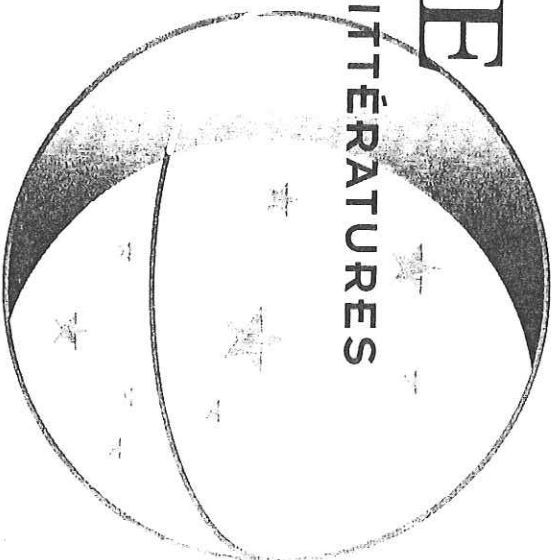


# URANIE

MYTHES ET LITTÉRATURES



## 8 FIGURES D'ÉROS

(1998)

ÉROS CITOYEN, ÉROS COSMIQUE EN GRÈCE ANCIENNE  
Vinciane PIRENNE, Philippe ROUSSEAU, Fabienne BLAISE,  
Jean BOLLACK, Jean RUDHARDT.

### RELATIVISER ÉROS

Claude CALAME, Thierry ELOI, Mireille DEMAULES,  
Maria CHANTRY, Stéphane THIBERGE.

### DOSSIERS

TROIS ÉTUDES : DISCIPLINER ÉROS

Mireille Bremond, Brigitte Lepez, Nathalie Cornelius

BIBLIOGRAPHIE - COMPTES-RENDUS

UNIVERSITÉ CHARLES-DE-GAULLE-LILLE 3

SCIENCE HUMAINES, LETTRES, ARTS . VILLENEUVE-D'ASCQ

## QUAND ÉROS A LES HONNEURS D'UN CULTE...

Vinciane PIRENNE-DELFORGE  
Chercheur F.N.R.S.

**L**a majuscule qui affecte l'initiale du mot Éros personifie la notion qu'il désigne. Et comme les Grecs n'ont guère dissocié la personnification et la divinisation<sup>1</sup>, le désir amoureux est devenu un dieu. Homère ne le connaît pas comme tel<sup>2</sup> et il faut attendre la *Théogonie* d'Hésiode pour le voir apparaître sous les formes successives d'une puissance primordiale créatrice et d'un acolyte de la déesse Aphrodite à peine surgie des flots<sup>3</sup>. En effet, dès les préliminaires de la mise en place du cosmos, Éros apparaît. Hésiode a beau le qualifier de *kallistos* parmi les dieux immortels

1 K. Reinhardt, *Personifikation und Allegorie*, in Id., *Vernunftnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosphie und Geschichtsschreibung*, Göttingen, 1962, p. 7-40 (cité par R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1994, p. 235, n. 62).

2 Cf. Fr. Lassort, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne, 1946, p. 19-24 ; S. Fasce, *Eros. La figura e il culto*, Genova, 1977, p. 10-13 ; *JGGrE*, s.v. *Éros*, "Épos; épous II (1982), col. 714-715.

3 Hés., *Théog.*, 116-122, 188-206. Cf., entre autres, L.L. Sussman, *The Birth of the Gods : Sexuality Conflict and Cosmic Structure in Hesiod's Theogony*, in *Ramus*, 7 (1978), p. 61-77, surtout p. 61-62 ; A. Bonnaté, *Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985, p. 9-57 ; J. Rudhardt, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986, p. 10-17 ; J.-P. Vernant, *Un, deux, trois : Éros*, in Id., *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce antique*, Paris, 1989, p. 153-171, surtout p. 153-157 ; Cl. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996, p. 202-204. Et, ici même, la communication de Fabienne Blaise.

(v. 120), c'est son action qui est essentielle à la poursuite de l'exposé cosmogonique : « Il est l'amour qui rompt les membres et qui, de tous les dieux et de tous les humains, dompte, au fond des poitrines, l'esprit et le sage vouloir »<sup>4</sup>. Par contre, lorsque le monde est formé et que les dieux y prennent place, Éros appartient au cortège de l'Aphrodite nouvellement née. Flanqué d'Himeros, il se contente de suivre la belle déesse, à qui il revient désormais d'agir dans le domaine de la séduction, du désir et de l'engagement consenti<sup>5</sup>.

L'acte de naissance des dieux grecs qu'est pour nous la *Théogonie* hésiodique nous livre dès lors une information essentielle : depuis que le monde est monde, c'est dans le domaine de la déesse Aphrodite qu'habite Éros, et la puissance qu'il incarne appartient aux privilégiés dévolus à la fille d'Ouranos. La formulation hésiodique est conforme au langage généalogique qu'adopte son œuvre. Dans le langage qui est le sien, l'historien de la religion grecque parle, lui, de puissance et de personnalité divines. Or ces deux acceptions du divin ne vont pas nécessairement de soi et il n'est pas inutile d'inscrire la visite des sanctuaires d'Éros dans ce cadre théorique.

Depuis un article célèbre de Jean-Pierre Vernant sur les *Aspects de la personne dans la religion grecque*<sup>6</sup>, il est courant de voir affirmer que « les dieux grecs sont des puissances et non des personnes »<sup>7</sup>, ôtant du même coup à cette analyse fine et nuancée l'essentiel de sa substance. La transformation de cette affirmation en axiome d'école n'allait pas tarder. Par contre, Walter Burkert, dans son manuel sur la religion grecque, affirme clairement que « the Greek gods are persons [...] an individual personality appears that has its own plastic being »<sup>8</sup>. Le raisonnement des perspectives a conduit Jan Bremmer, dans un ouvrage récent, à opposer radicalement les vues des deux savants pour arriver à la conclusion évidente que les dieux grecs sont à la fois des personnes et des puissances, et que la tension entre les deux est cons-

titutive de leur nature<sup>9</sup>. C'est déjà la perspective équilibrée qu'avait adoptée Jean Rudhardt dans sa thèse. Il insistait longuement sur la complexité des figures divines grecques, tendues entre une personnalité définie par des mythes et des cultes particuliers, et une plasticité telle qu'elles sont souvent simplement ressenties comme l'auteur d'une action. L'homme n'a plus qu'à subir les effets de cette puissance active<sup>10</sup>.

L'analyse de cette tension est essentielle dans l'étude de la figure d'Éros, intimement liée à celle d'Aphrodite. Car c'est une chose de parler d'une puissance en action et de dissenter sur ses effets ; c'est autre chose de lui élever un autel et de l'honorer d'un culte. Pour le dire d'emblée, dans le champ du désir, Aphrodite occupe l'essentiel du terrain culturel car, en dernier ressort, c'est toujours en elle qu'Éros enracine son existence. La personnalité culturelle d'Aphrodite est ancienne, solidement implantée dans les ciés. Les poètes et les magiers ont traduit certaines modalités de son action sous la forme d'une personification du désir, mais les mythes et les cultes lui accordent la priorité précisément en raison de sa *personnalité* divine, même si c'est du terme d'Éros que le fidèle pourra désigner la *puissance* qui le submerge et la force qui l'anime.

### Le culte de Thespiens

On considère généralement, et depuis longtemps, que le plus ancien culte d'Éros attesté en Grèce est celui de Thespiens en Béotie et que le dieu y relève de la catégorie - floue et peu opérante - des « forces de la nature »<sup>11</sup>. Pour deux raisons. Tout d'abord, l'infaillible Pausanias a écrit, dans son IX<sup>e</sup> livre sur la Béotie, que « parmi les dieux, c'est Éros que les Thespiens honorent le plus depuis le début ». Et d'ajouter que la statue la plus ancienne du dieu y est une

4 Hés., *Théog.*, 120-122 : ἡὲ "Ἐρὸς, ὃς κἀλάστορος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν, / Ἀνομημῆψ, πᾶντων τε θεῶν πᾶντων ῥάναφρόνων / δάμναται ἐν στρίθεισι νόον καὶ ἐπιφρονα βουλήν (Trad. A. Bonafé, Paris, Rivages poche, 1993).

5 Hés., *Théog.*, 202-206.

6 *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985<sup>2</sup>, p. 355-370.

7 Cf., par exemple, P. Schmitt-Pantel, L. Bruit-Zaidman, *La religion grecque*, Paris, 1990<sup>2</sup>, p. 127.

8 W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classic*, Harvard, 1985 [or. all. 1977], p. 182-183. Cf. M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Du début du V<sup>e</sup> à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, 1992, p. 23-33.

9 J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford, 1994, p. 23.

10 *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992 [réimpr. de l'édition de 1958 avec nouvelle introduction], p. 79-111.

