-1972), p. 133-137
- YAMAOUCHI E.M., *Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion*, in H.A. Hoffner, Jr. (éd.), *Orient and Occident. Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Neukirchen-Vlyn, 1973 (*AOAT*, 22)
- YON M., *Salamine de Chypre V. Un dépôt de sculptures archaïques (Ayios Varnavas. Site A)*, Paris, 1974.
- ZEITLIN F., *La politique d'éros. Féminin et masculin dans les Suppliantes d'Eschyle*, in *Métis*, 3 (1988), p. 231-259

## Index des sources

Les chiffres entre parenthèses renvoient à des notes infra-paginales.

### 1. Sources littéraires

- Achille Tatius, V, 16 : 437 (192)  
VII, 13 : 119 (143)
- Ælius Aristide, *Or.*, XL, 508 : 115 (117)
- Agathoclès, 472 F 1a Jacoby : 389 (57)
- Alciphron, *Lettres*, III, 10, 4 : 187 (113)  
III, 11 : 77 (373); 78 (385)  
IV, 1 : 290 (101, 103)  
IV, 6, 4 : 148 (114)
- Alcman, fr. 26, v. 71 Calame : 323 (70)  
fr. 121 Calame : 324 (74)
- Alexis de Samos, 539 F 1 Jacoby : 65 (280)
- Alexis, fr. 253 Kock : 109 (92); 394 (90)
- Andron, 360 F 1 Jacoby : 337 (142)
- Anecdota Graeca*,  
I, p. 202 Bekker : 53 (211)  
I, p. 270-271 Bekker : 79 (391)  
I, p. 317 Bekker : 46 (173); 47 (174)
- Anthologie Palatine*,  
V, 1, 20 : 379 (74)  
V, 11 : 379 (75)  
V, 16 : 116 (122)  
V, 17 : 379 (75, 76); 382 (8)  
V, 30, 31 : 116 (122)  
V, 36 : 380 (81)  
V, 87, 121 : 402 (158)  
V, 159 : 116 (122); 379 (62)  
V, 161 : 116 (122)  
V, 176 : 379 (75)  
V, 199 : 379 (61, 63)  
V, 201 : 379 (71)  
V, 205 : 379 (70)  
V, 217 : 116 (122)  
V, 226 : 25 (51); 174 (16)  
V, 240 : 116 (122)  
V, 294 : 402 (158)  
VI, 1 : 379 (69); 429 (137)  
VI, 18 : 378 (60); 379 (69); 429 (137)  
VI, 19-20 : 379 (69); 429 (137)  
VI, 55 : 382 (7)  
VI, 59 : 379 (73), 382 (10)  
VI, 162 : 378 (58); 395 (102)
- Anthologie Palatine*,  
VI, 190 : 385 (28, 29)  
VI, 191 : 382 (8)  
VI, 206 : 379 (61, 64, 66, 68, 70, 73)  
VI, 207 : 379 (61, 64, 66, 68, 70, 73)  
VI, 208, 209 : 378 (56); 379 (73)  
VI, 210 : 379 (61, 62, 69, 72, 73); 429 (137)  
VI, 211 : 378 (57), 379 (63, 65, 67, 72, 73, 74)  
VI, 248 : 378 (59)  
VI, 275 : 379 (66)  
VI, 290 : 379 (68, 74); 428 (131)  
VI, 299 : 402 (159)  
VI, 318 : 62 (264); 383 (27)  
VI, 340, 586 : 378 (55)  
VII, 219 : 98 (37)  
IX, 59, 602 : 379 (73)  
IX, 143 : 379 (75)  
IX, 144 : 379 (75); 402 (160)  
IX, 320, 321 : 193 (2)  
IX, 332 : 379 (74)  
IX, 415, 416 : 379 (75)  
IX, 586 : 382 (9)  
IX, 601 : 378 (56); 379 (75); 402 (160); 436 (189)  
IX, 605 : 378 (56)  
X, 21 : 434 (179)  
XIV, 90 : 155 (15)
- Anthologie Planude*, 171, 173-177 : 193 (2)
- Antiphane, fr. 126 Kock : 360 (271)
- Antoninus Liberalis, *Métam.*, 1, 6-11 : 411 (11)  
25 : 295 (133)  
39 : 359 (264)
- Apollodore d'Athènes,  
244 F 112 Jacoby : 428 (128)  
244 F 113 Jacoby : 26 (60); 164 (75)  
244 F 114 Jacoby : 151 (136); 416 (52)
- [Apollodore], *Bibl.*,  
II, 5, 10 : 257 (33)  
III, 14, 3 : 325 (82), 341 (157)  
III, 14, 4 : 460 (338)  
III, 14, 8 : 20 (19)

- Apollonios de Rhodes, *Argon.*,  
 III, 558-559 : 151 (136)  
 III, 540-544 : 416 (56)  
 III, 549 : 416 (52)  
 IV, 912-919 : 257 (33)
- Apollonios, *Hist. fantastiques*, 8 : 337 (142)
- Apollonophane, fr. 7 Edmonds : 69 (309)
- Apostolios, IV, 59 : 391 (72)  
 XIII, 60 : 115 (119)
- Archippos, fr. 18 Kock : 417 (69)
- Argonautiques orphiques*, 1227-1232 : 317 (39)
- Aristophane de Béotie, 379 F 2 Jacoby : 294 (125)
- Aristophane,  
*Acharn.*, 791-795 : 389  
*Acharn.*, 1199 : 411 (12)  
*Lys.*, 1-3 : 427 (122)  
*Lys.*, 2 : 77 (368)  
*Lys.*, 155 : 411 (12)  
*Lys.*, 389-398 : 21 (26); 24 (49)  
*Lys.*, 556 : 70 (317)  
*Lys.*, 646-647 : 79 (390)  
*Lys.*, 910-911 : 57 (233)  
*Lys.*, 1004 : 380 (81)  
*Nuées*, 49-52 : 77 (367); 78 (385)  
*Nuées*, 997 : 411 (12)  
*Ois.*, 1309 : 53 (210)  
*Ois.*, 159-161 : 139 (58)  
*Ois.*, 159-161 : 413 (32)  
*Ois.*, 705-707 : 417 (65)  
*Ploutos*, 149-152 : 116 (122)  
*Thesm.*, 130 : 427 (122)  
*Thesm.*, 203-205 : 98 (34)  
 fr. 283 Kassel-Austin : 75 (354, 356)  
 fr. 325 Kassel-Austin : 69 (309)  
 fr. 370 Kassel-Austin : 116 (123)  
 fr. 928 Kassel-Austin : 115 (118)
- Schol. Aristophane,  
*Acharn.*, 793 : 390 (69)  
*Lys.*, 2 : 77 (369, 376)  
*Lys.*, 642 : 52 (207)  
*Nuées*, 52 : 77 (371)  
*Nuées*, 330 : 413 (34)  
*Ois.*, 1099 : 413 (32)  
*Paix*, 39-41 : 391 (72)  
*Paix*, 40 : 151 (136)  
*Thesm.*, 130 : 77 (370, 374, 376)
- Aristote, *Anim.*, 612b 32 - 613a 6 : 416 (55)  
*Const. Ath.*, 50, 2 : 117 (128)  
 fr. 488 Gigon : 319 (54)  
 fr. 611, 20 Rose : 118 (133)  
*Péplos*, 30 Hiller-Crusius : 327 (97)
- Arnobe, *Contre les Gentils*, V, 19 : 343 (168)
- Arrien, *Indica*, 37, 9-11 : 385 (29)
- Artémidore, *De l'interprétation des songes*,  
 I, 73 : 411 (12)  
 I, 77 : 413 (32)
- Asclépiade, 12 F 28 Jacoby : 41 (137)
- Athénée, III, 10f : 394 (89)  
 III, 88a : 187 (112)  
 III, 95f : 360 (271)  
 III, 95f-96a : 390 (65)  
 III, 114a : 53 (213)  
 IV, 128b : 394 (89)  
 VI, 253a-b : 286 (75, 76); 428 (133)  
 VII, 282e-283a : 418 (70, 71), 437 (192)  
 VII, 284d : 417 (69)  
 VII, 315b : 417 (69)  
 VII, 325a-b : 437 (192)  
 VII, 328a-b : 224 (50)  
 IX, 356c : 108 (89)  
 IX, 374d-376e : 389 (57)  
 IX, 375f : 148 (113)  
 IX, 394f-395a : 416 (51)  
 IX, 395a : 416 (57)  
 IX, 395b-c : 416 (58)  
 X, 456a : 364 (302)  
 XI, 491b : 417 (61)  
 XII, 516b : 119 (140); 345 (177)  
 XII, 542d : 148 (114)  
 XIII, 555c : 206 (66)  
 XIII, 561d-e : 290 (97)  
 XIII, 568c : 148 (114)  
 XIII, 568d-569c : 117 (131)  
 XIII, 569d-e : 28 (68); 32 (87)  
 XIII, 571c : 428 (128)  
 XIII, 572e-f : 65 (280); 428 (130)  
 XIII, 573a : 418 (129)  
 XIII, 573c-d : 105-106  
 XIII, 573e-574b : 110 (95)  
 XIII, 574b-c : 109 (92); 394 (89, 90)  
 XIII, 579e : 393 (85, 89)  
 XIII, 588c : 97 (29)  
 XIII, 588e : 177 (41)  
 XIII, 589a-b : 97 (30), 235 (40)  
 XIII, 590f : 177 (41)  
 XIII, 591a : 113 (109)  
 XIII, 592a : 62 (264)  
 XIII, 600b : 154 (6); 444 (237)  
 XIII, 601f : 413 (29)  
 XIII, 603d : 293 (123)  
 XIV, 621f : 149 (119)  
 XIV, 622c : 149 (120)  
 XIV, 656c : 108 (89)  
 XV, 668a : 62 (262)  
 XV, 675f-676c : 341 (162)  
 XV, 678a : 198 (28)

- Athénée, XV, 681f : 217 (1)  
 Aulu Gelle, *Nuits attiques*, I, 8 : 116 (122)  
 Autocrate, 297 F 2 Jacoby : 416 (57)  
 Bacchylide, *Dith.*, XVII, 58 : 44 (160)  
 Bion, XIV, 1-2 : 317 (40)  
 Callimaque,  
   *Bain de Pallas* : 142 (84)  
   *Hymne à Artémis*, 201-203 : 413 (29)  
   *Hymne à Délos*, 300-315 : 67 (291); 396 (105); 397 (113)  
   *Hymne à Déméter*, 43-44 : 139 (55)  
   fr. 119 Pfeiffer : 129 (2)  
   fr. 200 Pfeiffer : 390 (65)  
   fr. 378 Pfeiffer : 417 (69)  
 Catulle, 64, 94-98 : 357 (254)  
   68, 51-52 : 351 (213)  
 Chaméléon, fr. 31 Wehrli : 105 (82)  
 Chariton, *Chaitréas et Callirhoé*, VIII, 2, 8-9 : 340 (155); 341 (158)  
 Cicéron, *Discours contre C.Q. Caecilius*, 55 : 258 (39)  
 Cléarque, fr. 43a Wehrli : 119 (140); 345 (177)  
 Clément d'Alexandrie,  
   *Protr.*, II, 13, 4 : 344 (171)  
   *Protr.*, II, 14, 2 : 342 (167)  
   *Protr.*, II, 17 : 53 (212)  
   *Protr.*, II, 34, 2-5 : 190 (131)  
   *Protr.*, II, 38, 2 : 294 (126)  
   *Protr.*, II, 39, 2 : 66 (282); 428 (128)  
   *Protr.*, III, 45, 4 : 336 (136)  
   *Strom.*, I, 16 : 316 (29)  
   *Strom.*, I, 132, 3 : 340 (155)  
 [Clément de Rome], *Hom.*, e, 23, 1 : 336 (136)  
 Conon, 26 F 1 Jacoby : 294 (129)  
 Cornélius Népos, *Pélopidas*, 2, 2 : 284 (56)  
 Cornutus, *Théol. gr.*, 24 : 148 (113); 151 (136); 391 (72); 416 (54)  
   *Théol. gr.*, 30 : 386 (41, 42)  
 Cratinos, fr. 110 Kassel-Austin : 75 (354)  
   fr. 116 Kassel-Austin : 380 (81)  
   fr. 386 Kassel-Austin : 46 (170)  
 Démosthène, *Contre Léocharès*, 18 : 141 (73)  
   *Contre Néaira*, 39 : 46 (168)  
 Denys d'Halicarnasse, I, 50, 1-2 : 219 (14)  
   I, 50, 4 : 399 (125)  
   IV, 15, 5 : 300 (4)  
 Denys le Périégète, 508-509 : 317 (39)  
 Schol. Denys le Périégète, 508 : 332 (122)  
 Diodore de Sicile, I, 17, 5 : 148 (113)  
   II, 4, 3 : 151 (136); 415 (49)  
   IV, 6, 1 : 461 (345)  
   IV, 6, 5 : 461 (344)  
   IV, 22, 6-23, 4 : 257 (29)  
   IV, 37, 2 : 319 (52)  
 Diodore de Sicile, IV, 62, 2 : 41 (138)  
   IV, 83, 1 : 257 (30)  
   IV, 83, 2-3 : 257 (31)  
   IV, 83, 4-7 : 257 (32)  
   V, 5, 2-3 : 86 (18)  
   V, 55, 6 : 217 (2)  
   V, 73, 2 : 422 (91)  
   V, 77, 5 : 217 (1)  
   XI, 48 : 230 (18)  
   XV, 25, 2 : 283 (50)  
   XVII, 46, 6-47 : 346 (185)  
   XX, 103, 1-3 : 109 (94)  
 Diogénien, I, 89 : 391 (72)  
   VII, 16 : 116 (120)  
 Dion Chrysostome, *Or.*, VI, 17 : 116 (122)  
   *Or.*, VII, 135 : 461 (347)  
   *Or.*, XXXVII, 11-13 : 94 (5)  
   *Or.*, LXIV, 2-4 : 366 (322)  
 Dioscoride, I, 89-91 : 296 (145)  
   I, 103 : 146 (106)  
   I, 123 : 148 (115)  
   III, 17 (19) : 147 (109)  
 Élien, *Nat. anim.*, III, 5 : 416 (55)  
   *Nat. anim.*, IV, 2 : 151 (136)  
   *Nat. anim.*, IV, 2 : 416 (51)  
   *Nat. anim.*, X, 34 : 356 (246)  
   *Nat. anim.*, X, 50 : 383 (16)  
   *Nat. anim.*, XV, 23 : 418 (73)  
   *Nat. anim.*, XX, 33 : 415 (44)  
 Empédocle, 31 B 128 Diels-Kranz<sup>6</sup> : 341 (161); 382 (5)  
 Éphore, 70 F 149 Jacoby : 458 (321)  
 Épicharme, fr. 174 Olivieri : 380 (80)  
 Épiménide, 3 B 19 Diels-Kranz<sup>6</sup> : 70 (321)  
 Ératosthène, fr. 12, 3 Powell : 417 (69)  
 Eschine, *C. Tim.*, 119-120 : 117 (127)  
   *C. Tim.*, 184 : 118 (136)  
   *Lettres*, X, 3 : 142 (80)  
 Eschyle, *Eum.*, 903-975 : 301 (10)  
   *Perses*, 619-622 : 301 (8)  
   *Suppl.*, 277-290 : 320 (60)  
   fr. 44 Nauck<sup>2</sup> : 23 (40); 154 (6); 425 (113); 444 (237)  
   fr. 463 Nauck<sup>2</sup> : 324 (74)  
*Etym. Magnum*,  
   *s.v.* "Ανακτες καὶ "Ανασσαί : 346 (187)  
   *s.v.* Ἀρηφόροι : 52 (207)  
   *s.v.* Ἀῶιος : 360 (275)  
   *s.v.* Κίρρις : 365 (312)  
   *s.v.* Κυθήρεια : 225 (57); 421 (89)  
   *s.v.* Κύπρις : 317 (43)  
   *s.v.* Μηκώνη : 138 (53); 139 (55)  
   *s.v.* Νυκτέλιος : 86 (19)  
   *s.v.* Παφίη : 318 (44)

- Euripide, *Bacch.*, 402-416 : 320 (57)  
*Bacch.*, 685-687 : 462 (352)  
*Électre*, 324 : 413 (33)  
*Hécube*, 496 : 87 (25)  
*Hipp.*, 29-33 : 40 (136)  
*Hipp.*, 102 : 460 (336)  
*Hipp.*, 443-450 : 445 (239)  
*Hipp.*, 1268-1281 : 445 (241)  
*Hipp.*, 1423-1429 : 422 (96)  
*Ion*, 10-13 : 57 (233)  
*Ion*, 1197 : 417 (61)  
*Phén.*, 347-348 : 142 (79)  
fr. 388, 1-5 Nauck<sup>2</sup> : 317 (40)  
fr. 524 Nauck<sup>2</sup> : 98 (34)
- Schol. Euripide, *Oreste*, 871 : 163 (70)  
*Phén.*, 347 : 142 (82)
- Eusèbe, *Prép. évang.*, II, 3, 15 : 342 (167)  
*Prép. évang.*, II, 5, 6, 6 : 336 (136)
- Eustathe, *ad. Il.*, II, 570 : 114 (110)  
*ad. Il.*, II, 572 : 138 (53)  
*ad. Od.*, XX, 8 : 46 (172)
- Firminus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, X, 1 : 343 (168)
- Harpocration,  
*s.v.* Ἀνακτες καὶ Ἀνασσαί : 346 (187)  
*s.v.* θίασος : 177 (40)  
*s.v.* Κανηφόροι : 79 (391)  
*s.v.* λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν : 141 (72)  
*s.v.* Πάνδημος Ἀφροδίτη : 26 (60); 28 (68); 164 (75)  
*s.v.* Ψιθυριστής Ἑρμῆς : 46 (169)
- Héraclite, 22 B 14a Diels-Kranz<sup>6</sup> : 86 (19)
- Hermésianax, fr. 4 Powell : 359 (264)  
fr. 7, 69 Powell : 225 (57)
- Hermippos, fr. 8 Wehrli : 205 (65), 206 (68)
- Hermippos, fr. 48 Kassel-Austin : 62 (262)
- Hérodote, I, 82 : 222 (33)  
I, 93 : 119 (139)  
I, 105 : 218 (4); 438 (197)  
I, 105, 2-3 : 324 (72)  
I, 131-132 : 148 (113); 438 (197)  
I, 131 : 218 (6)  
I, 199 : 119 (142); 345 (178)  
II, 41 : 223 (37)  
II, 78 : 365 (314)  
III, 8 : 438 (197)  
V, 31 : 320 (58)  
V, 67, 5 : 150 (127)  
VI, 58 : 87 (26)  
VI, 61, 6 : 200 (36)  
VI, 76-81 : 155 (14)  
VII, 90 : 319 (50); 324 (76); 326 (86)  
VII, 99 : 183 (74)  
VII, 235 : 222 (32)
- Hérodote, VIII, 40-54 : 104 (78)  
VIII, 46 : 319 (51)  
VIII, 70-72 : 104 (79)
- Hésiode, *Théog.*, 1-8 : 316 (32)  
*Théog.*, 78 : 66 (287); 437 (196)  
*Théog.*, 120-122 : 290 (99)  
*Théog.*, 123 : 440 (213)  
*Théog.*, 154-210 : 66 (286); 229 (11)  
*Théog.*, 160-175 : 314 (26)  
*Théog.*, 176-206 : 315 (27)  
*Théog.*, 186 : 253 (10)  
*Théog.*, 188-192 : 437 (192)  
*Théog.*, 191-198 : 217 (2)  
*Théog.*, 201-202 : 90 (47)  
*Théog.*, 203-206 : 418 (77); 419 (79)  
*Théog.*, 205-206 : 447 (249); 464 (365)  
*Théog.*, 217 : 71 (326)  
*Théog.*, 224 : 440 (213); 464 (364)  
*Théog.*, 289-294 : 316 (32)  
*Théog.*, 306 : 464 (363)  
*Théog.*, 313-315 : 316 (32)  
*Théog.*, 327-331 : 316 (32)  
*Théog.*, 333 : 464 (363)  
*Théog.*, 350 : 66 (288); 437 (196)  
*Théog.*, 374, 375, 405 : 464 (363)  
*Théog.*, 477 : 316 (33)  
*Théog.*, 530 : 316 (32)  
*Théog.*, 535-536 : 138 (54); 316 (33)  
*Théog.*, 718-730 : 203 (55)  
*Théog.*, 904 : 71 (326)  
*Théog.*, 907-909 : 279 (29); 450 (265)  
*Théog.*, 933-937 : 276 (5); 461 (343)  
*Théog.*, 945-946 : 461 (341)  
*Théog.*, 965-1022 : 316 (32)  
*Théog.*, 969-971 : 444 (236)  
*Théog.*, 975-978 : 276 (5)  
*Travaux et Jours*, 59-82 : 421 (90)  
*Travaux et Jours*, 73 : 71 (325)  
*Travaux et Jours*, 143-145 : 315 (28)  
fr. 70 Merkelbach-West : 294 (126)  
fr. 124 Merchelbach-West : 316 (31)
- Schol. Hésiode, *Théog.*, 991 : 356 (247)
- Hésychios,  
*s.v.* ἀγήτωρ : 347 (192)  
*s.v.* Ἀγλαυρίδες : 71 (331)  
*s.v.* Ἀερία : 331 (119)  
*s.v.* αἰξ [αἶγα ἦ] τὴν μάχαιραν : 387 (49)  
*s.v.* Ἀκρία : 439 (204)  
*s.v.* Ἄνθεια : 165 (78)  
*s.v.* ἀρρηφορία : 52 (207)  
*s.v.* ἀφροδισία : 432 (152)  
*s.v.* Ἀφροδίσιον : 120 (146)  
*s.v.* Ἀφροδίτος : 68 (307); 350 (211)  
*s.v.* Βάκχου Διῶνης : 150 (129)

- Hésychios,  
*s.v.* Βασιλίνδα : 209 (83)  
*s.v.* βλαυτοῦν : 61 (256)  
*s.v.* Γένεσις Κύπρου : 332 (121)  
*s.v.* Γενετυλλίς : 77 (374, 376)  
*s.v.* γῆς ὀμφαλός : 338 (148)  
*s.v.* Ἐγχειος : 361 (284)  
*s.v.* Ἐλεήμων : 362 (286)  
*s.v.* ἔνευνοι : 361 (281)  
*s.v.* Ἐπήκοος : 362 (288)  
*s.v.* Ἐρινύς : 301; 301 (13)  
*s.v.* Ἐταίρας ἱερόν : 428 (128)  
*s.v.* Ἐγεμόνη : 39 (127)  
*s.v.* θαλάμων ἄνασσα : 433 (156)  
*s.v.* θεσμούς : 86 (16)  
*s.v.* θύλλα : 360 (276)  
*s.v.* Κάρπωσις : 354 (229)  
*s.v.* κατάκλειστοί : 117 (132)  
*s.v.* Κίλλεια : 75 (354)  
*s.v.* Κίρις : 365 (311)  
*s.v.* κορινθιάζειν : 116 (123)  
*s.v.* Κυθήρεια : 225 (57)  
*s.v.* Κύλλου Πήραν : 75 (354)  
*s.v.* Κύρις : 365 (313)  
*s.v.* Κωλιεῖς : 78 (384)  
*s.v.* μοττοφαγία : 360 (278)  
*s.v.* Μυρῖκαι : 360 (277)  
*s.v.* μύρτος : 148 (113); 380 (81)  
*s.v.* οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ  
 πλοῦς : 115 (118)  
*s.v.* οὖς Ἀφροδίτης : 187 (111)  
*s.v.* παιδέρας : 148 (114)  
*s.v.* Πλυντήρια : 142 (84)  
*s.v.* Πυγμαίων : 365 (314)  
*s.v.* σάπιθος : 347 (193)  
*s.v.* Σκοτία : 421 (89)  
*s.v.* Ταμιράδαι : 341 (157)  
*s.v.* τετραδισταί : 32 (88)  
Himérios, *Or.*, XVII : 343 (169)  
Homère, *Il.*, II, 108 : 222 (34)  
*Il.*, II, 252 : 87 (24)  
*Il.*, II, 603-614 : 325 (84)  
*Il.*, II, 612-614 : 271 (117)  
*Il.*, II, 820 : 310 (7)  
*Il.*, III, 64 : 310 (8)  
*Il.*, III, 369-382 : 312 (14)  
*Il.*, III, 374 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, III, 389 : 310 (7)  
*Il.*, III, 413 : 310 (7)  
*Il.*, III, 424 : 310 (9)  
*Il.*, IV, 10 : 310 (9)  
*Il.*, V, 131 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, V, 312 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, V, 330 : 311 (10)  
*Il.*, V, 348 : 230 (12); 310 (5)  
Homère, *Il.*, V, 370 : 310 (7)  
*Il.*, V, 375 : 310 (9)  
*Il.*, V, 422 : 311 (10)  
*Il.*, V, 427 : 310 (8)  
*Il.*, V, 429 : 418 (76)  
*Il.*, V, 458, 760 : 311 (10)  
*Il.*, V, 820 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, V, 883 : 311 (10)  
*Il.*, XI, 16-28 : 318 (47); 325 (78)  
*Il.*, XIII, 355 : 435 (184)  
*Il.*, XIV, 193 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, XIV, 211 : 310 (9)  
*Il.*, XIV, 224 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, XIV, 296 : 188 (116)  
*Il.*, XV, 182 : 435 (184)  
*Il.*, XVIII, 382-383 : 461 (341)  
*Il.*, XX, 40 : 310 (9)  
*Il.*, XX, 57-65 : 436 (186)  
*Il.*, XX, 61-65 : 87 (27)  
*Il.*, XX, 105 : 310 (6)  
*Il.*, XXI, 416 : 230 (12); 310 (5)  
*Il.*, XXII, 470 : 310 (8)  
*Il.*, XXIII, 184-187 : 230 (12); 414  
 (37)  
*Od.*, IV, 83 : 318 (48)  
*Od.*, VIII, 266-369 : 204 (56); 322 (68);  
 461 (342)  
*Od.*, VIII, 308 : 230 (12); 310 (5)  
*Od.*, VIII, 337, 342 : 310 (8)  
*Od.*, VIII, 362 : 310 (9)  
*Od.*, VIII, 364 : 71 (325)  
*Od.*, XII, 60-62 : 417 (61)  
*Od.*, XVII, 442-444 : 318 (49)  
Schol. Homère, *Il.*, V, 330 : 317 (42)  
*Il.*, V, 422 : 317 (43)  
*Il.*, XV, 21 : 138 (53)  
*Od.*, XI, 23 : 146 (101)  
*Od.*, XI, 321 : 41 (137)  
Horace, *Ep.*, I, 6, 38 : 116 (122)  
*Ep.*, I, 17, 36 : 115 (117)  
Hymne ps.-hom. *Aphrodite*,  
 I, 6 : 225 (53)  
 I, 9-74 : 465 (369)  
 I, 61 : 71 (325)  
 I, 175, 287 : 225 (53)  
 II, 18 : 225 (54)  
 II, 58-66 : 323 (69)  
 III, 1 : 225 (54)  
Hymne ps.-hom. *Déméter*, 1-38 : 443 (228)  
Hymnes orphiques, 55, v. 3 : 70 (323)  
Isée, II, 31-32 : 80 (395)  
Isocrate, *Éloge d'Hélène* (X), 63 : 200 (35)  
Istros, 334 F 45 Jacoby : 332 (122)

- Jean le Lydien,  
*Des Mois*, I, 21 : 60 (248)  
*Des Mois*, II, 11 : 351 (214)  
*Des Mois*, IV, 6 : 390 (71)  
*Des Mois*, IV, 64 : 317 (40)  
*Des Mois*, IV, 65 : 360 (270, 273)
- Justin, XI, 10, 8-9 : 346 (185)  
XVIII, 5, 4 : 119 (139)  
XVIII, 5, 4 : 345 (176)
- Lactance, *Inst. div.*, I, 20, 29-32 : 205 (61)
- Lucien, *Amours*, 30 : 158 (33)  
*Amours*, 42 : 77 (373); 78 (385)  
*Dial. Court.*, 7, 1 : 25 (53); 64 (272); 383 (26); 385 (30)  
*Dial. Court.*, 5, 1 : 62 (264)  
*Dial. Court.*, 14, 3 : 394 (89)  
*Portraits*, 4 et 6 : 64 (273)  
*Saturn.*, 28 : 37 (116)
- Schol. Lucien, *Anach.*, 32 : 380 (80)  
*Dial. Court.*, 2, 1 : 53 (212)  
*Dial. Court.*, 7, 1 : 387 (44)
- Lucrèce, I, 6-9 : 436 (191)
- Lycophron, *Alex.*, 446-448 : 326 (88)  
*Alex.*, 450-478 : 326 (89)  
*Alex.*, 479-493 : 326 (90)  
*Alex.*, 494-504 : 326 (91)  
*Alex.*, 586-591 : 326 (92)  
*Alex.*, 588-589 : 356 (239)  
*Alex.*, 610-614 : 181 (61)  
*Alex.*, 831-832 : 296 (144)  
*Alex.*, 958-960 : 257 (37)
- Schol. Lycophron,  
*Alex.*, 449 : 201 (40); 332 (121)  
*Alex.*, 495 : 332 (121)  
*Alex.*, 658 : 122 (157)  
*Alex.*, 831 : 365 (310)
- Lysias, *Oraison funèbre* (II), 39 : 112 (102)
- Macrobe, *Saturn.*, III, 8 : 68 (306, 308); 351 (212)
- Maxime de Tyr, 8, 8 : 337 (143)
- Ménandre, fr. 147 Austin : 98 (34)  
Ménandre, fr. 292 Kock : 32 (87)  
Ménandre, fr. 739 Kock : 98 (34)
- Musée, *Héro et Léandre*, 126-127 : 399 (130)  
*Héro et Léandre*, 249-250 : 437 (192)  
*Héro et Léandre*, 289-290 : 421 (89)  
*Héro et Léandre*, 319-321 : 434 (178)
- Nicandre de Colophon, 271 F 9 et 10 Jacoby : 28 (68)
- Nonnos de Panopolis,  
*Dion.*, I, 79-88 : 437 (192)  
*Dion.*, II, 101-103 : 434 (178)  
*Dion.*, IV, 238-246 : 437 (192)  
*Dion.*, V, 574-575 : 457 (316)
- Nonnos de Panopolis  
*Dion.*, VI, 307-309 : 434 (178)  
*Dion.*, VII, 226-232 : 434 (178); 437 (192)  
*Dion.*, XIII, 60-62 : 151 (136); 434 (178)  
*Dion.*, XXXIX, 263-266 : 421 (89); 434 (178)  
*Dion.*, XL, 563-567 : 437 (192)  
*Dion.*, XLVII, 656-666 : 166 (87)
- Orphicorum fragmenta*, 297a Kern : 454 (291)
- Ovide, *Art d'aimer*, III, 687-694 : 75 (360)  
*Fastes*, IV, 139-144 : 413 (30)  
*Métam.*, III, 339 : 294 (129)  
*Métam.*, IV, 15 : 86 (19)  
*Métam.*, VI, 412-674 : 20 (19)  
*Métam.*, VI, 428-432 : 21 (21)  
*Métam.*, X, 239-242 : 355 (231)  
*Métam.*, X, 644-648 : 411 (11)  
*Métam.*, XIV, 693-761 : 359 (264, 265)  
*Métam.*, XV, 111-115 : 386 (41)
- Paion d'Amathonte, 757F 1 Jacoby : 350 (211)  
757F 2 Jacoby : 349 (205)
- Panyassis, fr. 25 Kinkel : 460 (338)
- Parœmiographi graeci*, II, p. 770 Leutsch-Schneidewin : 412 (17)
- Pausanias,  
I, 1, 3 : 33 (98)  
I, 1, 5 : 76 (366); 77 (372)  
I, 3, 2 : 81 (400)  
I, 5, 3-4 : 20 (18, 19)  
I, 14, 2 : 86 (15)  
I, 14, 7 : 15 (1, 3); 218 (5); 231 (20); 324 (73)  
I, 18, 6-8 : 48 (180)  
I, 19, 1 : 48 (181)  
I, 19, 2 : 48 (182); 63 (270)  
I, 19, 6 : 48 (183)  
I, 21, 4-5 : 26 (55)  
I, 22, 1-3 : 26 (56-58)  
I, 22, 3 : 28 (67); 40 (135); 62 (260)  
I, 23, 2 : 32 (89)  
I, 23, 8 : 153 (1)  
I, 24, 3 : 20 (19); 21 (23)  
I, 26, 6 : 56 (226); 223 (39)  
I, 27, 2 : 49 (188)  
I, 27, 3 : 49 (189); 64 (271)  
I, 31, 1 : 78 (379)  
I, 33, 7 : 223 (40)  
I, 37, 7 : 73 (343)  
I, 39, 6 : 86 (15)  
I, 40, 1 : 85 (9)  
I, 40, 2 : 85 (10)  
I, 40, 6 : 83 (1)  
I, 41, 8-9 : 20 (19)  
I, 42, 4-5 : 85 (13); 91 (51)  
I, 43, 2 : 87 (28)  
I, 43, 5 : 89 (38)

## Pausanias,

- I, 43, 6 : 85 (10, 11); 89 (39)  
 I, 44, 9 : 92 (54)  
 II, 1, 6 : 94 (5)  
 II, 1, 8 : 96 (22)  
 II, 2, 3 : 94 (9, 10); 95 (14)  
 II, 2, 4 : 97 (26, 27)  
 II, 2, 8 : 100 (49)  
 II, 4, 6 : 94 (6); 101 (59)  
 II, 5, 1 : 102 (61)  
 II, 5, 6 : 131 (9); 136 (38); 138 (53)  
 II, 6, 1-4 : 150 (132)  
 II, 7, 1 : 129 (6); 130 (7); 131 (14)  
 II, 7, 5-10, 1 : 131 (15)  
 II, 7, 5-6 : 129 (5); 149 (124)  
 II, 7, 5 : 136 (39)  
 II, 7, 7-9 : 129 (4); 131 (8); 200 (36)  
 II, 10, 1 : 129 (3); 131 (19); 146 (102); 133 (22)  
 II, 10, 3 : 134 (26)  
 II, 10, 4-6 : 132-133; 136 (42); 150 (131)  
 II, 10, 7 : 131 (19)  
 II, 11, 1-2 : 131 (10, 17); 134 (24); 135 (33)  
 II, 13, 3 : 223 (41)  
 II, 19, 3 : 169 (114)  
 II, 19, 6 : 153 (2)  
 II, 20, 4 : 166 (85)  
 II, 20, 6 : 166 (91)  
 II, 20, 7 : 164 (75)  
 II, 20, 8-10 : 155 (10, 11)  
 II, 21, 1 : 153 (4)  
 II, 22, 1 : 165 (78); 166 (85)  
 II, 22, 6 : 184 (84)  
 II, 23, 7 : 165 (79)  
 II, 23, 8 : 165 (80)  
 II, 25, 1 : 159 (40); 167 (97)  
 II, 27, 5-7 : 171 (2)  
 II, 29, 1 : 175 (23, 25, 26)  
 II, 29, 6 : 176 (30)  
 II, 29, 11 : 176 (31)  
 II, 30, 6 : 178 (46)  
 II, 30, 9 : 178 (46)  
 II, 31, 2 : 189 (119)  
 II, 32, 1-4 : 178 (48, 50, 53); 180 (54, 55, 56); 181 (65); 422 (96)  
 II, 32, 5 : 181 (66)  
 II, 32, 6 : 181 (67)  
 II, 32, 7 : 183 (77, 78)  
 II, 32, 8 : 183 (79)  
 II, 33, 1 : 184 (85, 86)  
 II, 33, 2-5 : 184 (89); 423 (98)  
 II, 34, 6 : 186 (102, 103); 188 (117, 118)  
 II, 34, 8 : 187 (110)  
 II, 34, 10 : 186 (105)

## Pausanias,

- II, 34, 11 : 186 (106-108)  
 II, 34, 12 : 187 (114); 188 (118)  
 II, 35, 4 : 189 (119)  
 II, 36, 7 : 189 (119, 120)  
 II, 37, 1 : 189 (122, 123)  
 II, 37, 2 : 189 (124)  
 II, 37, 5-6 : 189 (119, 121); 190 (130)  
 II, 38, 1 : 191 (135, 137)  
 III, 11, 11 : 197 (19)  
 III, 12, 10 : 196 (10)  
 III, 12, 11 : 196 (11)  
 III, 13, 2 : 196 (13)  
 III, 13, 9 : 197 (21)  
 III, 14, 5 : 196 (16)  
 III, 15, 3 : 200 (34)  
 III, 15, 7 : 203 (52)  
 III, 15, 9 : 203 (52); 210 (89); 387 (49)  
 III, 15, 10-11 : 103 (67); 199 (29)  
 III, 17, 2 : 208 (75)  
 III, 17, 5 : 208 (76)  
 III, 18, 4 : 144 (92)  
 III, 18, 8 : 211 (94); 212 (95)  
 III, 19, 9 : 200 (35)  
 III, 22, 1-2 : 212 (97, 100); 213 (103)  
 III, 22, 11-12 : 148 (113); 214 (108, 109)  
 III, 23, 1 : 100 (49); 103 (67); 222 (36)  
 III, 23, 6-7 : 215 (114)  
 III, 23, 10 : 215 (115)  
 III, 25, 4 : 215 (117)  
 III, 25, 9 : 216 (119)  
 III, 26, 5 : 290 (97)  
 IV, 14, 2 : 211 (94)  
 IV, 30, 6 : 137 (44)  
 IV, 31, 6 : 227 (1)  
 IV, 34, 11 : 223 (42)  
 V, 11, 8 : 189 (125); 228 (6); 456 (313)  
 V, 13, 7 : 148 (113); 413 (27)  
 V, 14, 5 : 143 (86)  
 V, 15, 3 : 230 (14)  
 V, 15, 6 : 230 (15)  
 V, 15, 10-11 : 230 (16); 236 (43)  
 V, 17, 3 : 230 (17)  
 V, 18, 5 : 159 (37)  
 V, 26, 2 : 230 (18)  
 VI, 20, 2-5 : 145 (98); 231 (22, 23)  
 VI, 20, 6 : 145 (99); 230 (19)  
 VI, 24, 6-7 : 148 (113); 232 (27)  
 VI, 25, 1 : 35 (103); 232 (28)  
 VI, 25, 2 : 67 (292)  
 VI, 25, 4 : 231 (25)  
 VI, 26, 5 : 237 (44)  
 VII, 1, 1 : 239 (1)  
 VII, 1, 3-4 : 239 (2)