11 E.g. A. Furtwängler, art. *Eros*, in W.H. Roscher, *Lexikon*, I (1884-1890), col. 1339-1372, surtout 1340-1342 ; L. Preller, C. Robert, *Theogonie und Götter*, Berlin, 1894<sup>4</sup>, p. 503-504 ; O. Waser, art. *Eros*, in *RE*, VI (1907), col. 484-542, surtout 489-490 ; M. Delcourt, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fécondité dans le monde classique*, Bruxelles, 1966, p. 48-51 ; Fasce, *op. cit.* (n. 2), p. 113-121. Cf. les réserves saluaires de Lasserte, *op. cit.* (n. 2), p. 67-68.

Pierre brute, mais qu'il ignore qu'il instauré cette vénération particulière d'Éros parmi les gens de l'endroit<sup>12</sup>. La deuxième raison de l'ancienneté présumée de ce culte tient aux origines d'Hésiode. Béotien du village d'Ascra situé sur le territoire de Thespies, il n'a pas manqué d'exalter, dans le prologue de la *Théogonie*, l'inspiration des Muses de l'Hélicon voisin. Pourquoi dès lors son Éros ne trouverait-il pas son origine dans les honneurs rendus par les Thespiciens à leur pierre brute<sup>13</sup> ?

Ces arguments appellent plusieurs remarques. Tout d'abord, sous peine de tomber dans un raisonnement circulaire, il est délicat de s'appuyer sur la seule *Théogonie* pour affirmer l'ancienneté du culte d'Éros à Thespies. Si l'on tient compte de l'impact de l'œuvre d'Hésiode qu'atteste l'omniprésence du dieu comme puissance primordiale dans toute la tradition cosmogonique et théogonique grecque ultérieure<sup>14</sup>, il serait même possible d'inverser les propositions. D'autre part, Pausanias possède une conception claire de l'évolution de la sculpture : pour lui, « à l'époque ancienne, à la place de statues (*agalmata*), c'étaient des pierres brutes qui recevaient l'hommage de tous les Grecs »<sup>15</sup>. Dès lors, une pierre brute est le signe irrécusable de l'antiquité d'un culte. L'hommage des Béotiens à ce type de support est bien attesté : l'Héraclès d'Hyettos était aussi, d'après Pausanias, un *argos lithos* et les trois Charites d'Orchomène étaient évoquées par des rochers tombés du ciel du temps du roi Étéocle<sup>16</sup>. Toutefois, l'absence de toute tradition locale sur l'origine

du culte d'Éros invite à la prudence, compte tenu de l'intérêt avéré du visiteur pour ce type de récit qui, non seulement, agrémente son propos, mais permet d'ancrer dans le passé le plus illustre de la Grèce les pratiques encore attestées de son temps<sup>17</sup>. Il doit avoir cherché l'information. En vain. Par contre, il profite de l'occasion pour faire état des fluctuations de la tradition littéraire sur la généalogie d'Éros, laquelle semble ne jamais avoir été fixée<sup>18</sup>. Il s'attarde ensuite longuement sur les mésaventures de la statue d'Éros sculptée par Praxitèle qui se trouvait jadis dans le sanctuaire. Enlevée une première fois par Calus (Caligula), elle fut restituée aux Thespiciens par Claude, puis reprise par Néron et finalement détruite dans un incendie à Rome. C'est donc une copie qu'il a vue dans le sanctuaire, aux côtés d'une Aphrodite et d'un portrait de la courtisane Phryné dus à l'art de Praxitèle<sup>19</sup>. D'après la tradition, Phryné, originaire de Thespies, était la maîtresse du sculpteur qui avait accepté de lui offrir une statue de sa main. Plus confiante dans le jugement esthétique de son amant que dans le sien, elle avait fait croire au malheureux que son atelier était en flammes, lui extorquant ainsi l'aveu que l'Éros et le Satyre avaient tous ses suffrages<sup>20</sup>. C'est dans sa patrie que la courtisane avait dédié la prestigieuse statue d'Éros, redorant ainsi, à une date indéterminée entre 338 et 315 environ<sup>21</sup>, le lustre de la cité pillée par Thèbes vers 371<sup>22</sup>. On sait par Cicéron et par Strabon que l'Éros de Praxitèle était

12 Paus., IX, 27, 1 : Θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἐρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς, καὶ σφῆσιν ἀγάλματα πάλαιότατον ἔσθην ἀπὸ γῆς λίθους, ὄντις δὲ ὁ καταστροφικωτέρως Θεσπιεῶσιν Ἐρωτα θεῶν σεβασθεῖσθαι μάλιστα, οὐκ οἶδα. Pausanias précise ensuite que le petit dieu n'était pas moins honoré à Parion que dans la cité béotienne et l'on sait par ailleurs que Praxitèle avait également sculpté un Éros pour cette cité (Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 22). Cf. Fasserre, *op. cit.* (n. 2), p. 25-29.

13 Hypothèse, prudente à vrai dire, chez Lasserre, *op. cit.* (n. 2), p. 21.

14 Fasserre, *op. cit.* (n. 2), p. 73-111 ; Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 203-206. - L'existence d'un culte rendu à Éros dans la cité d'Éléc, patrie de Parménide, a été suggérée par les fouilles du site qui ont trouvé deux pierres portant respectivement l'inscription E et EP (B. Neutsch, *Vom Steinmal zur Gestalt. Zum Wandel griechischer Götterbilder an Beispiel Herms, Eros und Aphrodite*, in B. Otto, Fr. Ehlert (éds), *Echo. Beiträge zur Archäologie des mediterranen und alpinen Raumes : JB. Trentini zum 80. Geburtstag*, Innsbruck, 1990, p. 230-254). Compte tenu de la rareté des cultes à Éros, le lien de deux de ces cultes avec les patries respectives d'Hésiode et de Parménide est pour le moins troublant !

15 Paus., VII, 22, 4 : τὰ δὲ ἐν πάλαιότερον καὶ τοῖς πῶσιν Ἐρωτὸν τιμῶν θεῶν ἐν τῇ ἀγάλματων εἴδῳ ἀπὸ γῆς λίθου.

16 Paus., IX, 24, 3 ; 38, 1. Cf. A. Schachter, *Cults of Boeotia. 1. Acheiados to Hera*, London, 1981 (*BICS*, Suppl. 38, 1), p. 140-144 ; id., *Cults of Boeotia. 2. Herakles to Poseidon*,

London, 1986 (*BICS*, Suppl. 38, 2), p. 2-3. Pour Héraclès, cf. surtout R. Étienne, D. Knoepfler, *Hyettos de Béotie*, Paris, 1976 (*BCH*, Suppl. 3), p. 178-181. Sur les généalogies d'Éros, cf. Lasserre, *op. cit.* (n. 2), p. 135-149.

17 Cf., avec la bibliographie sur le sujet, V. Pirenne-Delforge, *Mythe et histoire chez Pausanias. Une question de vocabulaire ?* à paraître dans les *Mélanges J.-P. Massaut*, un supplément de la *Revue Ecclésiastique* de Louvain.

18 Paus., IX, 27, 2-3.

19 Paus., IX, 27, 3-4. Sur ces statues, *infra*, notes 39 et 40. Cf., en dernier lieu, avec une abondante bibliographie, D. Knoepfler, Cupido ille propter quem Thespiae visuntur. *Une mésaventure inouïe de l'Éros de Praxitèle et l'institution du concours des Erôtidia*, in Id. (éd.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider*, Genève, Droz, 1997 (*Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres*, 44), p. 17-40.

20 Paus., I, 20, 1-2. L' anecdote n'est pas reprise par Athénée (XIII, 591b) qui évoque simplement le choix de l'Éros par Phryné et sa dédicace à Thespies.

21 Sur ces dates, cf. Schachter, *op. cit.* (n. 16), p. 217, n. 2.

22 Xénophon, *Helléniques*, VI, 3, 1 ; Diodore de Sicile, XV, 46, 6 ; P. Roesch, *Thespies et la confédération béotienne*, Paris, 1965, p. 45 ; id., *Au pays des Muses : Thespies de Béotie*, in *BAGB* (1981), p. 264-267.

un attrait touristique non négligeable pour Thespies<sup>23</sup>, mais le seul témoignage de Pausanias sur la pierre brute du sanctuaire nous permet-il d'affirmer que le culte est antérieur à cette dédicace<sup>24</sup> ?