## Pausanias,

- VII, 1, 7-8 : 239 (3)  
 VII, 5, 9 : 137 (45)  
 VII, 7, 2 : 243 (28); 245 (37)  
 VII, 16, 10 : 243 (30)  
 VII, 18, 11 : 140 (63); 144 (92)  
 VII, 19, 1 : 140 (63); 144 (92)  
 VII, 20 : 240 (7-10)  
 VII, 21, 7 : 240 (12)  
 VII, 21, 10-11 : 240 (13)  
 VII, 21, 11-12 : 241 (14)  
 VII, 21, 14 : 242 (18)  
 VII, 22, 2-3 : 48 (179)  
 VII, 22, 8 : 144 (92)  
 VII, 23, 1-3 : 243 (22)  
 VII, 24, 1 : 243 (24)  
 VII, 24, 2-4 : 243 (23, 24, 29); 244 (31)  
 VII, 24, 5 : 223 (43); 245 (37)  
 VII, 25, 8-9 : 247 (46, 48)  
 VII, 26, 2-5 : 144 (92); 248 (51)  
 VII, 26, 7 : 248 (53, 56)  
 VII, 26, 11 : 248 (52)  
 VIII, 1, 3 : 271 (117)  
 VIII, 5, 2-3 : 325 (83); 356 (238)  
 VIII, 5, 2 : 151 (139); 271 (117-119)  
 VIII, 5, 4 : 329 (109)  
 VIII, 5, 11-12 : 140 (63); 144 (92)  
 VIII, 6, 4 : 252 (4, 5)  
 VIII, 6, 5 : 98 (32); 252 (6)  
 VIII, 9, 6 : 254 (17)  
 VIII, 12, 8-9 : 254 (19)  
 VIII, 13, 2 : 255 (24)  
 VIII, 20, 1-5 : 261 (59, 60); 256 (27)  
 VIII, 24, 6 : 223 (44); 256 (28); 345 (180)  
 VIII, 25, 1 : 260 (49)  
 VIII, 25, 2 : 261 (57)  
 VIII, 25, 4-7 : 261 (56); 262 (61)  
 VIII, 26, 1 : 90 (44)  
 VIII, 27, 4 : 263 (73)  
 VIII, 28, 4-7 : 263 (73, 74)  
 VIII, 28, 6 : 264 (75)  
 VIII, 31, 5-6 : 264 (79)  
 VIII, 32, 2 : 265 (86)  
 VIII, 32, 3 : 265 (87)  
 VIII, 36, 5 : 265 (82)  
 VIII, 37 : 262 (68)  
 VIII, 37, 10 : 262 (69); 267 (93)  
 VIII, 37, 12 : 267 (95)  
 VIII, 41, 4 : 203 (49)  
 VIII, 41, 10 : 268 (97)  
 VIII, 42, 1-4 : 98 (35); 262 (62, 65)  
 VIII, 44, 2 : 261 (54)  
 VIII, 48, 1 : 269 (106)  
 VIII, 48, 4-5 : 270 (113)

## Pausanias,

- VIII, 48, 7 : 270 (111)  
 VIII, 49-51 : 266 (90)  
 VIII, 53, 7 : 271 (116); 328 (99)  
 IX, 3, 9 : 279 (34)  
 IX, 10, 5 : 252 (10); 263 (72)  
 IX, 12, 4 : 278 (22)  
 IX, 16, 3-4 : 20 (19, 20); 88 (34); 276 (6)  
 IX, 19, 1 : 316 (29)  
 IX, 20, 4 : 287 (83)  
 IX, 22, 1 : 287 (82, 84)  
 IX, 26, 6 : 292 (113)  
 IX, 27, 1 : 290 (98)  
 IX, 27, 2-3 : 290 (99)  
 IX, 27, 4-5 : 290 (100)  
 IX, 27, 5 : 98 (33); 291 (106)  
 IX, 29, 2-5 : 279 (30)  
 IX, 31, 2 : 461 (345)  
 IX, 31, 3 : 290 (102)  
 IX, 31, 7 : 294 (129)  
 IX, 33, 3 : 279 (31)  
 IX, 33, 4 : 294 (132)  
 IX, 40, 3-4 : 67 (291); 375 (24); 396 (105)  
 IX, 41, 2 : 351 (215)  
 X, 4, 8-9 : 20 (19)  
 X, 32, 13 : 223 (45)  
 X, 35, 1-4 : 305 (38)  
 X, 38, 9 : 306 (44)  
 X, 38, 12 : 307 (47)  
 X, 38, 13 : 307 (48)  
*Peruigilium Veneris* : 395 (103)  
     44 : 413 (30)  
 Phanoclès, fr. 5 Powell : 294 (126)  
 Phéracrate, fr. 135 Kassel-Austin : 416 (58)  
     fr. 184 Kassel-Austin : 69 (309)  
 Philémon, fr. 3 Kassel-Austin : 28 (68)  
 Philochore, 328 F 184 Jacoby : 68 (308)  
 Philostrate, *Apoll. de Tyane*, III, 16 : 337 (143)  
 Photios,  
     *Bibl.* (176), 120a : 348 (196)  
     *Bibl.* (190), 151b, l. 5-7 : 352 (218)  
     *Bibl.* (190), 153a, l. 12-15 : 167 (91)  
     *Bibl.* (243), 372b, l. 10-24 : 343 (169)  
     *Bibl.* (279), 533b, l. 40 - 534a l. 2 : 235 (40)  
 Photios, *s.v.* 'Αφροδίτη ψίθυρος : 46 (170)  
     *s.v.* 'Αφρόδιτος : 69 (309)  
     *s.v.* 'Εταίρας : 428 (128)  
     *s.v.* Καλλοντήρια : 142 (84)  
     *s.v.* Κύλλου Πήραν : 75 (354, 355, 358)  
     *s.v.* λουτροφόρον : 141 (69)  
     *s.v.* οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς : 115 (119)  
 Pindare, *Ném.*, VIII, 28-35 : 325 (80)  
     *Ném.*, VIII, 30-31 : 320 (59)

- Pindare, *Ol.*, II, 24 : 76 (365)  
*Pyth.*, II, 27-31 : 325 (79)  
*Pyth.*, V, 30 : 372 (7)  
 fr. 122 Snell-Maehler : 110-111
- Schol. Pindare,  
*Ném.*, IX, 123b : 129 (2); 138 (53)  
*Ol.*, VIII, 95 : 203 (50)  
*Ol.*, XIII, 32b : 106
- Platon (Com.), fr. 3 Kassel-Austin : 364 (302)
- Platon, *Banquet*, 174a : 62 (262)  
*Banquet*, 180d-e : 432 (150)  
*Euthyphron*, 14c : 381 (1)  
*Ménexène*, 238a : 444 (232)  
*Ménon*, 97d : 203 (53)  
*Rép.*, 390c : 188 (116)  
*Rép.*, 404d : 125 (175)
- Pline, *Hist. Nat.*, II, 210 : 337 (141)  
*Hist. Nat.*, VIII, 202 (50)  
*Hist. Nat.*, X, 34 (52) : 416 (55)  
*Hist. Nat.*, XV, 122 : 413 (32)  
*Hist. Nat.*, XVI, 120 : 148 (114)  
*Hist. Nat.*, XIX, 170 : 147 (110)  
*Hist. Nat.*, XXII, 76 : 147 (110)  
*Hist. Nat.*, XXIV, 16 : 63 (269)  
*Hist. Nat.*, XXXVI, 16 : 48 (184)  
*Hist. Nat.*, XXXVII, 84 : 147 (110)  
*Hist. Nat.*, XXXVII, 123 : 147 (110)
- Plutarque,  
*Agésilas*, 24, 2 : 283 (51); 284 (59)  
*Agésilas*, 27, 1 : 91 (50)  
*Alexandre*, 36 : 187 (113)  
*Antoine*, 23, 3 : 90 (45)  
*Caton le jeune*, 35, 2 : 347 (194)  
*Cimon*, 3, 8 et 13, 5 : 33 (93)  
*Démétrios*, 25, 3 : 129 (6)  
*Lycurgue*, 14, 3 : 201 (43)  
*Lycurgue*, 15 : 156 (20); 202 (45, 46)  
*Marcellus*, 22, 6 : 148 (113); 413 (25)  
*Numa*, 12, 1 : 300 (4)  
*Numa*, 19, 2 : 148 (113)  
*Pélopidas*, 9, 4 : 283 (53)  
*Pélopidas*, 11, 2-3 : 284 (55)  
*Pélopidas*, 18 : 295 (135)  
*Pélopidas*, 19, 1 : 296 (139); 447 (250)  
*Solon*, 7, 1 : 290 (97)  
*Solon*, 8 : 78 (380)  
*Solon*, 20, 4 : 411 (13)  
*Thém.*, 10, 5 : 45 (161)  
*Thésée*, 18 : 36 (108); 39 (128); 385 (31)  
*Thésée*, 20, 3-7 : 349 (205)  
*Thésée*, 21 : 396 (105, 111)  
*Mor.*, 54a : 188 (116)  
*Mor.*, 138c-d : 411 (13); 421 (90)  
*Mor.*, 142d : 233 (32)
- Plutarque,  
*Mor.*, 146d : 95 (17); 394 (90)  
*Mor.*, 156c-d : 303 (23)  
*Mor.*, 223b-c : 156 (16)  
*Mor.*, 232d : 193 (4)  
*Mor.*, 239a : 103 (68); 193 (4); 199 (32)  
*Mor.*, 245d-f : 156 (16, 18, 20)  
*Mor.*, 264b : 154 (5); 421 (90)  
*Mor.*, 268e : 148 (113)  
*Mor.*, 269b : 299 (2, 3)  
*Mor.*, 279a : 203 (51)  
*Mor.*, 299f : 86 (19)  
*Mor.*, 301a-c : 279 (33)  
*Mor.*, 301e-f : 176 (36); 177 (38)  
*Mor.*, 303c-d : 436 (188)  
*Mor.*, 317e-f : 103 (68); 193 (5)  
*Mor.*, 322c : 137 (47)  
*Mor.*, 340c-d : 346 (185)  
*Mor.*, 364f : 86 (19); 190 (132)  
*Mor.*, 379d : 151 (136); 416 (55)  
*Mor.*, 565b-c : 86 (19)  
*Mor.*, 577c-597f : 283 (53)  
*Mor.*, 596d : 284 (54)  
*Mor.*, 648b-649f : 281 (43)  
*Mor.*, 654c-d : 98 (34)  
*Mor.*, 669e-671c : 391 (72)  
*Mor.*, 685e : 437 (192)  
*Mor.*, 748e : 290 (101)  
*Mor.*, 751d : 447 (251)  
*Mor.*, 753d : 286 (74)  
*Mor.*, 753f : 290 (100, 103)  
*Mor.*, 761d-e : 295 (135); 430 (144)  
*Mor.*, 764d : 291 (112)  
*Mor.*, 766c-d : 359 (266)  
*Mor.*, 767e : 116 (123)  
*Mor.*, 767f-768a : 235 (40)  
*Mor.*, 769a : 302 (16)  
*Mor.*, 785e : 394 (95)  
*Mor.*, 854c : 437 (192)  
*Mor.*, 871a : 104-105  
*Mor.*, 981d-e : 417 (69)  
*Mor.*, 983e-f : 417 (67)  
*Mor.*, 990d-e : 294 (126)  
*Mor.*, 1097e : 394 (95)
- [Plutarque], *Sur les fleuves*, I, 1 et 4 : 460 (338)  
*Sur les fleuves*, VII, 1 : 395 (101)  
*Sur les fleuves*, XIV, 1 : 460 (338)
- Polémon, fr. 15 Preller : 286 (76)  
 fr. 42 Preller : 25 (50)  
 fr. 44 Preller : 97 (29); 235 (40)
- Pollux, VII, 87 : 60 (246), 62 (262)  
 VIII, 66 : 141 (75)  
 VIII, 119 : 49 (186)
- Polybe, *Histoires*, II, 39, 1-6 : 244 (33)

- Polycharme de Naucratis, fr. 5 Müller : 341 (162)
- Polyen, *Stratag.*, II, 4, 3 : 284 (57); 395 (100)  
*Stratag.*, VIII, 33 : 155 (13)  
*Stratag.*, VIII, 59 : 144 (92)
- Pomponius Mela, II, 7, 102 : 330 (115)
- Porphyre, *De l'abstinence*, II, 10 : 386 (41)  
*De l'abstinence*, II, 21, 2-4; 27, 7 : 382 (5); 341 (161)
- Praxilla, fr. 6 Page : 150 (129)
- Perceperce, III, 7, 21 : 294 (126)
- Ps.-Scylax, *Periplus*, 103 : 319 (56); 348 (196)
- Quinte-Curce, IV, 1, 19-26 : 346 (185)
- Quintilien, *Inst. orat.*, II, 4, 26 : 193 (1)
- Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, V, 69-71 : 437 (192)
- Sappho, fr. 2 Voigt : 6 (35)  
fr. 35 Voigt : 324 (74)  
fr. 140; 168 Voigt : 364 (298)
- Servius, *ad En.*, I, 274 : : 337 (143)  
*ad En.*, IV, 127 : 462 (353)
- Socrate d'Argos, 310 F 6 Jacoby : 156 (16); 157 (23); 160 (44)
- Solin, 27, 8 : 258 (39)
- Solon, fr. 19 West : 214 (106)  
fr. 342a Martina : 177 (40)
- Sophocle, *Œdipe à Colone*, 42 : 70 (321)  
*Œdipe à Colone*, 481 : 25 (50)  
fr. 941 Radt : 444 (238)
- Schol. Sophocle, *OC*, 100 : 25 (50)
- Souda*,  
*s.v.* "Ανακτες και "Ανασσαί : 346 (187)  
*s.v.* ἀνάστατοι : 53 (213)  
*s.v.* ἀφροδισία : 432 (152)  
*s.v.* "Αφροδίτη : 351 (213)  
*s.v.* Γενετυλλίς : 77 (371, 376)  
*s.v.* διάγραμμα : 117 (129)  
*s.v.* Κανηφόροι : 79 (391)  
*s.v.* Κυλλοῦ Πηράν : 75 (354, 355, 358)  
*s.v.* λουτρά : 141 (70)  
*s.v.* λουτροφόρος και λουτροφορεῖν : 141 (72)  
*s.v.* μύρτον : 380 (81)  
*s.v.* Μυχαίτατον : 356 (246)  
*s.v.* οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς : 115 (119)  
*s.v.* Πάνδημος "Αφροδίτη : 26 (60)  
*s.v.* Πραξιδική : 279 (32)  
*s.v.* Χελώνη : 235 (40)  
*s.v.* Ψιθυριστής "Ερμῆς : 46 (169)  
*s.v.* Ψιθυριστοῦ "Ερμοῦ κτλ. : 46 (173)
- Stéphane de Byzance,  
*s.v.* "Αβανρος : 462 (350)  
*s.v.* "Αμαθοῦς : 348 (199); 352 (216)  
*s.v.* "Αργόννιον : 293 (124)
- Stéphane de Byzance,  
*s.v.* Γολγοί : 151 (137); 357 (252)  
*s.v.* Καρία : 83 (5)  
*s.v.* Κάστινιον : 390 (67)  
*s.v.* Κόρινθος : 116 (123)  
*s.v.* Κύθηρα : 219 (9)  
*s.v.* Κύπρος : 332 (122)  
*s.v.* Σικυών : 138 (53); 152 (141)  
*s.v.* Τίρυνς : 187 (110)  
*s.v.* "Υπαιπα : 242 (21)  
*s.v.* Φοινίκαιον : 122 (158)  
*s.v.* Ψωφίς : 256 (27)
- Stésichore, fr. 191 Page : 184 (84)
- Stobée, IV, 20, 6 : 444 (238)  
IV, 20, 50 : 98 (34)
- Strabon, I, 2, 33 (C40) : 324 (74)  
VI, 2, 6 (C272) : 258 (39)  
VIII, 3, 8 (C340) : 324 (74)  
VIII, 3, 12 (C343) : 227 (3)  
VIII, 6, 12 (C373) : 186 (109)  
VIII, 6, 13 (C373) : 319 (54)  
VIII, 6, 20 (C377-378) : 116 (121)  
VIII, 6, 21 (C378-379) : 100 (49); 101 (53-55); 113-114  
VIII, 6, 22 : 95 (16)  
VIII, 7, 3 (C385) : 244 (33); 245 (38)  
VIII, 7, 5 (C387) : 244 (33); 245 (39)  
VIII, 25 (C382) : 138 (53)  
IX, 5, 17 (C438) : 390 (67, 68)  
X, 4, 21 (C483) : 458 (321)  
XI, 14, 16 (C532-533) : 119 (139)  
XII, 3, 36 (C559) : 114 (113)  
XIV, 4, 2 (C667) : 390 (66)  
XIV, 6, 3 (C682-683) : 327 (95); 341 (163); 342 (165); 362 (290-291)  
XIV, 6, 5 (C684) : 327 (94)  
XIV, 7 (C653-654) : 316 (29)  
XV, 3, 17 (C733) : 411 (13)
- Suétone, *Titus*, 5 : 330 (113)
- Tacite, *Annales*, III, 62, 5 : 331 (116)  
*Histoires*, II, 2, 2 : 337 (143)  
*Histoires*, II, 3 : 68 (304); 330 (114); 337 (141); 340 (154); 346 (183); 385 (32)
- Théocrite, V, 88 : 411 (12)  
XV, 100-101 : 356 (240)  
XV, 105-107 : 317 (37)  
XVII, 34-37 : 317 (37)  
XVIII, 45-48 : 200 (34)
- [Théocrite], XXVII, 55-56 : 379 (62); 383 (25)
- Schol. Théocrite, XV, 100-101 : 357 (253)
- Théognis, *Élégies*, II, 1330-1334 : 214 (107)
- Théophraste,  
*Rech. plantes*, III, 12, 5 : 148 (115)  
*Rech. plantes*, III, 15, 6 : 148 (115)

- Théophraste, *Rech. plantes*, VI, 7, 2 : 149 (122)  
 Théopompe, 115 F 103 Jacoby : 348 (196)  
 Thucydide, II, 15 : 27 (61); 49 (185)  
     II, 15, 5 : 141 (74)  
     IV, 2, 1-3 : 257 (36)  
     IV, 53-54 : 222 (35)  
     IV, 56, 1 : 215 (113)  
     V, 60, 6 : 168 (98)  
     VII, 57, 9 : 259 (42)  
     VII, 85, 4 : 259 (43)  
     VII, 87, 6 : 259 (43)  
 Tzetzés,  
     schol. Aristophane, *Nuées*, 52 : 78 (381)  
     schol. Aristophane, *Ploutos*, 179 : 235 (40)  
     schol. Lycophron, *Alex.*, 1329 : 41 (139)  
 Valère Maxime, II, 6, 15 : 258 (39)  
 Varron, *Écon. rurale*, I, 2, 18-19 : 386 (41); 388 (53)  
 Vie de St Tychon, 3 : 336 (136)  
 Virgile, *Én.*, I, 680-682; 690-694 : 357 (254)  
     *Én.*, V, 755-761 : 258 (37)  
     *Én.*, X, 50-52 : 357 (254)  
     *Géorg.*, II, 378-381 : 386 (41)  
 Xénophon, *Hell.*, IV, 8, 7 : 219 (10)  
     *Hell.*, V, 3, 25-32 : 282 (44)  
     *Hell.*, V, 4, 2 : 282 (45)  
     *Hell.*, V, 4, 4-7 : 282 (46)  
     *Hell.*, V, 4, 58 : 90 (49)  
     *Hell.*, VI, 3, 1 et 5 : 291 (109)  
     *Rép. Lacéd.*, I, 6 : 201 (43)  
 Zénobe, III, 57 : 129 (1)  
     III, 116 : 380 (80)  
     V, 37 : 116 (120)  
 Zénodote, 19 F 2 Jacoby : 390 (65)

## 2. Sources épigraphiques

- ABSA*, 24 (1919-1921), p. 121-122, n° 81-84;  
     p. 124, n° 99 : 209 (82)  
     30 (1928-1930), p. 252-253, n° 8 : 209 (81)  
     42 (1947), p. 209, n° 29 : 362 (287)  
     56 (1961), p. 13, n° 32 : 346 (182)  
     56 (1961), p. 37, n° 99 : 347 (193)  
     56 (1961), p. 38, n° 103 : 347 (190)  
*AJA*, 65 (1961), p. 121, n° 21 : 359 (269)  
     65 (1961), p. 125-126, n° 26 : 362 (292)  
     65 (1961), p. 136-138, n° 36 : 346 (185)  
*ASAA*, 27-29 (1949-1951), p. 177-203, n° 17, 24,  
     27, 38-41, 43, 45, 50 : 400 (136)  
*BCH*, 1 (1877), p. 287-288, n° 64 : 140 (67)  
     4 (1880), p. 399-400, n° 9 : 406 (190)  
     5 (1881), p. 107-119, n° 11 : 399 (133); 434 (165)  
     13 (1889), p. 37-38 : 140 (67)  
     20 (1896), p. 351-353 : 361 (280)  
     36 (1912), p. 553-555, n° 11 : 407 (198)  
     47 (1923), p. 376, n° 3 : 406 (191)  
     51 (1927), p. 138-139, n° 2 : 358 (262)  
     86 (1962), p. 517-523 : 407 (198)  
     87 (1963), p. 188-189 : 305 (33)  
     93 (1969), p. 72-74, n° 1 et 2 : 305 (39)  
     95 (1971), p. 290, n° 277 : 356 (244)  
     96 (1972), p. 137-154 : 160 (46); 163 (106)  
     106 (1982), p. 241-242 : 333 (129)  
*Bull. épigr.*,  
     37 (1924), p. 341 : 25 (54)  
     53 (1940), n° 89 : 434 (174)  
     57 (1944), n° 119b : 404 (175)  
*Bull. épigr.*,  
     65 (1952), n° 139 : 400 (139)  
     72 (1959), n° 325 : 402 (161); 407 (198)  
     79 (1966), n° 190 : 160 (43)  
     78 (1965), n° 223 : 301 (11)  
     83 (1970), n° 305 : 305 (40)  
     86 (1973), n° 181 : 163 (67)  
     90 (1977), n° 341 : 406 (187)  
     90 (1977), n° 459 : 399 (132)  
     101 (1988), n° 762 : 399 (128)  
     102 (1989), n° 373 : 18 (9)  
     105 (1992), n° 263 : 236 (42)  
 Cabanes, *L'Épire*, p. 564, n° 41 : 404 (174)  
 Carapanos, *Dodone*, p. 47, n° 19 : 373 (18)  
*CIJ*, 1798 et 1799 : 404 (173)  
     2640 : 347 (190)  
*Corinth VIII/1 : Greek Inscriptions 1896-1927*, n° 1-2 : 122 (159)  
*EA*, 8 (1986), p. 15-18 : 449 (262)  
*Fouilles de Delphes*, III, fasc. IV, 4 (1976),  
     p. 147-148, n° 468 : 303 (26)  
 Graf, *Nordiontsche Kulte*, p. 262 : 407 (196)  
     p. 445-446 : 358 (262)  
 Hansen, *Carmina epigraphica 2*, n° 775 : 31 (85)  
 Hasluck, *Cyzique*, p. 236 : 434 (171)  
*Hesperia*, 1 (1932), p. 44 : 72 (334)  
     10 (1941), p. 60, n° 24 : 76 (361)  
     19 (1950), p. 26-27 : 74 (346)  
     26 (1957), p. 91, n° 40 : 60 (245)  
     32 (1963), p. 46, n° 53 : 76 (361)

- Hiller von Gaertringen, *Inscripfen von Priene*, n° 183 : 406 (192)
- Horos*, 4 (1986), p. 46-47, n° 2 : 76 (364)
- ICret*, I, IX, 1a, l. 27 : 169 (112)  
I, VIII, 4b, l. 14 : 169 (112)
- ICret*, I, XIV, 2 : 169 (112)  
I, XVI, 5, L. 69-76 : 169 (112)  
I, XXII, 2 : 169 (112)
- ID*, 1417, A, col. II, l. 1-21 : 378 (54)  
1443, B, col. II, l. 92-103 : 378 (54)  
1833 : 406 (186)  
2132 : 434 (166)  
2305 : 249 (60)
- IG*, I<sup>2</sup>, 190, l. 5 : 44 (158)  
I<sup>2</sup>, 700 : 29 (71); 400 (142)  
II<sup>2</sup>, 324 : 41 (142); 64 (274)  
II<sup>2</sup>, 337 : 66 (285); 97 (25)  
II<sup>2</sup>, 383, l. 234-235 : 41 (141); 45  
II<sup>2</sup>, 659 : 29-30; 143 (87)  
II<sup>2</sup>, 1172, l. 5 : 79 (392)  
II<sup>2</sup>, 1261 : 96 (24)  
II<sup>2</sup>, 1429, l. 20 : 376 (33)  
II<sup>2</sup>, 1437, l. 66 : 376 (33)  
II<sup>2</sup>, 1444, l. 18 : 376 (33, 34)  
II<sup>2</sup>, 1454, l. 5 : 376 (33)  
II<sup>2</sup>, 2604 : 79 (394)  
II<sup>2</sup>, 2798 : 39 (126)  
II<sup>2</sup>, 2872 : 33 (98)  
II<sup>2</sup>, 3220 : 79 (389)  
II<sup>2</sup>, 3636, l. 1-4 : 79 (388)  
II<sup>2</sup>, 3683, l. 4-7 : 79 (387)  
II<sup>2</sup>, 4570 : 33 (98)  
II<sup>2</sup>, 4574-4585 : 74 (346)  
II<sup>2</sup>, 4583 : 74 (350)  
II<sup>2</sup>, 4586 : 34 (98)  
II<sup>2</sup>, 4596 : 28 (64); 31 (85)  
II<sup>2</sup>, 4606 : 76 (361)  
II<sup>2</sup>, 4607 : 79 (393); 401 (149)  
II<sup>2</sup>, 4636 : 66 (285)  
II<sup>2</sup>, 4729 : 76 (361)  
II<sup>2</sup>, 4771 : 44 (156)  
II<sup>2</sup>, 4861 : 80 (397)  
II<sup>2</sup>, 4863/4 : 76 (361)  
II<sup>2</sup>, 4994 : 43 (150)  
II<sup>2</sup>, 5013 : 76 (362)  
II<sup>2</sup>, 5098 : 44 (155)  
II<sup>2</sup>, 5103 : 44 (155)  
II<sup>2</sup>, 5115 : 35 (107)  
II<sup>2</sup>, 5119 : 78 (383)  
II<sup>2</sup>, 5130 : 44 (155)  
II<sup>2</sup>, 5148 : 35 (107)  
II<sup>2</sup>, 5149 : 24 (44)  
II<sup>2</sup>, 5183 : 60 (244)  
IV, 582 : 167 (92)
- IG*, IV, 695 : 186 (101)  
IV, 757B, l. 14 : 184 (90)  
IV, 781 : 180 (59)  
IV, 840 : 143 (88)  
IV, 844 : 184 (89)  
IV<sup>2</sup>, 106 : 174 (14)  
IV<sup>2</sup>, 107, l. 11-12 : 172 (6)  
IV<sup>2</sup>, 280 : 174 (14)  
IV<sup>2</sup>, 281 : 174 (14)  
IV<sup>2</sup>, 282 : 173 (13)  
IV<sup>2</sup>, 283 : 174 (14, 15)  
IV<sup>2</sup>, 457 : 174 (14)  
V 1, 227 : 210 (90)  
V 1, 559 : 211 (92)  
V 1, 602 : 199 (32)  
V 2, 69 : 272 (127)  
V 2, 70 : 272 (128)  
V 2, 344, l. 8 : 244 (34)  
V 2, 429 : 268 (98)  
V 2, 461 : 266 (91)  
VII, 41 : 91 (52)  
VII, 1828, l. 7-8 : 293 (120)  
VII, 2781, l. 34 : 294 (127)  
VII, 3096-3097 : 210 (87)  
IX 2, 270 : 390 (68)  
IX 2, 271 : 390 (68)  
IX 2, 1125 : 399 (128)  
IX, 1, 45 : 305 (36)  
IX<sup>2</sup> 1, 2, 256 : 404 (172)  
IX<sup>2</sup>, 1, 3, 657 : 308 (53)  
XI 4, 1146 : 406 (186)  
XII 1, 705 : 400 (136)  
XII 1, 786 : 209 (85); 400 (136)  
XII 2, 73 : 457 (316)  
XII 5, 220 : 406 (188)  
XII 5, 221 : 448 (253)  
XII 5, 222 : 446 (246)  
XII 5, 552 : 406 (189)  
XII 5, 561 : 356 (246)  
XII 8, 358b : 392 (82)  
XII 8, 368 : 462 (357)  
XII Suppl., 394 : 392 (82)  
XIV, 208 : 407 (202)  
XIV, 209-211 : 408 (203)  
XIV, 287 : 437 (194)  
XIV, 295 : 377 (50)  
XIV, 313 : 408 (204)
- IK*, 2, n° 201 : 400 (135)  
2, n° 213a : 434 (173)  
26, n° 1 : 385 (35)  
28, n° 222-223 : 377 (50)
- JHS*, 9 (1988), p. 249, n° 10 : 346 (183)
- JRS*, 50 (1960), p. 75-79 : 363 (293)
- JS* (1973), p. 163 : 434 (164)

- Kern, *Inscripfen von Magnesia*, n° 158 : 400 (140)
- Kontorini, *Rhodtaka 1*, n° 7 : 406 (193)
- Laryshev, *Inscriptiones... Pontis Euxini*,  
n° 19, 28 : 437 (194)  
n° 168 : 434 (163)  
n° 343, 346, 418 : 437 (194)  
n° 440 : 407 (199)
- LSAM, n° 86 : 127 (182); 415 (49)
- Marcadé, *Recueil des signatures des sculpteurs grecs*, I, pl. 25 : 305 (33)
- Marshall, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, IV, II, n° 975 : 333 (128), 353-354
- Masson, *Inscriptiones chypriotes syllabiques*,  
n° 6, 7, 16, 17 : 346 (184)  
n° 219 : 358 (255)  
n° 234 : 358 (260)  
n° 235-263 : 358 (259)  
n° 249a : 358 (259)  
n° 262 : 357 (250)  
n° 286 : 357 (249)
- Masson-Szyncer, *Les inscriptions syllabiques de Kouklita-Paphos*, p. 109-111 : 324 (77)
- Masson-Szyncer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, p. 81-86 : 324 (77)
- MDAI(A), 15 (1890), p. 303, n° 12 : 399 (128)  
38 (1915), p. 51-61 : 407 (195)  
59 (1934), p. 60, n° 18 : 446 (246)
- Méletemata, 13 (1991), p. 331-334 : 236 (42)
- Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, n° 325 : 407 (200)
- OGIS, 164 : 347 (193)
- PAAH (1942), p. 356-358 : 404 (174)
- PAE (1951), p. 212 : 175 (24)
- Paton-Hicks, *Inscriptions of Cos*,  
n° 38 : 209 (86)  
n° 369 : 372 (7); 385 (33)
- Pouilloux, *Cultes de Thasos*, I, p. 233-235,  
n° 24 : 405 (182)
- Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis*, n° 136 : 32 (90)
- RDAC (1969), p. 82-83, n° 10 : 359 (269)  
(1988), p. 101 : 352 (219)
- SCE, III (1937), p. 627-630, n° 13 : 340 (156)
- SEG, I, 52 : 25 (54)  
I, 265 : 377 (44)  
II, 133-136; 151 : 209 (82)  
IV, 568 : 406 (191)  
VI, 805-806 : 358 (262)  
VI, 830, 831 : 358 (257)  
IX, 72, § 3 : 433 (158)
- SEG, IX, 133 : 407 (201)  
IX, 134 : 407 (201)  
X, 27 : 72 (334)  
X, 227 : 41 (142); 64 (274)  
XI, 145 : 125 (174)  
XI, 327 : 159 (41)  
XI, 1023 : 227 (2)  
XIV, 344 : 227 (2)  
XIV, 639, C. I. 15 : 402 (161)  
XIV, 696 : 399 (134)  
XV, 161 : 294 (127)  
XV, 324 : 292 (114)  
XV, 638 : 457 (317)  
XVII, 641 : 390 (67)  
XVIII, 384a : 226 (59)  
XVIII, 445 : 399 (131)  
XVIII, 478 : 400 (135)  
XX, 210 : 347 (190)  
XX, 316 : 362 (292)  
XXII, 473 : 305 (33)  
XXIII, 170 : 96 (23)  
XXIII, 187 : 160 (43)  
XXIII, 639 : 342 (165)  
XXIV, 1133 : 434 (171)  
XXV, 359 : 160 (43)  
XXVI, 614 : 288 (85)  
XXVI, 980 : 406 (187)  
XXVIII, 1596 : 176 (35)  
XXIX, 357 : 161 (52)  
XXIX, 358 : 161 (52)  
XXX, 354 : 169 (105, 107, 108)  
XXXI, 317 : 161 (52)  
XXXI, 515 : 292 (117)  
XXXII, 395 : 213 (105)  
XXXIII, 115 : 27 (62)  
XXXIII, 644 : 400 (136)  
XXXIV, 95 : 18 (9); 376 (34)  
XXXVI, 1039 : 449 (262)  
XXXVIII, 997 : 174 (16)  
XXXIX, 1529 : 332 (121)  
XXXIX, 1845 : 178 (50)
- Syll.<sup>3</sup>, 1021 : 236 (43)
- Testimonia Salamintia 2, n° 41-42 : 359 (269)
- Tituli Asia Minoris, III, 1, n° 305 : 400 (138)
- Tzouvara-Souli, *Ἡ λατρεία τῶν γυναικείων θεοτήτων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἡπειρον*,  
p. 59 : 377 (49)  
p. 43 : 404 (173)  
p. 62 : 404 (175)
- Wiegand, *Didyma II*, n° 123 : 437 (194)  
*Didyma II*, n° 124 : 408 (205)
- ZPE, 90 (1992), p. 87-96 : 436 (189)



## Index général

Les chiffres entre parenthèses renvoient à des notes infra-paginales.