Le panthéon de Thespies est connu par des sources très disparates. C'est, comme souvent, le témoignage de Pausanias qui est le plus circonstancié pour appréhender les cultes de la cité. La première statue qu'il évoque représente Zeus Saôtès, à laquelle s'attache une histoire édifiante. Un dragon ravageait le pays et le dieu recommanda de lui livrer chaque année un éphèbe tiré au sort, jusqu'au jour où l'étraste de l'éphèbe désigné ne se fasse volontairement dévorer par le monstre, harnaché d'une sorte de cuirasse fatale pour l'animal. Son sacrifice libéra le pays de ce tribut et Zeus reçut l'épithète de « Sauveur »<sup>25</sup>. Le visiteur parle ensuite d'*agalnata* de Dionysos, de Tyché, d'Hygie, d'Athéna Ergané et de Ploutos, mais le texte des manuscrits est corrompu à cet endroit, juste avant la mention de la vénération des Thespiens pour Éros. A.N. Oikonomidès a proposé d'y restituer la mention d'un sanctuaire d'Aphrodite et d'Éros, ce qui assure une transition entre l'énumération des statues et l'évocation de la vénération pour Éros<sup>26</sup>.

Après la digression sur les mésaventures de la statue de Praxitèle, Pausanias évoque, « ailleurs » dans la cité, un sanctuaire d'Aphrodite Mélainis, un théâtre et une agora « digne d'être vue » où s'élève une statue d'Hésiode en bronze. Non loin de là se trouvent une Niké en bronze et un temple des Muses pas très grand avec de petites statues en pierre<sup>27</sup>. Il en arrive ensuite à l'évocation du sanctuaire le plus clairement entraciné, pour nous, dans la tradition mythique de Thespies, celui d'Héraclès. Expliquant pourquoi c'est une *parthénos*

qui officie à vie dans ce sanctuaire, Pausanias est amené à raconter la visite mémorable du héros dans la cité. Du temps du roi Thespios, l'éponyme d'origine athénienne, puisque descendant d'Érechthée<sup>28</sup>, Héraclès s'était uni en une seule nuit aux quarante-neuf des cinquante filles du roi, celle qui s'était refusée à lui étant désormais condamnée à la virginité sacerdotale. Le visiteur rapporte également une autre tradition selon laquelle toutes les filles auraient été fécondées par le héros et auraient mis au monde des garçons, la plus jeune et la plus âgée portant des jumeaux<sup>29</sup>. Pausanias avoue sa réticence à adhérer à de tels récits<sup>30</sup>, mais ce qui nous intéresse est la revendication locale d'une ascendance héracleenne, ancrée dans le culte<sup>31</sup>. Le Périégète s'attarde ensuite longuement à la description du sanctuaire des Muses de l'Hélicon<sup>32</sup>, avant de reformer sa présentation de Thespies par le récit de la triste fin de Narcisse, mort d'avoir aimé son reflet<sup>33</sup>. Le culte à Éros et le mythe de Narcisse semblent donc parfaitement indépendants l'un de l'autre, à l'échelon local dont Pausanias se fait l'écho. On peut dès lors imputer à une tradition mythographique, érudite, le récit de Conon, résumé par Photios, qui associe à la mort du jeune homme les honneurs privés rendus à Éros par les Thespiens, en plus d'honneurs publics déjà existants<sup>34</sup>.

28 Paus., IX, 26, 6. Il rend compte d'une double tradition éponymique : pour certains, Thespios tiendrait son nom de Thespia, la fille du fleuve Asôpos, pour d'autres, de Thespios l'Athémien. Cf. J.G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, II, London, 1921, p. 176, n. 4 (comm. du passage II, 4, 9).

29 Paus., IX, 27, 6-7 : le nom du père des cinquante filles est Thespios chez Pausanias, mais il est peu douteux qu'il rapporte en fait le mythe des Thespiades. Cf. Fr. Léonobon, *Héraclès et les Thespiades*, in C. Jourdain-Annequin, C. Bonnet (éds), *1<sup>er</sup> Rencontre héracleenne. Héraclès. Les femmes et le féminin*, Bruxelles-Rome, 1996, p. 77-87.

30 Paus., IX, 27, 7-8 : refusant d'attribuer au héros civilisateur, fils d'Amphitryon, un tel ouvrage à un hôte et l'insaturation de son propre culte, il rattache ce sanctuaire à l'Héraclès Iddén qui était honoré avec Déméter à Mykassos.

31 Cf. surtout Dioid. Sic., IV, 29, 2-6.

32 Paus., IX, 28, 1-31, 6.

33 Paus., IX, 31, 7-9.

34 Conon, *Narrat.*, 24 (= Photios, *Bibl.*, 186, 24 [134b-135a]). Sur les caractéristiques de l'œuvre de cet auteur, cf. A. Henriks, *Three Approaches to Greek Mythography*, in J. Bremmer (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, 1987, p. 244-247. Comme Pausanias, Conon rapporte la tradition locale qui attribue la première floraison du narcissisme à cet événement. Mais, si l'on peut souscrire à l'hypothèse de la réélaboration hellénistique d'une tradition locale concernant l'émergence de la fleur (F. Schöber, art. *Ναρκίσσου πηγή*, in *RE*, XVI [1935], col. 1734), le silence de Pausanias sur la relation entre le culte d'Éros et Narcisse invite à ne pas interpréter dans ce sens toute la narration de Conon.

23 Cicéron, *Verrines*, II, 4, 4 ; Strabon, IX, 2, 25 (C410), dont le texte précise bien qu'il s'agit d'une dédicace de la courisane qu'il nomme Glykéra (ἀνέθηκε δὲ Γλυκέρα ἡ ἑτάρα).

24 Cf. Knoepfler, *loc. cit.* (n. 19), p. 18-20.  
follow that an aniconic image was also an old one ; and, even if the stone which Pausanias saw was an old one, there is no guarantee that it always went by the name "Eros" ». Sur ces « pierres sacrées », l'étude la plus récente fait le point des interprétations courantes et reprend commodément la bibliographie antérieure : U. Kron, *Heilige Steine*, in H. Froning - T. Hölscher - H. Meisch (éds), *Koinos. Festschrift für Erika Simon*, Mainz, 1992, p. 56-70.

25 Paus., IX, 7-8.

26 A.N. Oikonomides, *Κριτικά εἰς Πασανίαν*, in *Platon*, 23-24 (1960), p. 52-54. Cf. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*, Suppl. 4), p. 290, n. 104.

27 Paus., IX, 27, 5.

Par les inscriptions et les reliefs votifs, le tableau se complète sans vraiment surprendre : les dieux les plus anciennement attestés sont Apollon, Déméter, Dionysos, l'Héra du Cithéron, Hermès, la Grande mère, Zeus sous différentes formes<sup>35</sup>, auxquels s'ajoutent, dans des documents d'époque hellénistique, l'Agathos Daimôn, Artémis, Asclépios, les dieux égyptiens, Ménémossyne, Thémis<sup>36</sup>. Parmi les dédicaces les plus anciennes ont été mises au jour deux pièces classiques vouées à Aphrodite. Sur une hydrie en bronze du Ve siècle, Aphrodite est qualifiée de *Thespia*. Sur un relief du début du IVe siècle, un orant se présente à la déesse qui tient de la main gauche un oiseau. Si l'on se tourne vers les monnaies de l'époque de l'indépendance de Thespies, entre 387 et 374, elles affichent une tête féminine de profil, accompagnée ou non d'un ou de plusieurs croissants. J'ai naguère plaidé, après d'autres, en faveur de l'identification de cette tête avec la déesse Aphrodite, confortée en cela par l'épicièse *Thespia* qui semble évoquer une divinité poliade<sup>37</sup>. À l'époque, je n'avais pas tiré de conclusions concernant le culte d'Éros<sup>38</sup>. L'étude plus particulière de ce dieu m'invente à le faire aujourd'hui.

Par rapport aux autres divinités dont le culte est attesté à Thespies, celui d'Aphrodite est ancien et l'épicièse de la déesse l'associe intimement au nom même de la cité. Or les seules attestations littéraires de son culte thespien la mettent en relation avec l'Éros de Praxitèle, le sculpteur ayant également réalisé pour Thespies une

35 Par commodité, on renverra à la collecte d'A. Schachter, *op. cit.* (n. 16), vol. 1, p. 88-89 (Apollon) ; p. 169-170 (Déméter) ; p. 193-195 (Dionysos) ; p. 251 (Héra) ; vol. 2, p. 52-53 (Hermès) ; p. 141 (Grande-mère) ; vol. 3, p. 150-153 (Zeus).

36 *Ibid.*, vol. 1, p. 146-147 (Agathos Daimôn) ; p. 105 (Artémis) ; p. 133 (Asclépios) ; p. 205 (dieux égyptiens) ; vol. 2, p. 145 (Ménémossyne) ; vol. 3, p. 51 (Thémis).

37 Pirène-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 291-292. Une monnaie du règne de Domitien montre une statue féminine élégamment drapée, portant dans la main gauche un fruit rond et appuyant la droite sur une figure debout à ses pieds : M. Bernhart, *Aphrodite auf griechischen Münzen*, München, 1935, p. 21, n° 113 ; A. Delivortias, art. *Aphrodite*, in *LMC*, II (1984), n° 538, qui souligne que l'identification du type de la statue est controversée. — Cf. Lassere, *op. cit.* (n. 2), p. 68, n. 2 : «Θεσσα στραία à Θεσσα ce qu'Aθήνα est à Αθήνα et je serais tentée d'interpréter comme une Aphrodite la figure féminine tenant une palète et un sceptre représentée sur des monnaies de Thespies également émises sous Domitien (ces monnaies sont mentionnées sans identification par Schachter, *op. cit.* [n. 16], vol. 3, p. 189-190).

38 Hormis une note où j'évoquais la possibilité que le culte soit ancien si l'on établissait un lien entre la place du dieu dans la *Theogonie* et l'origine béotienne d'Hésiode : Pirène-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 290, n. 99.

statue de la déesse. Que ce soit par Pausanias ou Alciphron, on sait qu'Aphrodite et Éros partageaient le même sanctuaire<sup>39</sup>. Il est dès lors probable que c'est dans le temple d'Aphrodite Thespia que la courtisane Phryné a dédié le chef-d'œuvre de Praxitèle<sup>40</sup>. La renommée de la statue a sans nul doute participé à la faveur croissante dont a joui le sanctuaire. Une pierre considérée comme sacrée, placée dans l'orbe de la déesse Aphrodite<sup>41</sup>, a pu favoriser la conception d'un culte ancien à Éros<sup>42</sup>. Mais, si l'on se fonde sur les propos de Pausanias, les traditions du lieu ne connaissent aucun récit de fondation du culte, alors qu'à Orchomène, les trois pierres vénérées sous le nom des Charites s'inscrivent, toujours selon Pausanias, dans le passé royal le plus reculé de la cité<sup>43</sup>.

La cité de Mégare offre un parallèle intéressant, même s'il a ses limites. Des statues de Peitho et de Paregoros dues à l'art de Praxitèle et des statues d'Éros, d'Himeros et de Pothos, dues à Scopas, ont été associées, au IVe siècle avant notre ère, à une Aphrodite Praxis représentée par une ancienne statue en ivoire<sup>44</sup>. C'est donc en tant qu'émanation de la déesse Aphrodite que le désir personifié par Éros est venu prendre place dans différents sanctuaires de la déesse sous la forme d'œuvres d'art plus ou moins prestigieuses<sup>45</sup>. Dans le cas de Thespies, la cité devait être dans un tel état de désolation quand la

39 Paus., IX, 27, 5 : Alciphron, *Lettres*, IV, 1. Plutarque (*Dial. sur l'amour*, 9 [Mor., 753f]) ne parle que de Phryné et d'Éros.

40 Une épigramme de Léonidas de Tarente reprise dans l'*Anthologie de Planude* (n° 206) semble bien situer elle aussi l'Éros de Praxitèle dans un sanctuaire d'Aphrodite. Le premier vers : Θεοτέες τὸν Ἐρωτα μόνον θεῶν ἐν Κωβέπειν... « L'Éros qu'on vénère à Thespies, dieu unique du temple de Cythérée... » a été corrigé par Lascaris en ἐκ Κωβέπειν (R. Aubreyon, F. Buffière, *Anthologie grecque*, 2<sup>e</sup> partie, *Anthologie de Planude*, Paris, 1980, p. 284, n. 7), ce qui n'est guère plus satisfaisant et fait fi de la possibilité d'une cohabitation d'Aphrodite et d'Éros. Les commentateurs de l'épigramme semblent toutefois situer la statue d'Éros dans le sanctuaire d'Aphrodite Mélianiens, ce qui est incompatible avec le témoignage de Pausanias, en dépit de son caractère prétendument tardif.

41 Sur l'iconographie non anthropomorphe de la déesse, cf. Delivortias, *loc. cit.* (n. 37), p. 9-10 ; Kron, *loc. cit.* (n. 24), p. 59, 61.

42 Kron, *loc. cit.* (n. 24), p. 63, souligne justement le caractère intrinsèque de la force qui réside dans les pierres sacrées, sans que la relation avec un dieu ne s'impose systématiquement.

43 Paus., IX, 35, 1.

44 Paus., I, 43, 6. Cf. Pirène-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 89.

45 À Corinthe, la statue d'Aphrodite dans son temple de l'acropole est accompagnée d'un Éros muni d'un arc (Paus., II, 5, 1) ; à Élis, le sanctuaire des Charites accueille un Éros sculpté sur la même base que les statues des trois déesses si proches d'Aphrodite (Paus., VI, 24, 6-7).

courtisane lui fit ce cadeau que toutes les attentions convergent vers cet Éros providentiel.

Il reste une information à traiter avant de passer à Athènes. Des concours athlétiques, appelés *Érotideia* par les inscriptions qui les mentionnent, étaient organisés tous les quatre ans à Thespies, en complément des *Mousea* de l'Hélicon<sup>46</sup>. On a parfois tiré argument de ces jeux pour affirmer l'ancienneté du culte d'Éros<sup>47</sup> en ce lieu. Une étude très fouillée de D. Knoepfler vient de montrer que leur instauration était probablement une initiative de Sylla, en 86 ou 85 avant notre ère. Cette fondation par un fervent sectateur de Vénus aurait accompagné la restitution aux Thespiens de l'Éros de Praxitèle enlevé à la cité lors de la mainmise romaine de 146 et transporté à Athènes<sup>48</sup>. De tels concours ont largement contribué à la faveur dont a joui le culte de l'Éros thespien à l'époque impériale. En témoignent notamment le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque qui y situe son déroulement et évoque un sacrifice au dieu<sup>49</sup>, de même qu'une dédicace métrique commémorant une offrande de l'empereur Hadrien au fils d'Aphrodite<sup>50</sup>. Mais ces deux témoignages laissent une large

place à la déesse elle-même. À l'origine, Éros ne me semble donc pas avoir été, à Thespies, indépendant du culte de la déesse dont il incarne la puissance. Il n'est pas indifférent de constater que, hormis les témoignages tardifs sur les *Érotideia* ou l'épigramme d'Hadrien, aucune inscription, aucun relief mis au jour à Thespies ne le voit apparaître.

### Les cultes d'Athènes

À Athènes, deux lieux de culte à Éros sont attestés et clairement localisés<sup>51</sup>. Le plus ancien remonte à la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle, au cours de la tyrannie de Pisistrate et de ses fils, Hippias et Hipparque. Un certain Charmos aurait, selon Pausanias<sup>52</sup>, été le premier athénien à dédier un autel à Éros, situé devant l'entrée de l'Académie et de son gymnase, à l'ouest d'Athènes, près de Colone<sup>53</sup>. Athénée précise quant à lui, sur la base d'une *Atthis* remontant au IV<sup>e</sup> siècle, que Charmos était un polémarque intime des tyrans et il livre la dédicace métrique que portait l'édifice<sup>54</sup>. En dépit d'efforts réétés, il

46 Pour les sources, littéraires et épigraphiques, cf. Schachter, *op. cit.* (n. 16), vol. 1, p. 216. Athénée (XIII, 561e) associe en dignité ces concours aux Panathénées athéniennes, aux jeux olympiques, et aux *Haltiaia* de Rhodoss.

47 Fascé, *op. cit.* (n. 2), p. 18 et 44.

48 Knoepfler, *loc. cit.* (n. 19), *passim*.

49 Il évoque un sacrifice et une prière destinés à Éros par sa femme à la suite d'un différend entre les deux familles (*Dial. sur l'amour*, 2 [Mor., 749c]). Éros est ici le dieu de la concorde, dans le même esprit que le témoignage isolé d'Athénée (XIII, 561c-d) à propos de la célébration, à Samos, d'*Eleutheria* en son honneur.

50 IG, VII, 1828 : \*Ω πατὶ τοῖς ἑτάροις Κίπριδος ἀνείηται, / Θεομαῖς Ἐρακωτίαισι ναίων / Ναρκισσοῦ παρὰ κτήρον ἀνθέοντα, / Ἰαθίκοις ἑ τοῦ δῖου δῆξο / ἀσποδελνίων Ἀφροδιῶτος ἄκροτον, / ἦν αὐτῶς κάθεν ἰταροῦν τυτήρας, / Σὺ δ' αὐτῶν χάριον ἐντὶ τοῦ ἀσποδίου / πνεύματι Ὀυρανίας ἀπ' Ἀγροδίνης, « Enfant à l'arc de Cypris à la voix mélodieuse, toi qui habites à Thespies sur l'Hélicon, près du jardin fleuri de Narcisse, Aphrodite sans qu'il y ait de lien topographique nécessaire entre elles. L'épigramme reprend une série de thèmes philosophiques et religieux révélateurs de l'hellénisme de l'empereur, dans une ambiance très proche du *Dialogue sur l'amour* de Plutarque, presque contemporain de l'inscription. Cf., en dernier lieu, L. Gamberale, *L'epigramma dell'imperatore Adriano all'Eros di Tespie*, in R. Pretagostini (éd.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore*

51 Selon le témoignage de plusieurs lexicographes, Aphrodite, Éros et Hermès étaient associés dans un même *hieron* athénien non localisé sous l'épithète de Φαῖδροτοῖτης ou Φαῖδρος, c'est-à-dire les dieux « murmurants » ou « à qui l'on murmure ». Cf. Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 46-47 pour le dossier des sources. Pour une interprétation de la signification de l'épithète, voir maintenant L. Soverini, *Φαῖδρος : Eros, Afrodite e il sussuro nella Grecia antica*, in S. Alessandri (éd.), *Toroptin. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Lecce, 1994, p. 433-460.