- Abai (Phocide), 305, 394  
Abaris, 196  
Abas, 197  
ablution, 334  
Abousir, 220  
abricot, 411  
Abydos (Hellespont), 428  
Académie, 289 (97)  
Acamas, fils de Thésée, 326  
acanthé, 147-148  
Acamanie, 256 (27), 404  
accouchement, 20 (17), 166, 270, 349-351, 427  
Achaïe, 47, 223, 239-250, 257 (27), 272 (126),  
306, 374, 416  
Acharnes (Attique), 456 (311)  
Achéens, 223, 239, 240, 244, 245 (37), 277, 312,  
338, 354  
Achéron, 302  
Achille, 414  
Acraï (Sicile), 407  
Acrisios, 197  
Acrocorinthe, 93, 94, 98 (37), 100-116, 127, 199,  
371 (1), 451, 454  
acropole (Argos), 154, 159  
acropole (Athènes), 21 (23), 26-33, 40-46, 49-  
64, 72-73, 76 (361), 80, 178, 223, 372 (6),  
373, 388, 394, 401, 415 (47), 422, 455, 468  
acropole (Épidaure), 175  
acropole (Mégare, Alcatheos), 83, 85-86, 440  
acropole (Mégare, Caria), 83-88, 91, 280, 404,  
440  
acropole (Sicyone), 130, 131  
acropole (Sparte), 199, 208-210  
Actaios, 15  
Actéon, 289  
Actium (bataille d'), 254  
Admète, 461 (346)  
adolescence, 419, 431, 460  
Adonies, 21-25, 167  
Adonis, 20, 21-25, 166-167, 181, 232, 276, 296,  
351-352, 357 (247), 357, 360, 363-365,  
368, 390, 391 (72), 413, 461 (340)  
Adraste, 150  
*adyton*, 223  
Ægos Potamos, 211  
Aérias, 324, 330-333, 340, 348  
Aeropos de Tégée, 331 (117)  
*aes*, 331  
affranchissement, 124 (173), 305, 307  
Afrique du Nord, 258  
Agamemnon, 85 (10), 213 (101), 243, 271, 293,  
295, 318, 348, 431  
Agapénor, fils d'Ancée, 271, 338, 356, 324, 325-  
329  
Agésilas de Sparte, 90-91, 457  
Aglaié, 450, 461 (341)  
Aglaurion, 27, 56, 62  
Aglauros, 27, 52, 54, 71  
agneaux, 146  
agora (Argos), 153-154, 165 (78), 167, 169, 371  
(1), 376 (37), 468  
agora (Athènes), 16, 27, 34, 49 (187), 81, 371  
(1), 401, 426-427  
agora (Corinthe), 100 (49)  
agora (Élis), 231-232, 236-237, 468  
agora (Mégare), 83, 89-91, 120 (146), 404, 468  
agora (Sicyone), 130, 131, 133  
agora (Tégée), 269-270  
Agoracrite, 34  
agoranomes, 117, 405-406, 407-408  
Agrionies, 86 (20)  
Agrippine, 400  
Aigion (Achaïe), 243-247, 250, 416, 456, 457  
Aigira (Achaïe), 248-250, 306  
Akhna (Chypre), 358  
Alalou, 313-314  
Alashiya, 330 (112)  
Alcamène, 21 (23), 48, 63, 64, 69, 73, 373  
Alcatheos, 83, 89  
Alcyonia (lac), 190  
Alexandre le Grand, 187, 346 (185)  
Alôpéké (Attique), 78-79, 372 (6), 393, 399  
Alphée, 227-228, 237, 372, 467  
*alsos*, 110-111, 241, 243, 289 (97), 306, 350, 353,  
373  
Altis, 230, 237



- Amalthée, 231 (25)  
 Amantia (Épire), 377 (44), 448 (253)  
 Amathonte (Chypre), 68, 319 (56), 332, 333, 348-355, 360, 365, 368, 372 (9)  
 Amathus, 331, 332, 348  
 Amazones, 158 (35), 320, 321  
 Ambracie (Épire), 399 (125), 404  
 Aménophis III, 221  
 améthyste, 147 (110)  
 Amorgos, 437 (194)  
 Amphion, 150  
*amphipolos*, 113 (109), 399  
 Amphissa (Locride), 236 (43)  
 Amphitrite, 229  
 Amyclées (Laconie), 211-212  
 Amymone, 189, 191, 426  
*anakalypsis*, 202  
 Ananké, 101  
 Anaphlyste (Attique), 178 (46)  
*anassa*, 346, 354, 367, 368  
 Anatolie, 338  
 Anaxilas de Rhegion, 230  
 Anchise, 254-255, 323  
 Anchisia (Monts), 254, 373 (17)  
 Andocide, 81  
 androgynie, 157  
 animaux, 3, 18, 25, 146, 161, 378, 381, 383, 384-392, 410, 414-418  
*anodos*, 3, 71, 234 (38), 414, 441, 470  
 Anou, 313-314  
 anthropomorphisme, 463  
 Antiope, 132, 150-151, 168 (102)  
 Antoine, 90 (45)  
*Aoia*, 360  
 Aōos, 365  
 Apaté, 464, 471  
 Apatouries, 177  
 Aphaia, 176, 234  
 Aphidna (Attique), 39  
 Aphka (Liban), 296  
*aphrodisia*, 88, 120-121, 393, 432-433  
 Aphrodisiarques, 305-306, 394  
 Aphrodisias (Carie), 127, 399, 415  
 Aphrodisias (Laconie), 214-215, 219, 254  
 Aphrodisiastes, 288, 297, 306  
 Aphrodisies, 31, 79, 95, 176-177, 281-286, 305, 393-398, 420 (86), 429  
 Aphrodision, 90-91, 120, 162, 174 (14), 237, 259-260, 261 (54), 372, 395, 467  
 Aphrodite *Aeria*, 5, 330-331  
 Aphrodite *Agorata*, 407  
 Aphrodite *Akraia*, 33 (98), 181-183, 185 (97), 362-363, 369, 371 (1), 439  
 Aphrodite Ἀλωπεκῆσι, 78-79  
 Aphrodite *Ambologêras*, 210 (89), 443  
 Aphrodite *Anadyomêne*, 177 (41)  
 Aphrodite *Androponos*, 235 (40), 442  
 Aphrodite *Anosia*, 235-236, 442  
 Aphrodite *Apostrophia*, 88, 253 (15), 265, 276-281, 468  
 Aphrodite *Areia*, 208-210, 224, 451, 452  
 Aphrodite *Argynnis*, 293-296, 458  
 Aphrodite *Arma*, 302-303, 305 (*Harma*, 5)  
 Aphrodite armée, 6, 193, 199, 199 (32), 200, 205, 206, 223-224, 369, 454  
 Aphrodite *Basilis*, 209-210  
 Aphrodite *Blauté*, 60-62  
 Aphrodite *Chrysé*, 9, 439  
 Aphrodite Ἡγεμόνη τοῦ δήμου, 28 (65), 39, 377, 403, 448, 449  
 Aphrodite *Dexicréontos*, 436  
 Aphrodite Διωναία, 317  
 Aphrodite *Dôritis*, 33 (98)  
 Aphrodite Ἐλεμῶν, 362  
 Aphrodite ἐμ βάσσαις, 184-185  
 Aphrodite ἐν ἔλει, 65, 296, 442  
 Aphrodite ἐν καλάμοις, 65, 66 (281), 296, 442  
 Aphrodite ἐν κήποις, 25, 46, 48-66, 71-73, 72, 185, 237, 241, 419, 441-442, 469  
 Aphrodite ἐν Κωτίλῳ, 268  
 Aphrodite *Enagônios*, 76  
 Aphrodite *Encheios*, 361-362, 369, 471  
 Aphrodite *Enophios*, 199, 205, 211, 451  
 Aphrodite *Ēpaktia*, 96  
 Aphrodite ἐπήκοος, 362  
 Aphrodite ἐφ' Ἴππολύτῳ, 40-46, 178, 468  
 Aphrodite *Ēpiltménia*, 96, 176, 434  
 Aphrodite *Ēpistasié*, 405, 408  
 Aphrodite *Ēpistrophia*, 85, 88, 91, 280, 404, 440, 459, 471  
 Aphrodite *Ēpitêleia*, 303-305, 402, 426  
 Aphrodite *Ēpitéuxidias*, 436 (189)  
 Aphrodite *Ēpitragia*, 35-40, 81, 420  
 Aphrodite *Ēpitymbia*, 300, 373 (16), 384, 442, 468  
 Aphrodite *Ēricyne*, 256-260, 272, 292, 373 (13), 469  
 Aphrodite *Ērimys*, 261-263  
 Aphrodite *Ērymia*, 175  
 Aphrodite εὐακόος, 292  
 Aphrodite *Euploia*, 33 (98), 373, 399, 433-434, 469  
 Aphrodite *Euthrôn*, 76  
 Aphrodite *Galênaié*, 434  
 Aphrodite *Gênêtüllis*, 77  
 Aphrodite *Gorgia*, 292, 357-358, 368  
 Aphrodite guerrière, 98 (37), 109, 154, 208, 224, 277, 404 (172), 450-454, 470-471

- Aphrodite *Hégémoné*, 39-40, 405  
Aphrodite Héra, 197-198, 200, 209-210, 401, 423, 427, 438  
Aphrodite *Hétaira*, 69 (309), 428  
Aphrodite *Hoplismené*, 103, 199, 205, 211, 450, 451, 471  
Aphrodite *ισστέφανος*, 213-214, 225 (54)  
Aphrodite *Kastitétis*, 390  
Aphrodite *Katallaktéria*, 408  
Aphrodite *Kataskopia*, 178-181, 185 (97), 413, 468  
Aphrodite *Κεφαλήθεν*, 79-80  
Aphrodite *Kolias*, 76-78, 426, 467  
Aphrodite *Κυθέρεια*, 224-226, 292, 314  
Aphrodite *Κυπρία*, 352, 368  
Aphrodite *Κυπρογενής*, 313-314, 316  
Aphrodite *Κύπρος*, 354, 368  
Aphrodite *Lamia*, 286-287  
Aphrodite *Léatné*, 286  
Aphrodite *Liménia*, 175 (26)  
Aphrodite *Machanittis*, 264-265, 456  
Aphrodite *Mélainis*, 97-98, 125 (175), 252-253, 262-263, 273, 291-293, 301, 357, 439-442, 471  
Aphrodite *Migônittis*, 212-213, 424  
Aphrodite *Milichia*, 173-174  
Aphrodite *Morpho*, 199-204, 207, 210, 213, 423, 438, 451-452, 471  
Aphrodite *Mychia*, 356  
Aphrodite *Niképhoros*, 153-154, 169-170, 425, 452, 456, 471  
Aphrodite *Nomophylakis*, 407, 408  
Aphrodite *Nymphia*, 183-184, 185, 373 (17), 401, 412, 422, 423 (100), 438  
Aphrodite *Olympia*, 196-197, 211, 272, 456  
Aphrodite *Ourantia*, 5, 6, 15-25, 42 (145), 46, 48-49, 63, 66-72, 76 (364), 100 (49), 110, 125 (175), 137, 145, 165-167, 169, 174, 211, 217-219, 222, 223, 224, 230-231, 232-236, 237, 248-250, 265, 276-280, 292, 324, 331, 341 (161), 368, 371 (1), 373 (13), 373, 375, 382-383, 386-387, 415-417, 422, 426-428, 431-432, 437-438, 440, 451, 454, 459, 468-470  
Aphrodite *Pandamos*, 385  
Aphrodite *Pandēmos*, 2, 23-24, 26-40, 40, 42, 62, 81, 143, 162 (56), 164, 232, 236, 237, 265, 276-280, 377, 377 (43), 385, 386-387, 391, 393, 394, 398, 400, 403, 415, 419, 422, 428, 431-432, 448-450, 456, 469  
Aphrodite *Paphia*, 70, 271-272, 292, 318 (44), 328, 346 (185), 357, 358, 368, 373 (17) 469  
Aphrodite *παρὰ Ἄμυκλαίῳ*, 212  
Aphrodite *Parakypousa*, 359  
Aphrodite *Peitbo*, 125 (175), 457 (316)  
Aphrodite *φιλομμηδής*, 314, 342  
Aphrodite *Pontia kai Liménia*, 186-188, 434  
Aphrodite *Pontia*, 434  
Aphrodite *Porné*, 428  
Aphrodite *Praxis*, 89-91, 374, 377, 404, 456-457  
Aphrodite *Psithyrists*, 46-47, 373 (13)  
Aphrodite *Psithyros*, 46, 401, 455  
Aphrodite *Schoinets*, 296  
Aphrodite *Skotia*, 421 (89)  
Aphrodite *Stratagis*, 404, 408  
Aphrodite *Strateia*, 407 (196)  
Aphrodite *Symmachia*, 254  
Aphrodite *Synarchis*, 407, 408  
Aphrodite *Tbalassaié*, 434  
Aphrodite *Thespia*, 291, 292, 297  
Aphrodite *Timouchos*, 406, 408, 446 (246)  
Aphrodite *Trézénienne*, 181  
Aphrodite *Zérynthia*, 257 (37)  
Aphroditos, 68-69, 350-351, 461, 469  
Apollon, 35, 57 (233), 67, 92 (54), 129, 132-135, 144, 153, 176, 176 (30), 184, 194, 223, 228, 229, 234, 240, 241, 243, 248, 252 (10), 264, 267, 271, 287, 289, 295, 305, 306, 311, 343 (169), 356, 374, 375, 395-397, 398 (120), 404, 416, 419-420, 452, 456  
Apollon *Alexikakos*, 385 (35)  
Apollon *Amyklaios*, 212 (96)  
Apollon *Archégète*, 85  
Apollon *Basitas*, 268  
Apollon *Dékatéphoros*, 85  
Apollon *Delphiniós*, 48, 49, 418 (75)  
Apollon *Épibatérios*, 178, 180, 185  
Apollon *Épikourios*, 267-268, 373 (17)  
Apollon *Érithtos*, 167 (91)  
Apollon *Hylatès*, 336 (140), 363  
Apollon *Isménios*, 133  
Apollon *Karneios*, 134-135, 385 (35)  
Apollon *Lykios*, 153, 154 (7), 169, 374  
Apollon *Maléatas*, 171 (2), 172  
Apollon *Platanistos*, 186  
Apollon *Pythios*, 48, 49, 85  
Apollônia, 420  
Apollonia (Épire), 404  
Aratos, 132 (19)  
arc, 161, 162  
Arcadie, 97, 98, 144, 168, 184, 227, 251-274, 277 (9), 289, 296, 319, 327-329, 357, 372 (11), 386, 399, 439, 454, 469  
Arcadiens, 231, 325-330  
Arcas, 256, 319  
archétypes, 8 (48)  
architrave, 27, 31

- archonte, 406  
 Arès, 106, 154 (7), 158-159, 167-170, 193, 203, 208, 241, 265, 267, 276, 295, 311, 318 (46), 322, 374, 371, 382, 447, 450-454, 456, 461-465, 468, 471  
 Arès *Enyalios*, 159 (36)  
 Arès *Gynaikothoinas*, 270  
 Argolide, 44, 168, 171-191, 200, 215, 216 (121), 372 (5), 424, 454, 468  
 Argonautes, 257 (33)  
 Argos, 6, 86 (15), 153-170, 178, 189, 191, 205, 222, 224 (49), 235 (39), 239, 252, 320, 371, 372 (12), 373 (17), 374, 376, 377, 390, 399, 424-425, 452, 459, 465, 467, 468, 471  
 Argyneion, 293-296, 373 (17), 431  
 Argynnos, 293-296, 431  
 Argyra (Achaïe), 242  
 Ariane, 7, 67, 165-166, 349, 375, 396, 420, 456, 459  
 Ariane-Aphrodite, 344, 350  
 Aristaios, 289  
 Aristée, 289  
 Aristiastes, 288  
 Ariston de Sparte, 200, 201  
 Arménie, 114  
 armes votives, 159 (40), 160 (43)  
 aromates, 146 (106), 148, 383  
 arrhéphores, 49-59, 62, 63, 64, 81, 388, 401, 419, 441  
 Arsos (Chypre), 358  
 Artémis, 3, 5, 20 (17), 77 (374), 120, 129, 144, 154, 171, 174, 175, 176 (30), 180, 188, 194, 200 (33), 203, 207, 211, 214, 228, 229, 230, 234, 248, 255, 263, 264, 268, 273, 287, 295, 306, 374, 388, 404, 416, 417 (66), 421, 423, 427, 450 (267), 460  
 Artémis *Agrotera*, 248  
 Artémis *Alphéionia*, 228  
 Artémis *Aristé*, 288  
 Artémis *Brauronia*, 65  
 Artémis d'Éphèse, 119 (143)  
 Artémis *Daphnia*, 228  
 Artémis *Élaphia*, 228  
 Artémis *Eukleia*, 304, 406  
 Artémis *Hégémoné*, 39  
 Artémis *Kindyas*, 140 (67)  
 Artémis *Laphria*, 239-240  
 Artémis *Limnatis*, 240 (9)  
 Artémis *Peitbo*, 153, 425  
 Artémis *Pythié*, 140 (67)  
 Artémis *Soteira*, 85, 214-215  
 Artémis *Triclaría*, 239  
 Ascalon, 218, 324, 391, 415 (49), 438  
 Asclépieion, 28 (65), 40, 42-43, 134, 171-175  
 Asclépios, 26, 41, 79, 85, 87-88, 94, 131-136, 138, 144, 171, 172, 174, 175, 181, 185, 191, 215, 223, 230, 237 (44), 248, 261, 305, 306, 307, 371 (1), 435, 458-459, 468  
 Asie Mineure, 2, 124, 183, 223, 245 (37), 399-400, 406, 408, 415  
 Asiné, 223  
 Asopos, 102, 130, 144, 291 (113)  
 Aspendos, 390-391  
 association, 95, 252 (10), 288, 306  
 Assyrie, 218  
 Astarté, 4, 121, 122, 249, 257, 324, 337, 353, 438  
 Astéria, 397  
 astynomes, 29-32, 143, 405  
 Atalante, 296 (146), 366, 411  
 Atargatis, 249  
 Athamas, 294  
 Athéna, 3, 5, 49, 52, 53, 59, 79, 126, 131, 136, 144, 151, 162, 178, 188, 189, 194, 203, 212, 215, 223, 229, 230 (13), 234, 240, 243, 263, 267, 277, 294, 301 (10), 304, 306, 312, 366 (321), 374, 388, 372 (10, 12), 373 (13, 15), 376, 377, 382, 385, 391-392, 393, 394, 416, 419, 421 (90), 435, 456, 457, 463  
 Athéna *Aiantis*, 85  
 Athéna *Aléa*, 271, 327-328  
 Athéna *Apatouria*, 184, 423  
 Athéna *Chalkioikos*, 136 (41), 208  
 Athéna *Glaukópts*, 292 (118)  
 Athéna *Hamaria*, 244, 246  
 Athéna *Itonia*, 246 (45)  
 Athéna *Kissata*, 175  
 Athéna *Macchanitis*, 265  
 Athéna *Niké*, 85  
 Athéna *Panachais*, 240  
 Athéna *Parthénos*, 230 (13)  
 Athéna *Photniké*, 122  
 Athéna *Polias*, 49-50, 137, 159-160  
 Athéna *Poliouchos*, 208, 209  
 Athéna *Sibénias*, 181  
 Athénaion, 261 (54)  
 Athènes, 15-82, 96, 117, 138, 141-144, 149, 152, 164, 174, 177, 178, 182, 197, 203, 231, 241, 281, 282, 286, 292 (118), 310, 351, 415, 419, 422, 428, 434, 438, 441, 449, 456, 461, 467, 468, 469  
 Athmonia (Attique), 15, 19, 375  
 Atossa, 301  
 Attique, 2, 12, 39, 68, 74-80, 178 (46), 239, 278, 371 (1), 372, 375, 377, 385, 413  
 attributs, 378, 410-418  
 Au-delà, 300  
 aubépine, 147-148, 150