52 Paus., I, 30, 1 : πρὸ δὲ τῆς ἐκδοῦ τῆς ἐς Ἀκαδημίας ἐστὶ βωλόος \*Ἐρώτος ἔργων ἐντυπώματι ὡς Χάριτος Ἀφροδιῶτον πρῶτος \*Ἐρωτὶ ἀνθέειν, « devant l'entrée de l'Académie se trouve un autel d'Éros portant une inscription selon laquelle Charmos fut le premier des Athéniens à faire une offrande à Éros ».

53 I. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 1971, p. 42-51.

54 Kleidemos, 323 F 15 Jacoby (= Athénée, XIII, 609d), avec le commentaire *FGHHist*, IIIb, 1 (1954), p. 57. Toutefois, le témoignage de Pausanias (*supra*, n. 51), qui semble déduire de l'inscription de l'autel l'indication selon laquelle Charmos était le premier Athénien à avoir honoré Éros, n'est pas en parfaite adéquation avec l'épigramme conservée chez Athénée : ποικιλοπλήγαν \*Ἐρῶς, οὐτὶ τὸν ἰσοδότηρον βωλόων / Χάριτος ἐντὶ ὀκρυπτοῖς τέτυκται ἱματίοισι, « Éros aux multiples artifices, c'est à toi que Charmos a élevé cet autel, dans les limites ombragées du gymnase ».

est délicat d'identifier exactement ce Charmos. Ce que les sources assurent toutefois, c'est qu'il engagea une relation homophilique, soit avec Pistratae lui-même, soit, plus vraisemblablement, avec son fils Hippias<sup>55</sup>. L'Éros dont il s'agit ici est donc la personnification du désir masculin, dont la littérature et l'art de l'époque attestent la vitalité<sup>56</sup>.

Grâce à l'ouvrage d'A. Greifenhagen et à l'article *Eros* du *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, la chronologie et la thématique de l'iconographie d'Éros sont bien connues. Le dieu est quasiment absent de l'art attique avant 520-510<sup>57</sup>. F. Lasserre et, après lui, A. Hermay ont mis la diffusion iconographique du thème d'Éros en rapport avec l'influence de la poésie lyrique et, singulièrement, avec le séjour d'Anacréon à Athènes après la mort de Polycrate de Samos en 522<sup>58</sup>. La peinture de vase représentera Éros dans l'esprit de la poésie lyrique archaïque jusqu'au milieu du Ve siècle. L'ambiance y est masculine et homophile. C'est dans ce cadre-là que se situe la dédicace de l'autel d'Éros à l'Académie, où les activités gymniques exaltaient la vigueur et la beauté des jeunes gens athéniens<sup>59</sup>.

Cette dédicace relève de l'initiative privée, pour autant qu'une telle qualification ait un sens<sup>60</sup>, mais il semble bien que, dès son installation, l'autel ait été associé à l'une des plus grandes manifestations religieuses de la cité : les Panathénées, dont on s'accorde à attribuer la réorganisation à Pistratae et des aménagements à ses fils<sup>61</sup>. Si l'on en croit une scolie au *Phèdre* de Platon, due à Hermias d'Alexandrie, « la grande course des Panathénées avait lieu depuis l'autel d'Éros. En effet, c'est à partir de là que les éphèbes

couraient, après avoir enflammé les torches, et le feu des sanctuaires de la déesse était allumé avec la torche du vainqueur<sup>62</sup> ». Il est abusif d'affirmer que c'est à l'autel d'Éros qu'étaient allumés les flambeaux, même si le témoignage de Plutarque dans sa *Vie de Solon* est ambigu<sup>63</sup>. C'est à l'autel de Prométhée, certainement associé à Héphestos, que se prenaient le feu sacré destiné aux autels d'Athéna et la flamme de toutes les lampadédromies athéniennes<sup>64</sup>. Celui d'Éros devait servir de point de départ pour la course des éphèbes. Le contexte d'une compétition entre les jeunes gens de la cité se prête bien à une association avec cet Éros. D'après Athénée, l'Académie était consacrée à Athéna et on associait à un sacrifice à la déesse l'Éros établi à cet endroit<sup>65</sup>. Il n'existe aucun autre témoignage d'un tel sacrifice et l'on peut supposer qu'il était en relation avec la course des Panathénées dont Éros marquait le départ et Athéna l'arrivée sur l'Acropole<sup>66</sup>.

En mettant l'accent sur la dédicace de Charmos et sur l'iconographie à partir de 520, il ne s'agit bien évidemment pas de cantonner la pratique homophile masculine dans ce créneau chronologique précis, mais de souligner que de telles informations attestent la cristallisation du phénomène dans la cité athénienne<sup>67</sup>. Le culte d'Éros à l'Académie a continué à s'inscrire dans le contexte qui

55 Plutarque, *Solon*, I, 7, qui parle de la consécration d'une statue d'Éros à l'Académie par Pistratae ; Kleidemos, *ibid.* Sur Charmos, cf. J. Kirchner, *Prosopographia Attica*, II, Berlin, 1903, p. 434, n° 15520, et les tentatives d'identification de H.A. Shapiro, *Art and Cult and the Tyrants in Athens*, Mainz, 1989, p. 119-120.

56 Cf., entre autres, K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard UP, 1978, p. 57-59, 111-124 ; F. Buffière, *Eros adolescenti. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980, p. 123-148, 251-266 ; C. Reinsberg, *Ehe, Heiarentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München, 1989, p. 163-215 ; Calame, *op. cit.* (n. 3), *passim*.

57 A. Greifenhagen, *Griechische Eroten*, Berlin, 1951, p. 39 ; A. Hermay, art. *Eros*, in *LMC*, III, I (1986), p. 935.

58 Lasserre, *op. cit.* (n. 2), p. 63-64 ; Hermay, *loc. cit.* (n. 57), p. 935.

59 Sur Éros au gymnase, cf., en dernier lieu, Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 112-116.

60 Sur ces notions, Parker, *op. cit.* (n. 1), p. 5-7.

61 Shapiro, *op. cit.* (n. 55), p. 18-21 ; Parker, *op. cit.* (n. 1), p. 75-76, 89-91.

62 Hermias Alex., *ad. Platon, Phèdre*, 231c Couvreur (*Hermias Alexandrinus in Platonis Phaedrum Scholia*, Paris, 1901, p. 37) : « καὶ ὁ δῆμος γὰρ ὁ παρὸς τοῖς Παιδαγωγικοῖς ἀπὸ τοῦ βολοῦ τοῦ Ἐρώτος ἐγίνετο ἔντενθεὶν γὰρ ἀνενεῖν ὁ ἐπιπλοὶ τὰς Ἀμυδάδας ἐθέων καὶ τοῦ νικητῆρος τῆς Ἀμυδάδας ἠκούσθη τῶν τῶν θεῶν ἱερῶν ἐπιπρετο.

63 Plut., *Solon*, 7, 1 : « τὸ ἀγάλμα τοῦ Ἐρώτος ἐν Ἀκαδημίᾳ καθήσαστο, ὅπου τὸ πῦρ ἀνάρουσαν οἱ τῶν ἱερῶν Ἀμυδάδας διαδέουρες. L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 211, doute que le feu ait été pris à l'autel d'Éros, mais ne tranche pas. Erreur chez Greifenhagen, *op. cit.* (n. 57), p. 58-60 ; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 45, et E. Simon, *Festivals of Attica*, Wisconsin UP, 1983, p. 64.

64 Paus., I, 30, 2, avec le commentaire de J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, II, London, 1913, p. 391-393 ; Deubner, *op. cit.* (n. 63), p. 211-212. Sur la dualité Prométhée-Héphestos, cf. N. Robertson, *Festivals and Legends : The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto UP, 1992, p. 105-107, qui complice inutilement la situation en supposant que le feu était apporté de l'autel de Prométhée-Héphestos à celui d'Éros en référence au viol manqué d'Athéna par Héphestos (cf. déjà du même auteur, *The Origin of the Panathenaea*, in *RHM*, 128 [1985], p. 258-262). C'est méconnaître le contexte homophile et gymnique de ce point de départ. Il est en outre difficile de croire que l'autel d'Améros serait le point d'arrivée de la course sur l'Acropole : ce ne peut être qu'Athéna qui reçoit le feu nouveau.

65 Athénée, XIII, 561e.

66 Burkert, *op. cit.* (n. 8), p. 232.

67 Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 101-121.



l'avait vu naître et l'installation de l'école de Platon en ces lieux a pu maintenir une telle conception du dieu, avec toutes les connotations aristocratiques et conservatrices qu'elle véhiculait<sup>68</sup>.

Toutefois, si l'on en revient à l'observation des images du dieu dans la céramique attique, les choses changent à partir du milieu du Ve siècle. C'est également le cas dans la production littéraire, et singulièrement sur la scène tragique<sup>69</sup>. L'Éros des imagiers devient progressivement un Éros de femmes, introduit dans l'univers du gynécée, dans celui de l'allégorie ou du culte dominé par la personnalité d'Aphrodite<sup>70</sup>. Or c'est précisément de cette époque, entre 450 et 430, que l'on date une inscription mentionnant une fête en l'honneur d'Éros. Cette inscription soignée a été découverte sur la paroi du sanctuaire rupestre mis au jour au flanc nord de l'Acropole d'Athènes par Oscar Bronner dans les années '30. Une autre inscription temporaire attestée qu'Aphrodite était également honorée en ce lieu<sup>71</sup>. Ce sanctuaire en plein air fut rapidement identifié avec l'enceinte d'Aphrodite év κήποις mentionnée par Pausanias en relation avec le rite de l'arrhéphorie<sup>72</sup>. Cet espace sacré est le répondant au cœur de la cité de deux sanctuaires de la déesse à la périphérie : celui des bords de la déesse<sup>73</sup>, et celui de la passe de Daphni, sur la voie sacrée<sup>74</sup>. Les caractéristiques formelles et fonctionnelles de ces trois sanctuaires se répondent admirablement et contribuent à placer une Aphrodite Ourania, céleste, dans un contexte végétal qui exalte ses qualités de déesse de la sexualité. Les ex-voto en pierre découverts au flanc de l'Acropole et dans la passe de Daphni

représentent des sexes masculins et féminins, ce qui est particulièrement éloquent des qualités de la déesse sollicitées par les fidèles<sup>75</sup>.

Tout un programme de valorisation des sanctuaires athéniens d'Aphrodite semble avoir été développé à partir de la seconde moitié du siècle, et des statues de maîtres comme Phidias ou Alcamène y prennent place<sup>76</sup>. De cette époque date aussi la frise du Parthéon<sup>77</sup>. Or l'assemblée des dieux de la façade orientale compte, outre la douzaine d'Olympiens traditionnels, Éros tenant un parasol et familièrement appuyé sur les genoux d'une Aphrodite qu'il contribue d'ailleurs à identifier. L'allure matronale de la déesse y contraste avec l'attitude nonchalante de la figure féminine voisine, presque unanimement reconnue comme Artémis. L'épaule de cette dernière est dénudée selon un type iconographique « aphrodisien » répandu, et les mains entrelacées des deux déesses attestent moins leur parenté mythologique que leurs affinités culturelles<sup>78</sup>. L'apparence juvénile et séductrice d'Artémis, d'une part, le type plus matronal d'Aphrodite, conçue comme mère d'Éros, d'autre part, s'expliqueraient dès lors par le rôle respectif des deux déesses dans le cadre du mariage, de la conception et de la croissance des enfants<sup>79</sup>.

68 Shapiro, *op. cit.* (n. 55), p. 123-124.

69 Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 159-170 ; E. Carbo, *Gli inni ad Eros in tragedia : struttura e funzione*, in Prtagostini (éd.), *op. cit.* (n. 50), II, p. 645-656.

70 Hernary, *loc. cit.* (n. 57), p. 935-936.

71 α. τὸν Ἐπὸρτ ἡε εὐπρῆ / [τε]ρράδῃ ἡιστορεύει / Μοῦσιχοῖσιν ἡεῦντοῖσιν ἡ. Ἀφροδίτῃσιν / (Ἀφροδίτῃσιν) Βροννερ ; Ἀφροδίτῃσιν Ραυθισσῆσιν (SEG, X, 324) ; O. Bronner, *Eros and Aphrodite on the north slope of the Acropolis in Athens*, in *Hesperia*, 1 (1932), p. 43-46, 49-55. Pour l'inscription portant le nom d'Éros, cf. encore F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Suppl.*, Paris, 1962, p. 20, n° 5 ; JG, I<sup>3</sup>, 1382.

72 Paus., I, 27, 3. Sur ces questions, cf. P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 79-98 ; Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 48-74. Sur l'arrhéphorie, il faut aujourd'hui ajouter Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 194-197 ; G. Donnay, *L'Arrhéphorie : initiation ou rite civique ? Un cas d'école*, in *Kernos*, 10 (1997), p. 177-205.

73 Sur la question controversée de l'origine de l'épiclèse, cf. Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 63-66.

74 Paus., I, 19, 2 (Ilissos) ; I, 37, 7 (Daphni).

75 B. Fossén, *Griechische Gliederweilungen. Eine Untersuchung zu ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki, 1996, p. 57, 58-82, 138-140.

76 A. Delivornias, *Das Original der sitzenden "Aphrodite-Olympias"*, in *MDAI* (A), 93 (1978), p. 1-23, surtout p. 15-23 ; *Id.*, *loc. cit.* (n. 37), vol. I, p. 27-32 ; *Id.*, *Problèmes de conséquence méthodologique et d'ambiguïté iconographique*, in *MEFRA*, 103 (1991), p. 129-157, surtout p. 135-147 ; *Id.*, art. *Alkamenēs I<sup>o</sup>*, in *EAA*, secondo suppl. I (1994), p. 172-179, surtout p. 175 ; *Id.*, art. *Fidra*, *ibid.*, II (1994), p. 644-658, surtout p. 651.

77 La bibliographie du sujet est très abondante. Retenons les « classiques » : Fr. Bronner, *Der Parthenonfries*, Mainz, 1977, p. 106, 171-172 ; 257-263 et pl. 165 ; *Id.*, *Die Parthenon-Steulpturen. Metopen, Fries, Giebel, Korbild*, Mainz, 1979, p. 10, 36-38. Sur les différentes interprétations de la partie ouest de la frise, cf. l'excellente mise au point de I. S. Mark, *The Gods on the East Frieze of the Parthenon*, in *Hesperia*, 53 (1984), p. 289-342, surtout p. 295-302 pour Aphrodite et Éros (avec toutefois de nettes réserves sur l'interprétation de l'iconographie céramique d'Éros invoquée à l'appui de ses arguments [p. 300]). L'interprétation récente, et tout à fait neuve, de la frise donnée par J.B. Connolly (*Parthenon and Parthenoi : A Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze*, in *AVA*, 100 [1996], p. 53-80) n'a pas d'incidence sur l'analyse de l'assemblée des dieux.

78 Delivornias, *Problèmes...*, *loc. cit.* (n. 76), p. 145-146.

79 Mark, *loc. cit.* (n. 77), p. 300-302. Cette interprétation est acceptée par l'excellent connaisseur de l'iconographie d'Aphrodite qu'est A. Delivornias (*A New Aphrodite for John*, in O. Palagia [éd.], *Greek Offerings. Essays on Greek Art in honour of John Boardman*, Oxford, 1997, p. 109-118, surtout p. 115). - Sur ces qualités d'Artémis et d'Aphrodite à Athènes, cf. Brulé, *op. cit.* (n. 72), p. 179-261 ; Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 419-428.

Ces différents indices donnent à penser que la seconde moitié du Ve siècle à Athènes a connu une réintégration de la figure d'Éros dans la sphère d'influence de la déesse protectrice de l'amour hétérosexuel. Si cette hypothèse est exacte, l'inscription rupestre du flanc nord, signalant la tenue d'une fête d'Éros le quatrième jour du mois de Mounychion (avril-mai), est strictement contemporaine de l'association culturelle du petit dieu à l'Aphrodite du flanc nord<sup>80</sup>.

On a fait l'hypothèse que cette inscription émanait d'une association religieuse privée<sup>81</sup>. C'est peu vraisemblable. Il s'agit d'une inscription soignée, qui apparaît directement sur la paroi du sanctuaire, à côté des niches votives, sans mention d'une quelconque association. Le quatrième jour de chaque mois était plus particulièrement consacré à Aphrodite, Éros, Hermès et Héraclès<sup>82</sup>. Le jour de printemps choisi pour fêter Éros n'a donc rien de surprenant. C'est aussi dans un cadre végétal luxuriant que les imagiers choisirent de le représenter en compagnie d'Aphrodite jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>. Cet Éros du flanc nord de l'Acropole est le petit dieu qui, en compagnie d'Himeros, cette autre forme du désir illustré par l'ima-

gerie<sup>84</sup>, escortait Aphrodite émergeant de la mer au lendemain de la mise en place de l'univers décrite par Hésiode. Mais, dans la *Théogonie*, c'est Aphrodite, et non Éros, qui fait croître le gazon dès qu'elle a touché terre.