- Augé ἐν γόνασι, 270  
 Auguste, 254  
 Aulis (Béotie), 295  
*autokabdaloi*, 149  
 Autonoé, 289  
 Auxesia, 178, 185  
 Auxo, 39  
 Ba'alat, 60-61  
 Babylone, 119 (142), 120 (145), 126 (177), 345  
 Bacchantes, 149, 462 (352)  
 Bacchiades, 101, 124  
 baignoire, 334  
 bain nuptial, 141-144  
 balle, 59  
 banquet, 95, 113, 177, 282-284, 341, 393, 394, 398  
 barbe, 68, 89, 123, 136 (40), 156, 351  
 Bargylia (Carie), 140 (67)  
 Basilidas, 209  
 Bassai (Arcadie), 267-268, 372 (11), 373 (17)  
 Bataille des Champions, 222  
 bataillon sacré, 295-296, 431  
 bateau, 99 (44), 176 (35)  
 beauté, 150, 198 (28), 200, 201, 242, 283, 295, 307, 373, 429, 447, 463-464  
 bélier, 74, 97  
 Bellérophon, 97, 98 (36)  
 Béotie, 2, 12, 90, 98, 210, 212 (100), 246 (45), 252 (10), 275-297, 306, 373 (17), 458, 468  
 bétyle, 68, 353, 368  
 Bia, 101  
 bijoux, 8, 379  
 biset, 415  
 bisexualité, 68-69, 123, 350 (210), 351-352, 355 (235), 368  
 Blasta, 60  
 Blauté, 60-62  
 bœuf, 45 (166), 385 (35), 392, 458 (voir bovin)  
 Boiai (Laconie), 214-215  
 bouc, 22, 35-38, 162, 232, 103, 161, 162, 240 (10), 386, 410, 420 (voir caprin)  
 boucles d'oreilles, 378  
 bouclier, 450  
 Boulé, 39  
 Bounos, 102  
 Boupalos, 137  
 Boura (Achaïe), 247, 250, 373 (13), 456  
 Boutès, 257  
 Bouzyges, 24 (46)  
 bovin, 385-386 (voir bœuf)  
 Briarée, 94  
 Britomartis, 413  
 bronze, 331, 367  
 Bryaxis, 85, 87, 89  
 Bulgarie, 407  
 Cabires, 140 (67)  
 Cadmée, 278-279, 281, 284-286  
 Cadmos, 219, 275-278, 280, 285, 374  
 Calamis, 32-33, 134, 373, 377, 469  
 calathos, 137 (49)  
 Calaurie (Argolide), 143, 184 (89)  
 Calchas, 85 (10)  
 calendrier, 385, 388, 393  
 Callatis, 407  
 Callias, 32-33, 81, 377, 400  
 Callirhoé, 141  
 Campanie, 258  
 Canachos de Sicyone, 132-133, 135, 136, 139, 148, 152, 373, 410, 412  
 Cananéens, 221  
 canéphores, 79, 393  
 cap Colias, 76-78, 372, 401, 426, 456  
 cap Malée, 116, 214, 215, 217, 224  
 cap Ténare, 215-216  
 caprin, 35, 36, 38, 376, 378, 384-388, 463 (voir bouc, chèvre, chevreaux)  
 Car, 83, 85, 86 (15)  
 Carie, 140 (67), 399, 402 (161), 434  
 carnaval, 157  
 Carthage, 2, 257  
 Carthaïa (Céos), 406  
 casque, 154-155, 160, 377  
 Cassandre, 213 (101), 326, 327  
 Cassopé (Épire), 404, 416  
 Caulônia (Grande-Grèce), 244 (33)  
 Caunos, 402 (161)  
 Cécropides, 52-53, 56, 57, 71  
 Cécrops, 49, 52  
 ceinture, 184, 202, 379  
 célibataire, 141, 142 (78)  
 Cenchrées, 94-95, 96, 296, 434  
 Céos, 406  
 Cépheus d'Achaïe, 326  
 Céphise, 293, 294  
 Cérastes, 355  
 cerfeuil, 147  
 Chadwick, 5  
 chaînes, 199, 200, 203-204, 452  
 Chalcis (Eubée), 413 (29)  
*Chalketa*, 52  
 chameau, 38  
 changement de sexe, 38  
 Charadros, 167-169, 170  
 Charis, 229, 461 (341)  
*charis*, 21, 446  
 Charites, 20, 39, 71, 231-232, 279-280, 320, 322-323, 377, 391 (72), 392, 403, 421 (90), 446 (246), 447-450, 461 (341)

- chasteté, 139-140, 145, 231, 424  
 chêne, 133, 147, 260, 319  
 cheval, 38, 45 (166), 99 (43, 44), 262  
 cheveux, 184, 367, 379  
 chèvre, 22, 36-38, 40, 210, 248, 385-388, 410,  
 420, 423 (102) (voir bouc, caprin)  
 chevreaux, 22 (34), 340-341, 385  
 chien, 19, 99 (43), 416  
 Chios, 203, 407 (196)  
 Chloé, 44 (155)  
 cœur, 200, 396, 398, 419  
 Chœira, 270 (115)  
*choiros*, 389  
 chthonien, 384, 389, 439-446, 470-471  
 Chypre, 2, 4, 12-13, 32, 66, 68, 70, 74, 81, 97,  
 110-111, 118, 123, 151-152, 166, 167 (91),  
 207 (73), 217-219, 233 (31), 249, 263, 269,  
 271-272, 273, 277, 309-369, 372 (6), 383,  
 385, 390, 400, 411, 416, 420, 436, 438, 454,  
 468, 471  
 ciel, 445  
 Cilicie, 319 (56), 340, 341, 434  
 Cimon, 32-33, 81, 400  
 Cinyrades, 340, 346, 354  
 Cinyras, 318-319, 320 (59), 323 (70), 324-325,  
 330, 332, 333, 336, 340, 341 (157), 342,  
 343 (168), 344-346, 348, 354, 360, 364,  
 366, 367  
 Cithéron, 263, 279  
 citron, 411  
 Cléomène de Sparte, 155  
 Cléon de Sicyone, 230  
 Cléopâtre, 120  
 Clisthène d'Athènes, 29 (72)  
 Clisthène de Sicyone, 149  
 Clytemnestre, 184, 200  
 Cnide (Carie), 33 (98), 81, 183, 373, 434  
 Cnossos (Crète), 165 (78), 169  
 coing, 138, 411  
 colombe, 28, 29-31, 73, 90 (45), 99 (43, 44),  
 127, 139 (60), 151-152, 161, 162, 219 (12),  
 224, 262, 357, 365, 376, 378, 391, 410, 415-  
 417  
 colonisation, 2, 8, 165, 169  
 Colophon (Ionie), 406  
 Comana du Pont, 114-115, 119 (144), 124  
 concombre, 139 (57)  
 concorde, 168, 297, 403-404, 406, 447, 449  
 Conon, 33, 81  
 Copais (lac de Béotie), 294, 296  
 coquillage, 187, 191, 287 (84)  
 corbeau, 416  
 Coré, 102, 186, 211-212, 230, 241, 243, 264, 271,  
 363, 442 (222), 443  
 Coré *Karpophoros*, 271-272, 328  
 Coré *Soteira*, 196  
 Corinthe, 90 (45), 93-127, 129, 130, 144, 175,  
 177 (37), 239, 240 (10), 253, 258, 266, 292  
 (116), 296, 301, 344 (175), 360 (274), 372  
 (5, 9), 373 (14, 15), 376 (37), 387 (49),  
 401, 402, 415 (47), 416, 428, 439, 440, 442,  
 450, 455, 467, 468, 471  
 cornes de consécration, 337  
 Coronos, 294  
 cortège nuptial, 384  
 Cos, 117, 120, 209, 215, 372 (7), 385, 434  
 Cotilon, 267-269  
 Courètes, 366  
 couronne, 137, 139, 149, 198 (28), 382, 397-398,  
 412, 413  
 courotrophie, 98 (37), 296, 353, 450 (267)  
 Courotrophos, 56, 57, 60-62, 419  
 courtisanes, 4, 24, 65, 97, 104-117, 120, 177, 282-  
 284, 286, 342, 345, 377, 379, 384, 385, 393,  
 400-401, 403, 428-430, 442  
 couvade, 350  
 Craneion, 97-98, 125 (175), 236, 373 (15), 439  
 Crète, 2, 5-7, 35, 37, 38, 148, 152, 165, 169, 221,  
 295, 316, 338, 366, 375, 385, 395, 397, 420,  
 421 (89), 457-458  
 Créuse, 53 (214), 57 (233)  
 Cronion (Altis, Olympie), 145, 230, 237  
 Cronos, 53 (214), 70, 230, 231, 312, 313-314,  
 316, 382  
 Crotone (Grande-Grèce), 244 (33)  
 Crésylla, 411 (11)  
 cuivre, 151, 331, 366, 367  
 cultes domestiques, 99-100  
 Cybèle, 465  
 Cyclades, 2, 319  
 cycle d'Aphrodite et d'Éros, 72-73  
 cygne, 22 (34), 38, 417  
 Cyllène (Élide), 237 (44)  
 Cypris *Meilichia*, 25 (51)  
 Cypris, 80-81, 123, 163, 266, 310-312, 316, 317,  
 318, 331, 341, 361, 368-369, 382, 397, 429,  
 444-445, 463, 469  
 Cypsélides, 101  
 Cyrène, 407, 433  
 Cythère, 2, 100 (49), 103, 211, 217-226, 277,  
 313-314, 316 (35), 372 (5, 9), 374, 416,  
 417, 434, 451, 454, 468, 471  
 Cythéros, 219  
 Cythnos, 319  
 Cyzique, 407, 434  
 Dactyles idéens, 316 (29)  
 Dactyles, 366  
 Damia, 178, 185

- damiurges, 91, 404  
 Damodratès, 266  
 Damophon, 264  
 Danaïdes, 153-154, 170, 189-191, 216 (121), 374, 424-426, 444, 452-453, 465, 470  
 Danaos, 153, 189, 214, 320  
 danse, 398  
 Daphni, 73-74, 80, 371 (1), 380, 401, 415 (47), 456  
 dauphin, 168 (103), 243 (26), 262, 417  
*Dea Syria*, 248-249  
 Dédale, 203, 366, 374, 396  
 déesse au lingot, 269, 367  
*deikélistai*, 149  
 Deimos, 461-462  
 Deiras, 165 (83), 167  
*Déla*, 420  
 Déliades, 396  
 Délos, 2, 67, 219, 343 (169), 365, 371 (1), 373, 374-375, 378, 391, 395-399, 405, 415, 420, 434, 438, 456, 468  
 Delphes, 87 (23), 226, 275, 294, 299-303, 373 (16), 384, 417 (61), 426, 442  
 Delta du Nil, 223 (37)  
 Démarate de Sparte, 155  
 Déméter, 3, 5, 85, 87, 88, 102, 138-139, 186, 196, 216, 241, 243, 247, 261, 263, 264, 273, 277, 281, 305, 388, 389, 414, 415 (44), 427, 439, 444  
 Déméter *Aristé*, 288  
 Déméter *Chloé*, 26, 57 (235), 61  
 Déméter *Chthonia*, 196 (16)  
 Déméter *Éleusinienne*, 261  
 Déméter *Érinys*, 261-262  
 Déméter *Karpophoros*, 271-272, 328  
 Déméter *Lousia*, 261-262  
 Déméter *Mélaina*, 98 (35, 36), 262-263  
 Déméter *Panachais*, 243  
 Déméter *Prosymné*, 189-190  
 Déméter *Thermasia*, 186, 188  
 Déméter *Thesmophoros*, 78, 85, 183, 426  
 Démétrias (Thessalie), 442  
 Démétrios Poliorcète, 129-130  
 Démodocos, 204 (57), 224, 322  
 Démostratos, 24 (46)  
 Derceto, 415 (49)  
 Despoina, 262-263, 267, 373 (17)  
 Dictynna, 413 (29)  
 Didymes, 408, 437 (194)  
 dieu au lingot, 366  
 Diomède, 178, 181, 311-312  
 Dioné, 317, 431  
 Dionysion, 149  
 Dionysos, 11 (65), 40, 91, 98, 129, 149, 152, 175, 176 (30), 190, 203, 213, 247, 250, 252-253, 265, 271, 281, 287, 306, 309-310, 320, 386-387, 435, 439, 440, 456, 459-462  
 Dionysos *Aisymnêtès*, 239  
 Dionysos *Bacchos*, 150  
 Dionysos *Citoyen*, 90  
 Dionysos *Dasyllitos*, 89  
 Dionysos *Kadmeios*, 278 (22)  
 Dionysos *Krêsios*, 6, 7, 165-166, 459  
 Dionysos *Nyktêlitos*, 85-86, 440  
 Dionysos *Patrôos*, 89  
 Dionysos *Saotês*, 189  
 Dioscures, 136, 194 (9), 363, 418, 435  
 divination, 385  
 Dmêtor, 318  
 Dodone, 305, 373, 415 (48), 416  
 dorade, 224, 225, 417  
 Doriens, 191, 239, 319  
 dot, 206  
 doulocratie, 156  
 dragon, 54  
 Dryopes, 319  
 Dryops, 223  
 eau, 144, 336, 344  
 échelle, 21-25, 81, 376, 422  
 écume, 144, 225, 312, 437  
 Égée (mer), 338, 426, 438  
 Égée, 15, 19-21, 49, 70, 80, 183, 231  
 Égine, 176-178, 178, 191, 372 (5), 394, 402, 434  
 Égosthènes (Mégaride), 91 (52)  
 Égypte, 291 (112), 318-319, 320, 352 (216), 421 (89)  
 Égyptiens, 221  
 Eiréné, 385 (35)  
 eisagogues, 407  
 Éléon, 279  
 Éleusis, 73, 74, 294 (127), 401  
 Élide, 227-237, 239  
 Élis, 34-35, 67, 145, 162 (56), 266 (89), 372 (12), 399, 415, 448 (253)  
 Élymes, 257  
*enagismata*, 300  
 encens, 25, 47, 110-111, 230, 337, 382  
 Énée, 214, 219-220, 254-255, 257, 258 (37), 311-312, 399 (125)  
 Enfers, 87, 196, 215 (117)  
 Enkomi (Chypre), 348 (201), 366  
 enlèvement, 150, 202  
 Ennéacrounos (fontaine), 141  
 Enyalios, 156, 158-159, 203, 204, 207, 452-454, 471  
 Enyo, 159 (40)  
 Éoliens, 187, 254

- Éos, 25, 382  
 Épaminondas, 227, 264  
*Épaulia*, 23  
 épée, 19, 174, 209, 361  
 éphèbes, 37, 40, 401, 404, 419, 427, 448  
 éphèbes (serment), 39  
 Éphèse, 428  
 éphorat, 194  
 Épidaure, 144, 171-175, 178, 191, 215, 371 (1),  
 372 (9), 373, 377  
 Épidaure Limeria (Laconie), 215, 372 (5), 434  
 épimélète, 39, 143, 406  
 Épiménide, 60, 70, 196-197  
 Épione, 171, 175  
 épiphanie, 6, 316, 343, 361, 414, 441, 443  
 Épire, 377 (44, 49), 404, 416  
 épistates, 405  
 Épopéus, 150  
 Érechthée, 291 (113)  
 Érichthonios, 49, 52, 53, 57, 59, 71  
 Érinys, 212 (100), 253 (10), 263, 301 (10), 313-  
 314, 415 (44)  
 Érinys, 212 (100), 253 (15), 263, 301  
 Éris, 463, 464  
 Éros, 22, 23, 28, 54, 59, 61, 62 (262), 72-73, 89,  
 102, 103, 110, 232, 268, 289-290, 292, 297,  
 302, 313, 374, 378, 394, 431, 445, 455-456,  
 457 (317), 464  
 Éros *Psithyrstês*, 46-47  
 Éros *Psithyros*, 46, 455  
*Érotideta*, 290, 293  
*Érôtikon*, 41  
 Érymanthe, 260  
 Érythées, 316 (32)  
 Érythos, 294  
 Érythrées, 137, 203, 400, 407 (196), 434, 449  
 Éryx, 2, 217, 223, 256-258, 260, 273, 345, 356,  
 383, 416, 469  
 Eshnunna, 220  
 étéochypriote, 348  
 Éthiopie, 318  
 Étis, 214, 219, 254  
 étoile, 22, 37, 337  
 Étolie, 307 (46)  
 Étrurie, 69  
 étymologie, 9, 225, 317  
 Eubée, 278, 413 (29)  
 Euclide d'Athènes, 247, 248, 250  
 Eumélos de Corinthe, 103 (75)  
 Eumène II, 303  
 Euménides, 20-21  
 Eupalion (Locride), 308, 402 (157)  
 Euphrosyne, 450  
 Europe, 275  
 Eurotas, 193  
 Eurydice, 197  
 Eurymédon, 33, 81, 325  
 Eurynomé, 203  
 Évagoras, 81  
 éventail, 379  
 faon, 161  
 fard, 148 (114)  
 fécondité, 19, 21, 71, 74 (349), 75, 77-78, 81, 86,  
 119, 138, 142-144, 150, 152, 158, 174, 202,  
 234, 259, 270 (115), 277 (11), 280, 297,  
 305, 316, 339, 344 (170), 352, 372, 412,  
 416, 426-428, 443, 459, 470  
 fertilité, 52, 54, 71, 78, 86, 138, 142-143, 150,  
 152, 174, 228, 234, 252, 259, 280, 305, 352,  
 426, 439, 443, 444, 459, 470  
 fêtes, 235, 393-398  
 figues, 382  
 Flaviens, 336  
 fleurs, 161, 376, 380, 382, 410, 443  
 folie, 217 (1)  
 fontaine, 255, 265, 280, 372  
 fontaine des Méliastes, 252  
 Fortuna, 100 (49)  
 frêne, 252  
 fromage, 382  
 fruit rond, 31, 136, 148, 185, 224, 410-412  
 fruits, 161, 376, 385, 410-412  
 fustigation, 61  
 Gaméliion, 158 (31), 304 (30)  
 Gamos (mois), 158 (31)  
 Ganymède, 230, 413 (29)  
 gâteaux, 382, 385  
 Gaus, 365  
 Gé, 241, 243, 277  
 Gé *Kourotrophos*, 26, 57 (235), 61  
 Géants, 19, 253 (10), 313-314  
 Génésies, 300  
 Génetyllides, 76-78, 372, 426, 456  
 genévrier, 133, 145-146  
 génisse, 25, 64, 384, 386  
*géranos*, 396-398, 420  
 Geryon, 316 (32)  
 gigantomachie, 19  
 Gilgamesh, 126 (177)  
 Gitiadas, 211  
 Golfe Persique, 385  
 Golfe Saronique, 178  
 Golgoi, 151, 271, 356-358  
 Golgos, 151, 357  
 Gonnoi, 399  
 Gorpiaios (mois), 349  
 Gortys, 144  
 grain de sel, 342-343