Les deux cultes athéniens d'Éros offrent une image rarement accessible à l'historien de la religion grecque : celle de la rencontre entre un cadre culturel donné et une démarche culturelle miraculeusement datée. Un peu moins d'un siècle s'est écoulé entre la dédicace de Charmos et l'inscription du flanc nord, et le contexte dans lequel se déploient les machinations d'Éros a beaucoup évolué. Si le petit dieu était autonome dans le cadre de l'amour masculin où il s'affranchit largement d'Aphrodite, il redevient pleinement l'agent de la déesse dans le cadre hétérosexuel et tout particulièrement matrimonial.

Un témoignage littéraire et un objet voué au culte vont encore l'attester. Dans les *Oiseaux*, Aristophane parodie allègrement les développements cosmogoniques dus à Hésiode et aux orphiques<sup>85</sup>. Éros y redevient la puissance primordiale active à l'aube de l'univers. Il réapparaît tout à la fin de la comédie, au moment du mariage de Pisthétaïros et de Basileia : le chant nuptial renvoie au mariage paradigmatique de Zeus et d'Héra, dont le char était mené par Éros aux ailes d'or, qualifié d'*amphithalès*<sup>86</sup>. Éros remplit dans le mythe de référence le rôle joué dans les différentes étapes du mariage des Athéniens par un enfant dont les parents étaient toujours en vie<sup>87</sup>. Vivante image d'une reproduction promise par le mariage, le *païs amphithalès* symbolisait le nécessaire accomplissement du désir dans l'union conjugale. Le rôle joué par Éros à la fin de la représentation est donc doublement intéressant : par l'ironie que ce choix manifeste

80 Sur la frise du Parthénon, la déesse tend le bras gauche comme pour montrer quelque chose au jeune dieu. G. Elderkin (*AA*, 40 [1936], p. 92-99, surtout p. 95) a fait l'hypothèse qu'Aphrodite désignait ainsi le sanctuaire du flanc nord (repris par Lassere, *op. cit.*, [n. 2], p. 66 sans référence précise). L'idée est séduisante, surtout si les honneurs rendus au jeune dieu en ce lieu sont contemporains, mais hautement hypothétique. D'autres tentatives d'interpréter en termes topographiques les dieux de la frise ouest ont été menées par E.G. Pemberton, *The Gods of the East Frieze of the Parthenon*, in *AA*, 80 (1976), p. 113-124, et par A. Linfert, *Die Götterensammlung im Parthenon-Osytres und das attische Kultsystem unter Perikles*, in *MDAI (A)*, 94 (1979), p. 41-47. — Pour E. Simon, *Die Mittelzone im Osytres des Parthenon*, in *MDAI (A)*, 97 (1982), p. 127-144, surtout p. 136, Éros apparaît sur la frise parce que la course des éphèbes porteurs de torches part de son aulac lors des Panathénées (cf. ici même *supra*), mais elle estime le geste d'Aphrodite inexplicable, si ce n'est qu'il fait le lien entre les différentes parties de la procession représentée sur la frise. D'après L. Beschi, *Il fregio del Parthenone : una proposta di lettura*, in *Rend. Linc.*, ser. VIII, 39 (1984) [1985], p. 173-195, surtout p. 189, le groupe des dieux Athéna, Poséidon, Apollon, Artémis et Aphrodite représenterait les plus anciennes divinités de la polis.

81 J. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975, p. 138-139.

82 Cf. Mikalson, *op. cit.* (n. 81), p. 16-18 ; Pirame-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 31.

83 E. Langlotz, *Aphrodite in den Gärten*, Heidelberg, 1954, p. 8-10 ; Hermary, *loc. cit.* (n. 57), n° 812-824. Cf. aussi la peinture par Zeusis d'un Éros couronné de fleurs dont parle Aristophane, *Acharniens*, 991-992 et que les scholies au passage situent à év τὸν νότον τῆς Ἀποδείης ἐν ταῖς Ἀθήναις (Tzetzes, *Scholia in Aristoph. Acharn.*, 992a Wilson [Schol. in Aristoph., Fasc. 11b, 1975, p. 126]). Cf. Greifenhagen, *op. cit.* (n. 57), p. 7-8.

84 Sur les abstractions personnifiées qui entourent la déesse dans l'imagerie de cette époque, cf. C. Coullé, *La loi d'Aphrodite : entre la norme et le plaisir*, in O. Cavalier (éd.), *Stance et fureur. La femme et le mariage en Grèce*, Avignon, Musée Calvet, 1996, p. 230-248. L'ouvrage d'H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Zürich, 1993 (*Akanthos Crexens*, 1), ne comprend pas d'entrée « Éros ». L'auteur s'en explique aux pages 27-28.

85 C. Calame, *Éros initiatique et la cosmogonie orphique*, in Ph. Borgeaud (éd.), *Orphée et l'orphisme, en l'honneur de J. Rudhardt*, Genève, 1991, p. 227-247, surtout p. 229-231.

86 Aristoph., *Ois.*, 696-697, 1737.

87 Callim., *Aetia*, fr. 75, l. 1-3 Pfister (I [1959], p. 77) ; schol. *Iliade*, XIV, 296a Erbse (*Scholía gr. in Homeri Il.*, III [1974], p. 635) ; Zénohe, III, 98 Leutsch-Schneidewin (*Parém. gr.*, I [1839], p. 82) ; Pollux, *Onom.*, III, 40 Bebe (I [1900], p. 167). Cf. J.H. Oakley, R.H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, The Univ. of Wisconsin Press, 1993, p. 12, 20, 25, 37, surtout d'un point de vue iconographique.

puisque Éros n'avait pas de généalogie fixe et qu'Aristophane en faisait lui-même une puissance inengendrée ; par l'information qu'il nous livre aussi sur l'intervention du dieu dans le mariage, abondamment attestée par l'imagerie mais peu par la littérature<sup>88</sup>.

Le deuxième indice de l'intégration de l'Éros du flanc nord dans un contexte matrimonial apparaît dans l'interprétation d'une découverte archéologique assez récente. On a en effet mis au jour à la fin des années '80, dans le quartier de Plaka, un *thesauros* en pierre portant une inscription. Cette inscription signale que ce tronç à offrandes accueillait une drachme pour le sacrifice préliminaire au mariage en l'honneur d'Aphrodite Ourania. L'inscription date du tout début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>89</sup>. Comme le *thesauros* a été découvert à 100 m. du flanc nord de l'Acropole, l'archéologue qui l'a publié a fait l'hypothèse qu'il provenait du sanctuaire d'Aphrodite et d'Éros. Les liens d'Aphrodite Ourania avec le mariage sont bien attestés à Athènes. Pausanias, lors de sa visite du sanctuaire de la déesse sur l'agora, attribue la fondation du culte athénien d'Ourania à Égée qui désespérait d'être jamais père<sup>90</sup>. Or plusieurs textes attestent que la déesse des jardins est Ourania<sup>91</sup>. L'épichèse de la déesse mentionnée sur le *thesauros* correspond dès lors parfaitement à l'identité de l'Aphrodite honorée avec Éros.

Les jeunes Athéniennes sur le point de se marier offraient des *proteleia*, des sacrifices préliminaires à une série de divinités, auxquelles le *thesauros* permet désormais d'ajouter Aphrodite Ourania<sup>92</sup>. À en croire un lexicographe, *proteleia* était également le nom du jour où les parents menaient leur fille en passe de se marier sur l'Acropole pour offrir un sacrifice à Athéna<sup>93</sup>. Si le *thesauros*

88 Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 138-139.

89 Θησαυρός ἀφροδῖτῆς ὁ / Ἀφροδίτη Οὐρανία / Προτέλεια γέμοιο — (cf. *Horos*, 8-9 [1990-1991], p. 17-44 ; *SEG*, XLII, 182 ; *Bull. épigr.*, REG, 107 [1994], p. 519-520, n° 283 [Ph. Gauthier s'y interroge sur la place gênante de l'article et suppose que le *thesauros* était voisin d'autres objets du même type]). - Sur ce type de mobilier culturel, cf. G. Kaminski, *Thesaurus Untersuchungen zum antiken Opferstock*, in *DAI* (1991), p. 63-181.

90 Paus., I, 14, 7. Cf. Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 19-21.

91 *Ibid.*, p. 66-71.

92 Sur le rôle d'Aphrodite dans le mariage en général ou dans des cités autres qu'Athènes : Hom., *Il.*, V, 429 ; Diod. Sic., V, 73, 2 ; Plaut., *Quer. rom.*, 2 (*Mor.*, 264b) ; Paus., II, 32, 7 ; 34, 8 ; III, 13, 9. Cf. Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 421-428.