- Grande Déesse, 7, 264  
 Grande-Grèce, 246, 427 (123)  
 grenade, 90 (45), 411-412  
 grotte, 27, 54, 57, 62, 272, 307, 372  
 Guerre de Troie, 176, 178, 212-213, 219, 226, 243, 271, 318, 319, 321, 325-329, 398, 424  
 Guerre du Péloponnèse, 215, 222  
 Guerres Médiques, 100, 106, 239, 321  
 Gymnètes, 157  
 gynécée, 69 (313)  
 gynécocratie, 156  
 gynéconomes, 405-406  
 Gythion (Laconie), 212-213, 372 (5), 424  
 Hadès, 87, 190, 196, 411, 435, 445  
 Hadrien, 43, 48, 255, 292  
*bagétôr*, 347, 354  
*bagios*, 223  
 Halasarna (Cos), 372 (7), 385  
 Haliarte (Béotie), 212 (100), 291, 294  
 Halicarnasse (Carie), 182, 406  
 Haliéens, 186-187  
 Halimous (Attique), 78  
 Halioussa (île d'Argolide), 186-187  
 Hamarion, 244-247  
 Harmonie, 265, 276, 278, 280, 285, 295, 297, 302 (16), 351, 374, 447, 461-462, 468  
 harmonie, 80, 168, 303, 304, 403-404, 406, 446-450  
 haruspices, 340  
 Hathor, 352 (216)  
 Hattusa, 313  
 Hébé, 223  
 Hécatombaion, 396  
 Hector, 414  
 Hécube, 87  
 Hégémoné, 39  
 Hélène, 94, 183, 200, 201, 211, 213, 422  
 hélichryse, 198 (28)  
 Hélicon, 279, 289  
 Héliké (Achaïe), 223, 243-245, 247  
 Hélios, 25, 94, 101-102, 103, 104 (77), 126-127, 229, 230 (13), 382  
 Héliston, 130, 144, 264, 265  
 Hellespont, 399 (130)  
 Héphaïsteion, 19  
 Héphaïstos, 15, 203-204, 217 (1), 229, 366, 412, 461  
 Héra, 5, 106-107, 120, 153, 166 (90), 167, 170, 203 (49), 229, 234, 240, 264, 281, 311, 347 (190), 407, 414, 424, 425 (111), 427, 463, 464  
 Héra *Aigophagos*, 210, 387  
 Héra *Akraia*, 387 (49)  
 Héra *Antheta*, 165 (78)  
 Héra *Argeia*, 197-198  
 Héra *Basileia*, 209-210  
 Héra *Basilis*, 210  
 Héra *Bounaia*, 102  
 Héra *Hyperchetria*, 197, 198 (23)  
 Héra *Oourantia*, 437 (195)  
 Héra *Téleia*, 304, 421  
 Héraclès, 129, 133, 145, 229, 256-257, 273, 295 (136), 319, 385 (35), 431  
 Héraclès *Θηβαγενής*, 316 (32)  
 Héraclès tyrien, 223 (37)  
 Héraclides, 226, 257  
 Héraïa (Arcadie), 90  
 Héraion, 230  
 Hermaion, 156, 158 (31)  
 Hermaïphrodite, 461-462  
 Hermès, 5, 9 (55), 20 (17), 31 (78), 43, 102, 154, 160 (45), 168, 170, 229, 234, 235 (39), 237 (44), 264-265, 385, 405, 406, 421 (90), 431 (149), 432 (152), 441, 446, 453, 456, 457, 461-462, 468, 470  
 Hermès *Agoraios*, 407  
 Hermès *Eisagôgos*, 407  
 Hermès *Kriophoros*, 287  
 Hermès *Promachos*, 287  
 Hermès *Psithyristês*, 46-47  
 Hermione (Argolide), 159 (36), 175 (26), 183, 186-188, 191, 196 (16), 307, 372 (5), 373 (17), 401, 422, 434  
 Hermogène de Cythère, 100 (49)  
 Hérode Atticus, 23  
 héros *ἐπὶ βλαύτη*, 60, 62 (262)  
 Hersé, 52, 56, 71  
 Hespérides, 411  
 Hespéros, 397  
 Hestia, 168, 229, 404, 405  
 Hestia *Boulaia*, 363  
*bestiatorion*, 95, 266, 336 (140), 341 (158)  
 Heures, 39, 71, 230  
 Hiéropolis-Bambyké, 249  
 hiérodoules, 101, 110 (95), 112-115, 118 (137), 125, 345 (181), 401  
 hiérogamie, 347, 361, 465  
 Hiérokéπia (Chypre), 342 (165)  
 hiéromnamons, 404  
 hiéropes, 396  
 Himère (Sicile), 408  
 Himeros, 89, 313, 374, 456  
 Hippodamie, 413  
 Hippolyte, 20, 26, 40-46, 80, 178, 180-181, 184, 185, 373 (17), 413, 422, 460, 468, 470  
 Hippolyteion, 41, 44-46  
 Hippomène, 366, 411  
 Histria, 434



- homosexualité, 430-432  
Hyakinthos, 212 (96)  
*hybris*, 460  
*Hybristika*, 154 (7), 156-160, 168, 170, 205, 394-395, 453-454, 465, 471  
hydre de Lerne, 316 (32)  
Hygie, 85, 87, 230  
Hyllicos, 183  
Hyménée, 20, 293 (123), 461-462  
Hymette, 74, 149, 372, 401, 426  
Hypaipa (Lydie), 242 (21)  
Hyperboréens, 196  
Hypéresie, 248  
Hypermnestre, 153, 164 (76), 191, 374, 424-425, 452, 470  
Hypnos, 210 (89), 443  
*Hymethioi*, 164 (76)  
*Hystéria*, 169 (113), 390  
Iacchos, 190 (132)  
Iasion, 444  
Iasos, 318  
Icarios, 462 (351)  
Ictinos, 267  
Idalion (Chypre), 356, 357-358  
Idyma (Carie), 399  
Ilées (Argolide), 186  
Ilion, 254  
Ilissos, 48-51, 54, 56, 63-65, 68, 80, 241, 372 (6), 441  
Ilithye, 237, 247, 270, 304 (31), 385 (35), 427  
Ilithye *Olympia*, 145, 230-231  
immortalité, 414  
inceste, 395, 460-461  
infule sacrificielle, 28, 31  
initiation, 38, 52, 54, 62, 157, 158 (35), 200, 202, 388, 419, 430, 458, 470  
interdit culturel, 132, 134, 145, 248-250, 281, 340-341, 362, 384  
interdit du porc, 132-133, 146, 360, 388-392  
*interpretatio graeca*, 217-218, 259, 365, 437-438  
Iolaos, 295 (136)  
Ion, 53 (214), 239, 247  
Ioniens, 49 (185), 223, 239  
Iphigénie, 184, 248, 293 (126)  
Ishtar, 4, 45 (166), 277 (9), 313, 454  
Isis, 43, 44, 76 (361), 94, 181-183, 223, 248  
Isis *Égyptienne*, 101, 102 (60)  
Isis *Pélagia*, 101, 102 (60)  
Isménias, 281-282  
Isthme, 93, 100, 104, 434  
Isthmos, 385  
ithyphallisme, 461-462  
*ithyphalloi*, 149  
Itys, 20-21  
jardin sacré, 70, 342, 372 (7)  
jardins d'Adonis, 21-24  
jardins, 4, 75, 147, 372, 410, 414, 441, 443 (228), 461  
Jason, 104-105, 416  
jeune mariée, 23, 384, 413, 422  
jeunesse, 429, 442  
jouets, 378  
jugement de Pâris, 411  
Juifs, 391 (72)  
Jules César, 93  
Junon, 20  
Jupiter, 281  
Jupiter Salaminien, 331  
Kainépolis (Laconie), 216  
Kalapodi, 234  
*Kalligéneia*, 78, 426  
Karpasia (Chypre), 319 (56), 362-363  
*karpôsis*, 354  
Képhalé (Attique), 79, 449 (261)  
*Képoi*, 48, 63-65  
Kératon, 397  
Kéryneia (Achaïe), 244 (33)  
Kéryneia (Chypre), 319 (56)  
Kinosserra-Mosphilia (Chypre), 339 (150)  
Kiris, 365  
Kition (Chypre), 66, 97, 249 (61), 367 (325), 438  
Kolonos Agoraios, 18 (9)  
Kouklia (Paphos, Chypre), 334  
Koumarbi, 313  
Kourion (Chypre), 336 (140)  
Kypros, 332  
*kypros*, 331  
Kyris, 365  
Kythréa (Chypre), 358  
labyrinthe, 349, 396-397, 420  
Lacédémon, 197  
Laconie, 194, 211-216, 219 (12), 222, 254, 372 (5), 434  
Ladon, 260, 261, 263, 273  
Lagides, 347  
Lais, 97-98, 117, 177 (41), 235, 395, 440, 442  
lampes, 378  
Lampsaque (Hellespont), 461  
lance, 103, 174, 193  
Lanuvium, 54  
Laodicé, 271, 327-329, 469  
Lapethis, 319 (56)  
lapin, 214  
Larissa (Argos), 154, 159, 163, 167, 169, 170  
Lamaka-Kition (Chypre), 356  
Larysion (Laconie), 213  
Laurion (Attique), 80 (397)

- Lébadée (Béotie), 210  
 Léchaion, 94-97, 177 (37)  
 Lédra (Chypre), 346 (185), 358  
 Lemniennes, 323 (71)  
 Léokoreion, 125 (174)  
 Léonidas de Sparte, 194  
 Lerne, 188-191, 216 (121), 243, 372 (5), 424, 425  
 Lesbos, 430, 457  
 Léto, 287  
 Leucippe, fils d'Enomaos, 261  
 Leuctres (Laconie), 289 (97)  
 Leuctres (bataille de), 194, 227, 291, 264  
 Liban, 296  
 libation, 334, 344, 355, 382, 442, 443  
 libation funéraire, 300-301, 306  
 Libitina, 299-300, 302  
 Libye, 416  
 lierre, 149, 281  
 Lindos (Rhodes), 47 (178), 209, 234  
 Linéaire B, 5, 159, 310, 323 (69)  
 Linos, 365 (315)  
 lion de Némée, 316 (32)  
 lionne, 97  
 Locride Ozole, 306-308, 402 (157), 372 (5)  
 lois sacrées, 386  
 Lophis, 294  
 loutrophore, 23, 132, 139, 140, 141-145, 152, 392, 399, 424  
 lune, 22, 68, 157-158, 291-292, 337, 351  
 luxure, 37  
 lychnis, 217 (1), 412  
 Lycosoura (Arcadie), 262-263, 267, 373 (17)  
 Lycurgue d'Athènes, 30  
 Lycurgue de Sparte, 193, 201-202, 452  
 Lydie, 242 (21)  
 Lykéas d'Argos, 165-166  
 lyre, 234  
 Lysandre, 206  
 Lysippe, 89, 290  
 Mâ, 114-115  
 magie, 157 (28), 203 (54)  
 magistrats, 40 (132), 394, 398, 403-408, 446-450, 470  
 Magnès, 461 (346)  
 Magnésie du Méandre, 400  
 maisons closes, 28, 116, 120, 125 (174)  
 Malte, 258 (40)  
 Mantinée, 167, 252-255, 273, 292 (118), 373 (17), 439, 459, 459, 471  
 Marathon (Attique), 78  
 mariage, 3, 21-25, 40, 70, 79, 81, 119, 138, 142-144, 150, 152, 153-154, 170, 184, 187-188, 189, 197-198, 200-202, 206, 207, 270, 276, 280, 297, 301, 303, 304, 306, 307, 312, 373 (17), 379, 392, 401, 411, 412, 418-428, 431, 435, 438, 453, 457, 459, 469-470  
 marins, 224, 226, 250, 306, 341, 402 (161), 413, 433-437, 470  
 Marion (Chypre), 319 (56)  
 Marmaria (Delphes), 304  
 Marpessa, 270 (115)  
 masque, 149  
 maternité, 444  
 Médée, 104-107  
 Méditerranée, 219  
 Mégalopolis (Arcadie), 227, 263, 264-267, 277 (9), 372 (12), 377, 399, 448 (253), 456, 468  
 Mégara Hyblaia, 395 (103)  
 Mégare, 83-92, 174, 280, 372 (9, 12), 374, 377, 389 (64), 404, 440, 455, 456, 457, 459, 467-468  
 Mégaride, 296  
 mégaron, 85, 87, 97, 216, 252  
 Meidias, 72-73  
 Mèkôné, 138, 316, 459  
 Mélainai, 263  
 Mélampous, 89 (41)  
*Mélangeta*, 252  
 Mélia, 252 (10)  
 Méliastes, 252-253, 373 (17), 459  
 Mélissa, 95  
 Mélos, 365  
 ménade, 36 (109)  
 Ménélas, 200, 211-213, 312, 318, 424  
 Ménippé, 294  
 Mer Noire, 2, 407  
 mer, 38, 251, 287, 313-314, 330 (115), 343, 362, 372, 380 (80), 385, 387 (50), 433-437, 445  
 Mère des Dieux, 79, 101  
 Mésambria (Mer Noire), 407  
 Messénie, 137, 227, 237  
 Messéniens, 204, 206  
 métallurgie, 366-367  
 Métafonte (Grande-Grèce), 174  
 Méthydrion (Arcadie), 296  
 Métioché, 294  
*métis*, 435  
 métronomes, 405  
 Métropolis (Thessalie), 390  
 Micythos, 230  
 miel, 25, 230, 289, 300, 382  
 Migônion (Laconie), 212-213  
 Milet (Ionie), 133, 140 (67)  
 Miletupolis (Propontide), 385  
 minerais, 219 (12), 326-327, 367  
 Minoens, 219 (11-12), 221  
 Minos, 6, 7, 276, 413

- Minyades, 462 (352)  
 miroir, 233, 378, 379, 429  
 Mnémosyne, 25, 383  
 Moires, 48, 70-71, 102, 415 (44)  
 monophages d'Égine, 176, 394  
 Mopsos, 391  
 Morpheus, 201 (41)  
 Morpho, 199, 326 (88)  
 mort initiatique, 294  
 morts, 384, 413, 442, 443, 468  
*mottophagia*, 360  
 Mounychion (mois), 71, 394  
 mouton, 360, 385 (35), 386, 392 (voir ovin)  
 murmures, 46-47  
 Muses, 89, 208, 264, 279, 290, 291 (113), 421 (90), 461 (346)  
 Mycènes, 3, 8, 417  
 Mycéniens, 4, 101 (52), 102 (62), 161  
 Mylasa (Carie), 399, 434  
 Mylitta, 438  
 Myniades, 86 (19)  
*Myrikai*, 360  
 Myrrha, 20, 181, 413, 460, 461 (340)  
 myrhe, 360, 382  
 myrte, 139, 148, 150 (128), 180-181, 214, 232, 341, 372 (6), 380, 410, 412, 413-414, 436  
 Myrtilos, 413 (27)  
 mystères d'Éleusis, 86, 389  
 mystères, 189-190, 287, 342-345  
 Naïarques, 305  
 naissance d'Aphrodite, 3, 123, 229, 261, 263, 273, 309-318, 330, 342-344, 414  
 Narcisse, 294  
 narcissé, 443  
 nauclères, 402 (161)  
 Naucratis, 341, 375 (26), 436  
 Naupacte (Locride), 307, 372, 401, 423  
 navigation, 216, 221, 242, 379, 402, 418, 433-437  
 navire, 276, 227, 374 (voir bateau)  
 Naxos (Cyclade), 380 (80), 420  
 Naxos (Sicile), 159 (40)  
 Nea Paphos, 233 (31), 326 (85), 327 (95), 341, 342 (164)  
 nécromancie, 300-301  
 nécropole, 97, 301, 440  
 Néleia (Thessalie), 399  
 Némésies, 300 (6)  
 Némésis, 39, 223, 240, 300 (5)  
 Némésis *Ourania*, 437 (195)  
 néocore, 132, 139-140, 144-145, 399, 424  
*nēphalia biera*, 25, 341 (161), 382  
 Nicoclès, roi de Paphos, 341, 346, 358  
 Niké, 203, 452-453  
 Nil, 320  
 nomophylques, 407  
 nouveau-né, 53 (214), 145, 427  
 Nouvel An, 283 (48)  
 nudité, 3, 8, 123, 204  
 Nuit, 71, 85-86, 88, 440, 464, 471  
 nuit, 253, 433, 440, 443  
 Numa, 299  
 Nyctée, 150  
 Nyctimos, 256  
*Nyktēlia*, 86  
*nymphé*, 143, 183, 423  
 Nymphé, 23-24, 422  
 Nymphes, 25, 43, 228, 253 (10), 382  
 Nymphes Méliennes, 313-314  
 Nymphes Sphragitides, 279  
*nymphéutria*, 202  
 odeur, 146, 323 (71)  
 Œnomaos, 261, 413 (27)  
 offrande végétale, 381  
 offrandes, 375-380  
 Oianthéa (Locride), 306, 372 (5), 372 (6)  
 oie, 38e, 417  
 oiseau, 3, 8, 20, 59, 378, 415-417, 445  
 Olbia (Mer Noire), 407, 434  
 Olen, 397  
 olives, 382  
 olivier, 230, 289, 388  
 Olympe, 320  
 Olympie (Élide), 143, 228-231, 233, 236 (43), 373, 427, 456  
 omphalos, 337 (143), 338  
 Onatas d'Égine, 262  
 Onchestos (Béotie), 247 (45), 294  
 onguents, 376  
 oniromancie, 87, 88  
 Onkeion (Arcadie), 261  
 Onthyron (Thessalie), 402 (157)  
 opale, 147 (110)  
 oracle, 35, 155-156, 260, 330 (113), 340, 449  
 orante, 136  
 Orchomène (Arcadie), 244, 246, 254, 255-256, 263  
 Orchomène (Béotie), 291 (107), 279-280, 295  
 Oreste, 239  
*orgia*, 252  
 Orient, 2, 8, 23 (36), 66, 68-69, 98 (36), 117, 125, 137 (49), 226, 258, 278, 280, 312, 313, 324, 338, 368, 416, 438, 454  
 origines d'Aphrodite, 1-9, 309  
 Orion, 294  
 Orphée, 196  
 Osiris, 296, 352  
 osselet, 232  
 Oullikoumi, 313