93 *Sonda* π 2865, s.v. ποτελέχεια Adler (IV [1935], p. 237). Cf. Deubner, *op. cit.* (n. 63), p. 16 ; Oakley - Sinos, *op. cit.* (n. 87), p. 10-12 ; W. Burkert, *Savage's Origins. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998 [l'article allemand date de 1966], p. 107, n. 38.

d'Ourania provient bien du flanc nord, l'image des fiancées athéniennes passant du plateau de la citadelle au sanctuaire rupestre d'Aphrodite pour s'attirer les faveurs des deux déesses n'est pas sans rappeler le parcours des arthéphores, ces petites filles passant d'un lieu à l'autre lors d'une fête nocturne<sup>94</sup>. Cette célébration réservée à deux jeunes Athéniennes de bonne famille, soigneusement sélectionnées, préfigure dès lors, dans le cadre dramatisé du symbolisme rituel, la démarche que toutes les jeunes femmes doivent accomplir avant leur mariage. Dans le sanctuaire du flanc nord de l'Acropole, Éros assume donc bien le rôle d'agent divin de la puissante Aphrodite, dans un cadre végétal particulièrement évocateur<sup>95</sup>.

### Éros en Laconie

Dans la céramique, les représentations archaïques les plus anciennes d'un Éros clairement identifiable proviennent de Laconie et ce succès précoce est certainement dû à l'influence de la poésie Lyrique<sup>96</sup>. Le phénomène qui touche Athènes à la fin du VI<sup>e</sup> siècle est donc plus anciennement attesté à Sparte. Toutefois, l'infléchissement progressif et le raidissement du mode de vie et des relations extérieures de Sparte auront raison de cette efflorescence culturelle, et d'Éros, il ne sera plus guère question, hormis dans deux témoignages tardifs. Athénée évoque en effet un sacrifice préliminaire aux batailles offert par les Laconiens à Éros pour affermir la *philia* entre

94 Cf. *supra*, n. 71.

95 Au moins à partir de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ce sanctuaire de plein air était orné d'un relief montrant une procession d'Éros adolescents et ailés, portant alternativement divers instruments de culte (*thymlaterion*, *phialè*, *zenochôè*). La découverte d'un fragment de plaque par Bronner (*loc. cit.* [n. 71], p. 143-145) a permis d'attribuer au sanctuaire du flanc nord deux autres plaques conservées au Musée National d'Athènes (inv. 1451 et 1452). Cf. S. Karouzou, *Εκληρωτορικά ἀρτίγυρά και ἐρωταλήτες ἀρχαίων ἑπύρων*, in *AE* (1956), p. 164-180 ; Delivornias, *Aphrodite-Olympias*, *loc. cit.* (n. 73), p. 19-20 ; Hermary, *loc. cit.* (n. 57), n° 447. Un fragment du même type avait été découvert dans le sanctuaire de Daphni (inv. 1591). D'après S. Karouzou, il pourrait s'agir d'œuvres archaïsantes (les reliefs ne sont pas mentionnés comme tels par M.-A. Zagdoun, *La sculpture archaïsante dans l'art hellénistique et dans l'art romain du Haut-Empire*, Paris-Athènes, 1989 [BEFAR, 269]).

96 Hermary, *loc. cit.* (n. 57), p. 934 et n° 636, 637, 842a-b.

combattants et favoriser la victoire<sup>97</sup>, comme le font aussi les Crétois et les Thébains. L'autre attestation est due à Pausanias qui, visitant la bourgade laconienne de Leuctres, mentionne un *naos* et un *alsos* voués à Éros<sup>98</sup>. L'eau coule à travers le bois sacré en hiver, mais sans débarrasser le sol du feuillage tombé des arbres au printemps, même en cas de forte pluie<sup>99</sup>. Une telle notation naturaliste a été la vision canonique d'Éros comme « force de la nature » et conduit au rapprochement de ce culte avec celui de Thespies<sup>100</sup>. Le fondement mythique d'un tel lien est en outre suggéré par un texte de Strabon qui, parlant de la Leuctres laconienne, en fait une des « colonies » de la région fondées par Pélopes après qu'il eut marié sa sœur Niobé à Amphion<sup>101</sup>. L'hypothèse diffusionniste est aussi peu recevable que l'hypothèse naturaliste qui fait d'Éros une antique divinité de la végétation. Si l'on s'en tient aux informations livrées par notre seule source, le livre III de Pausanias, on retrouve les mêmes données fonctionnelles que dans le cadre du culte athénien qui voit Éros honoré avec Aphrodite : un culte associé à l'humidité et à la luxuriance de la végétation, singulièrement à la végétation printanière. En effet, le feuillage dont Pausanias rend compte n'est sans doute rien d'autre que le produit de la floraison des arbres au printemps<sup>102</sup>. D. Musil et M. Torelli, dans l'édition italienne de la *Périégèse*, font l'hypothèse que les cultes d'Athéna et d'Éros à Leuctres reflètent les sanctuaires de l'acropole spartiate. Toutefois, il leur faut alors imaginer que l'Aphrodite Areia (et les Muses voisines ?) de la citadelle spartiate était originellement associée à Éros<sup>103</sup>. L'exemple athénien de l'évolution du culte d'Éros permet peut-être de sortir de l'impasse des hypothèses fragiles. L'Éros spartiate des débuts du V<sup>e</sup> siècle pourrait avoir connu une mutation semblable à celle de son pendant athénien et être passé progressivement de la sphère des amours homosexuelles à celle du mariage et de la procréation de citoyens, un domaine également assumé, à Sparte, par la déesse

97 Athènes, XIII, 561e.

98 Paus., III, 26, 5 : « καὶ Ἐρωτὸς ἐστὶν ἐν Λακεδαιμονίᾳ καθὼς καὶ ἄλλοις ».

99 *Ibid.* : ὕδωρ δὲ ὄψα χειμῶνος διέρρηι τὸ ἄλλοις, τὰ δὲ φύλλα τῶν ἴσων ἀπὸ τῶν θεῶν ὄντων ῥίχνονται οὐκ ἀν' ἑνὸς τοῦ ὕδατος οὐδὲ πλεονδάντων παρεινεχθεῖν.

100 S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 252 ; Fasseur, *op. cit.* (n. 2), p. 21-24.

101 Strabon, VIII, 4, 4 (C360).

102 Delcourt, *op. cit.* (n. 11), p. 51 ; Fasseur, *op. cit.* (n. 2), p. 21.

103 D. Musil, M. Torelli, *Pausanias, Guida della Grecia. Libro III : La Laconia*, Napoli, 1992, p. 284.

Aphrodite<sup>104</sup>. C'est un tel culte qu'aurait accueilli la bourgade de Leuctres à une époque impossible à déterminer.

### Conclusion

Dans son ouvrage sur l'Éros en Grèce, Claude Calame invite à ne pas confondre reconstruction d'une représentation de l'amour et restitution d'une pratique de la sexualité<sup>105</sup>. Il s'agit donc d'éviter, selon ses propres termes, « l'illusion réaliste ». Lorsque l'on tente, non pas de reconstruire une pratique de la sexualité, mais une pratique culturelle, le piège est d'autant plus grand que les quelques témoignages disponibles sont souvent désespérément laconiques, impossibles à dater, voire à interpréter sans verser dans des hypothèses par trop fragiles.

Comme souvent, le cas d'Athènes est privilégié et les motivations des fidèles qui empruntaient le *peripatos* des flancs de la citadelle pour rallier le domaine d'Aphrodite et de son petit compagnon sont relativement claires. Il est tentant d'interpréter dans le même sens d'autres cultes moins bien documentés, mais qui portent la trace, plus ou moins bien attestée selon les cas, de semblables affinités fonctionnelles.

Que la déification des forces abstraites soit inhérente à un mode de réflexion archaïque, toute la *Theogonie* d'Hésiode en témoigne. Que ces forces soient conçues comme appartenant aux privilèges des Olympiens est également clair. Les cultes grecs d'Éros en offrent une illustration, au moins jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle. À partir de cette époque, l'autonomie culturelle de ces abstractions divinisées va progressivement s'accroître, leur nombre va se multiplier, jusqu'à constituer un des phénomènes les plus féconds de la période hellénistique. Le culte d'Éros à Thespies confirme que le petit dieu a connu pareille évolution. Il s'est progressivement affranchi de la tutelle d'Aphrodite qui l'avait accueilli dans son sanctuaire : les concours locaux n'étaient-ils pas des *Éroidaïa* et non des *Aphrodisia* ?

104 Sur la place d'Aphrodite dans le mariage à Sparte, cf. Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 26), p. 197-204.

105 Calame, *op. cit.* (n. 3), p. 67.