- Ourania (Muse), 66, 249, 437  
 Ourania (Océanide), 66, 249, 437  
 Ouranos, 66, 231, 312-315, 342, 343, 344, 417, 431, 437  
 ovin, 385-386 (voir mouton)  
*paidéros*, 132-133, 145-150, 410, 460  
 Paix de Callias, 32-33, 81  
 Palaipaphos, 271, 326, 327 (95), 330, 336 (139), 341, 342 (164) (voir Paphos)  
 Palestine, 218, 249  
 Palladion, 162  
 Pallas *Onka*, 277  
*Pamboiôtia*, 247 (45)  
 Pamphylis, 391  
 Pan, 43, 61, 92 (54), 181, 230, 267, 274, 386, 432 (152), 462  
 Pan *Lytérios*, 182  
 Pan *Simois*, 268  
 Panathénées, 52, 79  
 Pandion, 20-21  
 Pandore, 71, 230 (13), 421 (90)  
 Pandrosos, 49, 52, 71  
 panégyrie, 341-342, 345  
*pannychis*, 54, 395  
 Panticapée (Mer Noire), 437 (194)  
 Paphia, 325  
 Paphos, 68, 70, 218, 235 (38), 256, 260, 271, 273, 322-347, 348, 352 (219), 354, 360, 364, 367, 368, 375 (26), 385, 416, 436 (voir Palaipaphos)  
 paranymphe, 361  
 parèdre, 100, 209 (80), 352  
 Parégoros, 89-90, 374, 456  
 parfum, 322-323, 336, 341, 361, 383, 391, 397, 413, 414, 436  
 Pâris, 311-312, 326  
 Parnasse, 223  
 Paros, 406, 448 (253)  
 Parthénies, 205, 206-207  
 Parthénon, 228, 230 (13)  
 Paséas, 254  
 Pasicrata, 301 (11), 442  
 Pasiphaé, 397  
 Patras (Achaïe), 239-243, 372 (5, 12), 373 (15), 374, 402, 434  
 Patreus, 240  
 pavot, 133, 138-139, 152, 410, 459  
 péan, 159  
 pêcheurs, 224  
 Pédalion (Chypre), 362  
 pédérasie, 150 (130)  
 Pégase, 123, 126  
 peigne, 379  
 Peitho, 26, 29 (72), 31, 34, 74, 89, 91, 110-111, 130, 154, 229, 374, 392, 404, 406, 421, 430, 446 (246), 448, 455, 456, 470  
*peitho*, 446  
 Pélasgos, 154, 320, 321  
 Pélée, 463  
 pèlerinage, 75  
 pèlerins, 226  
 Pélia, 365  
 Pélopes, 83, 413  
 Pénée (Thessalie), 97  
 Penthée, 166, 462 (352)  
 péplos d'Athéna, 52  
 Pérachora, 123  
 Pergame, 144, 303  
 Périandre, 95-96, 113 (107), 117-118, 120 (149)  
 Périclès, 65, 442  
 Pèrimélè, fille d'Admète, 461 (346)  
 Persée, 165-166, 303  
 Perséphone, 196, 363, 411, 443  
 Perses, 438  
 peste, 182  
 peuplier blanc, 133, 147, 148 (118)  
 Phaëton, 356  
 Phaistos, 421 (89)  
 Phalère (Attique), 37-39, 77, 420  
 phallophores, 149, 459  
 phallus, 53, 57, 190, 237 (44), 342-343  
 Phanagorée (Mer Noire), 437 (194)  
 Phanodémos, 258 (37)  
 Pharaï (Achaïe), 47, 137, 272 (126)  
*pharaitai*, 288  
 Phèdre, 20, 40-42, 45 (166), 46, 80, 180, 276, 372 (6), 413, 420  
 Phégia (Arcadie), 256  
 Phénicie, 249, 318-319, 340 (153), 365 (315)  
 Phéniciens, 2, 4, 19, 60, 121-123, 218-219, 221, 226, 257, 277, 280, 319 (56), 324, 374, 438  
 Phidias, 15, 16, 34, 48, 67, 73, 80, 143, 189, 228, 230 (13), 232-233, 235 (38), 236, 237, 373, 375, 414, 456  
 Phidities, 202  
 Phigalie (Arcadie), 98 (35), 262, 267, 439  
 Philopoïmen, 266, 399  
 Philotès, 440, 464, 471  
 Philomèle, 20  
 Phlonte (Argolide), 223  
 Phlygéens, 158 (35)  
 Phobos, 461-462  
 Phocide, 12, 158 (35), 299-306, 394  
 Phoinikaion (mois), 122  
 Phoiniké (Épire), 377 (49)  
 Phoinix (Carie), 399  
 Phoinix, 219

- Phoronée, 83, 85, 86 (15)  
 phratric, 177  
 Phryné, 113, 177 (41), 290  
 Phthia, 416  
 Phylakopi (Mélès), 234  
 pigeon, 73, 415  
 pilier hermaïque, 19-20, 64-65, 67-70, 228, 272, 374-375  
 Pirée, 33 (98), 66, 96-97, 249 (61), 300 (5), 372 (5), 399, 402, 405, 433, 438  
 Pirène (fontaine), 98, 101  
 Pirène (nymphé), 126  
 Pise, 261  
 Pisidie, 400  
 « plaque d'Astarté », 123  
 Platanistas, 200  
 Plotheia, 79, 377, 393, 401  
 Ploutos, 444  
 poirier, 148 (115)  
 poissons, 417-418, 445  
 polémarques, 281-286, 394, 405  
*polos*, 132-133, 137, 224, 376  
 Polyboia, 212 (96)  
 Polyclète, 171, 212  
 Polymnos, 190  
 Polynice, 167-168  
 Polyxène, 87  
 pomme de pin, 134, 459  
 pomme, 133, 138, 152, 365, 410-412, 459, 463-464  
 pompile, 417-418  
 Pontinos, 189  
 porc, 133, 146, 364  
 porcelet, 385 (35), 389  
 porcins, 385, 388-392  
 Porphyron, 15, 19, 375  
 port, 37, 176, 212, 215, 239-242, 402, 433  
 porte Beulé, 26, 28 (64), 29  
 Poséidon, 94, 126, 177, 178, 184 (89), 186, 191, 194 (9), 215, 217 (1), 227, 228, 229, 240-242, 243, 247 (45), 255, 257 (33), 261-263, 306, 382, 394, 398, 418, 426, 435-436  
 Poséidon *Hēlikōnios*, 223, 245 (37)  
 Poséidon *Hippios*, 98 (36), 263, 267  
 Poséidon *Phythalmios*, 183  
*Poséidonia*, 177, 394  
 Pothos, 89, 320, 374, 456  
*Potnia thērôn*, 240  
 Potnia, 5, 7  
 pourpre, 19, 29-30, 32, 60 (248), 187, 191, 219  
 prairie, 443  
 Praxandros de Laconie, 326  
 Praxias, 303  
 Praxidika(i), 212, 213 (105), 279, 424  
 Praxitèle, 89, 230, 290, 373  
 prêtre, 26, 34 (98), 79, 134, 169, 230, 252, 325, 354, 360 (274)  
 prêtresse, 199, 143, 145, 236, 306, 377, 378, 399, 400  
 prêtrise, 25, 78, 139, 398-400  
 Priape, 461-462  
 priapisme, 462  
 Priène (Ionie), 406  
 prière, 46, 105-106, 112, 198  
 procession, 29-32, 149, 393  
 Procné, 20, 21 (23)  
 procréation, 19, 21, 200-201, 304, 313, 421, 438, 444, 470  
 Proétides, 425 (111)  
 Prométhée, 19  
 Prôn, 163  
 Propétides, 355, 367, 460  
*propolion*, 149  
 Propontide, 385, 407  
 prostitution, 28, 115-121, 242, 250, 342, 343 (168), 359, 367, 368, 403, 428-430, 448, 460-461  
 prostitution prénuptiale, 118, 345-346  
 prostitution sacrée, 93, 101, 112 (105), 114, 118-119, 122 (161), 124-127, 258, 344-345, 354-355, 359, 367 (325), 428, 429, 470  
 Prosymnos, 190  
 proxénète, 117  
 Psithyros, 47 (178)  
 Psophis, 256-261, 273, 373 (13, 17), 469  
 Ptolémée Évergète II, 120  
 Ptoös, 294  
 puberté, 37  
 pureté, 140, 143, 145, 152, 248, 341, 391-392, 416, 424  
 purification, 29, 287, 391, 393  
 Pygmaion, 365  
 Pygmalion, 366  
 Pyrgi (Étrurie), 258 (40)  
 Pynrhos, 160 (43)  
 Pythagoriciens, 382  
 Pythie, 155  
 raisin, 22 (30), 24 (46), 382  
 récoltes, 354  
 relief votif, 21  
 rêve, 76 (361)  
 Rhamnonte (Attique), 39, 371 (1)  
 Rhodes, 152, 209, 217 (1), 316 (29), 406  
 Romains, 220, 227, 243, 245, 254, 257, 347  
 Rome, 245, 299, 303  
 roses, 148, 232, 341 (162), 380, 412  
 royauté, 6, 194, 346, 369

- sacrifice, 17, 19, 25, 39, 64, 95, 112, 113, 133, 145-146, 148, 152, 169, 187, 197, 200, 203 (52), 230, 340-341, 347, 349, 353, 355, 360, 364, 381-392
- saint-André, 241
- Salamine (Attique), 319
- Salamine (Bataille de), 45, 102, 104-109, 127, 377
- Salamine (Chypre), 33, 81, 319 (56), 348 (201), 358-359, 360
- Samos, 65, 66 (281), 167, 296, 406-407, 436, 442
- Samothrace, 418, 435
- sanctuaire d'Éros et d'Aphrodite, 50-51, 62, 63, 76 (361), 380
- sandale, 60-61, 379
- sanglier de Calydon, 326
- sanglier, 390, 391
- Sappho, 5, 7, 430-431
- Sarapis, 101, 102 (60), 248
- Sardaigne, 258
- satyres, 441
- Scamandre, 279
- Scandia (Cythère), 220, 222
- sceaux cylindres, 278
- Schoineus, 296, 294
- Scirophorion (mois), 52, 53, 385
- Scopas, 22, 35-37, 38, 40, 89, 133, 162 (56), 232, 236, 373
- Scythes, 218
- secret, 176, 421 (89)
- sein, 411
- Sélemnos, 242
- Séléné, 25, 229, 230 (13), 382
- Sélymbria (Propontide), 407 (198)
- Sémélé, 190
- Sépeia (bataille de), 155-160, 163 (73), 164
- serment, 79-80
- serpe, 314, 316 (29)
- serpent, 52, 53, 134, 231, 262, 416
- Sestos (Hellespont), 399 (130)
- sexe, 380
- sexualité, 52, 57, 88, 98, 140, 188, 252, 273, 304, 306, 307, 380, 386-387, 388, 389, 392, 411, 413, 414, 419-433, 440-443, 450, 461, 465, 469-470
- sexualité adulte, 37, 38, 79, 427
- sexualité des jeunes gens, 38, 81, 177, 197-207, 280, 297, 419-421
- Sicanes, 257
- Sicca (Afrique du Nord), 258 (39)
- Sicile, 223, 254, 257, 259, 273, 380 (80), 383, 407, 427 (123), 437 (194)
- Sicyone, 129-152, 171, 174, 190, 191, 215, 233 (30), 239, 357, 372 (6, 11), 384, 391, 392, 399, 401, 412, 416, 424, 459, 467
- Sidé (Laconie), 214
- Sidon, 346 (185)
- silence religieux, 190
- Sisyphé, 102
- Skias, 196, 197 (20)
- Smyrna, 181
- Smyrne (Ionie), 137, 223, 400
- Soloi (Chypre), 74, 319 (56), 340 (156)
- Solon, 28, 38, 81, 117, 404, 411, 419, 428, 448, 467
- Sosipolis, 145, 230-231, 427
- souchet, 198 (28)
- source, 43, 74-75, 94, 142, 144, 190-191, 280, 425
- soutien-gorge, 379
- Sparte, 103, 149, 193-211, 239, 283, 371, 372 (9, 11, 12), 374, 387, 401, 426, 430 (143), 438, 451, 456, 457, 468, 471
- Spartiates, 81, 159, 155, 222, 224, 264, 270
- Sphaerie (île d'Argolide), 184, 423 (100)
- Sphêttos, 178 (46)
- sphinx, 99 (43)
- statue aniconique, 337-339, 340, 353
- stérilité, 75, 281
- Stiris, 305
- Stoa Basileios, 16
- Stoa Poikilé, 16, 21
- stratèges, 404, 405
- Stratonice, 400
- supplication, 105-110, 112
- Suse, 187
- Sybaris (Grande-Grèce), 244 (33)
- Sylla, 19
- syllabaire chypriote, 322
- Symi Viannou (Crète), 5-6, 457-458
- synchrétisme, 13, 309
- synécisme, 390 (67)
- synécisme attique, 28, 38, 403, 448
- synécisme corinthien, 124
- synécisme éléen, 231
- synécisme laconien, 214
- synécisme mégarien, 92 (53)
- synécisme tégéate, 270, 272
- synthytai*, 288-289
- Syrie, 217, 249
- Tamassos (Chypre), 411
- Tamirades, 340-341
- Tamiras, 340
- Tanagra (Béotie), 280 (35), 287-289, 373 (13)
- Tarente (Grande-Grèce), 206, 209
- Tarquin l'Ancien, 101
- Tashmishou, 313

- taureau, 385 (35)  
 taxiarques, 407  
 Tégée (Arcadie), 158 (35), 167, 205, 269-272, 327-328, 357, 372 (12), 373 (17)  
 Telchines, 152, 316 (29)  
 Telchinia, 152  
 Tèlèphe, 270  
 Télésilla, 154-160, 165, 205, 377, 395, 452, 453  
 Téménios (Argolide), 191, 372 (5)  
 Ténare (Laconie), 215-216, 372 (5), 434  
 Térée, 20, 276  
 Termessos (Pisidie), 400  
 Teshoub, 313  
 tétradistes, 32, 394  
 Teucros, fils de Télamon, 326, 331  
 Teuthis (Arcadie), 263-264, 373 (13)  
 Thalie, 450  
 Thallo, 39  
 Thanatos, 210 (89), 443  
 Thasos, 392, 405, 462  
 Théagène, 85  
 Thèbes (Béotie), 150, 166, 168, 219, 263 (72), 265-266, 275-287, 320, 372 (9), 374, 394, 405, 431, 447, 448 (253), 468  
 Thelphoussion, 279  
 Thelpousa (Arcadie), 259, 260, 261-263, 263  
 Thémis, 26, 39, 40, 42, 44, 45, 71, 171-172, 174, 212 (98), 287, 424  
 Thémis *Agoraia*, 407  
 Thémistocle, 49  
 théogonie hittite, 313  
 théogonie hourrite, 313, 316-317  
*theokolos*, 236  
 thériomorphisme, 262  
 Thermopyles, 104, 194  
 Thésée, 6, 7, 15, 26, 28, 35, 37, 39, 41, 44, 46-48, 67, 80, 81, 166, 178, 180, 183-184, 186, 295, 349-350, 375, 385, 386, 388, 395-397, 398 (120), 403, 419-422, 448-449, 456, 457, 468  
 Thesmophories, 78, 86, 281, 389, 424 (106), 426  
 Thespia, 291 (113)  
 Thespias, 291 (113)  
 Thespies (Béotie), 98, 289-293, 297, 373 (13), 439, 440, 455, 471  
 Thessalie, 2, 97, 150-151, 235, 289, 301 (11), 319, 390, 399, 402 (157), 442, 468  
 Thessalonique, 436 (189)  
 Thétis, 104-105, 203 (49), 212, 463  
 thiase, 96-97, 177, 306, 398  
 Thrace, 318 (46), 322, 407 (198)  
*thylla*, 360  
 thym, 149  
 thymatérion, 378  
 Tibère, 362-363  
 Tigre, 313 (25)  
 Tilphousa (Béotie), 253 (15)  
 Tisamenos, 239  
 Titans, 203  
 Tithorea (Phocide), 223  
 Titus, 330, 332  
 tombeau, 142 (78), 165, 141, 300-301, 373  
 tombeau d'Anchise, 254  
 tombeau d'Aphrodite, 336 (136)  
 tombeau d'Ariane, 459  
 tombeau d'Ariane-Aphrodite, 166, 350, 352-353  
 tombeau d'Épiménide, 197  
 tombeau d'Hippolyte, 26, 40, 42, 43, 45, 180, 373 (15)  
 tombeau de Laïs, 97, 373 (16)  
 tombeau de Phèdre, 180  
 tombeau des Cinyrades, 336  
 tortue, 34, 67, 154 (7), 164, 232-236, 414  
 tourterelles, 415 (44)  
 Trapezonte (Arcadie), 264  
 travestissement, 68, 156-157, 202, 205, 351, 394, 453-454  
 Trézène (Argolide), 40-41, 44, 174 (20), 178-185, 188, 191, 215, 268 (103), 371 (1), 372 (6, 10, 11), 373 (17), 401, 402, 412, 413, 422, 423, 468  
 triade, 277-280  
*triakardarchoi*, 407-408  
 tribunal, 153  
 trifonctionnalité, 409  
 tripode, 211-212  
 Troie, 323  
*Tropata*, 259-260  
 Troyens, 312  
 Tümpel, 2  
 Turan, 300  
 Tyché, 89, 137, 227  
 Tyllissos (Crète), 169  
 Tyndare, 199, 200, 374  
 Tyndarides, 199  
 Tyr, 203, 275, 346 (185)  
 vache, 384  
 végétaux, 341, 360-361, 383, 410-414, 450, 470  
 Vénus, 100 (49), 300, 413 (30)  
 Vénus « de Fréjus », 410, 412  
 Vénus Amathousia, 331  
 Vénus Paphia, 331  
 Vénus *Verticordia*, 281 (41)  
 Vespasien, 332  
 veuve, 401, 423, 470, 188, 307  
 vigne, 289, 386  
 vin, 25, 230, 300, 301 (8), 382, 462 (351)

- violette, 149  
 virginité, 52, 54, 119, 140, 145, 205, 345 (176),  
 399  
 vœu, 110-111, 115, 258 (39), 375  
 voile, 185, 199, 200, 202-203, 323, 379  
 Xanthos (Lycie), 256, 397  
 Xénophon de Corinthe, 110-113  
 Xerxès, 104, 319, 321  
 xoanon, 65, 67, 100 (49), 103, 136, 153-154, 160  
 (45), 167, 197-198, 199, 201, 203, 208-209,  
 210, 223, 231, 255, 262, 264, 267, 276, 279,  
 286, 374, 395, 398, 421 (88), 451, 453, 468  
 Zérynthia, 326 (88)  
 Zéthos, 150  
 Zeus, 71, 89, 143, 194 (9), 203, 211, 228-229, 231,  
 237, 240, 248, 260, 275, 289, 293 (125),  
 306, 311, 312, 313, 316, 317, 352 (218),  
 368, 382, 404, 413 (29), 414, 416-417, 421,  
 431, 435, 445, 456, 457, 458, 464, 465  
 Zeus *Agoraios*, 385 (35)  
 Zeus *Aphéstos*, 92 (54)  
 Zeus *Aphrodisios*, 406  
 Zeus *Basileus*, 210  
 Zeus carien, 223 (37)  
 Zeus *Épitéletos Philtos*, 304 (28)  
 Zeus *Hamartios*, 244-247  
 Zeus *Homagyrios*, 243-246  
 Zeus *Homartios*, 244  
 Zeus *Klartios*, 272 (123)  
 Zeus *Konios*, 85, 87  
 Zeus *Machaneus*, 265 (82)  
 Zeus *Milichtios*, 173-174  
 Zeus *Olympios*, 48, 49, 85, 196-197, 240 (8), 385  
 (35), 456  
 Zeus *Polieus*, 347 (190), 385 (35)  
 Zeus *Sôtêr*, 215  
 Zeus *Sibéntios*, 183  
 Zeus *Téletos*, 270, 304, 421  
 Zeus (statue d'Olympie), 189





Achévé d'imprimer le 1<sup>er</sup> avril 1994 pour le compte du  
Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique  
sur la presse offset d'Étienne RIGA, imprimeur-éditeur,  
à La Salle, B-4120 NEUPRÉ

Téléphone / télécopie : + 32 41 71 58 10

ISSN 0776-3824

D/1994/0480/4