

Prairie d'Aphrodite et jardin de Pandore

Le « féminin » dans la *Théogonie*

« S'il y a des déesses, le divin ne s'énonce pas au féminin. » Au départ de ce constat, Nicole Loraux posait, il y a quelques années, la question de savoir ce qu'était une déesse dans la nébuleuse polythéiste des Grecs¹. Il est vrai que les définitions ne foisonnent guère au cœur d'une « religion » dépourvue de dogmes et qui fait de la théologie les récits poétiques remplis de dieux à l'image de l'homme². Une société divine aussi anthropomorphisée impliquait la projection de la division des sexes – et donc de la catégorie du féminin – du monde des humains sur celui des Bienheureux immortels. Par l'étude des déplacements dus à une telle projection, N. Loraux a livré des développements, aussi pertinents qu'incisifs, sur la « condition féminine » des déesses. Passant des plus fortes personnalités de l'Olympe aux groupements indifférenciés qui forment des chœurs, et égratignant au passage les « adeptes d'une Grande-déesse-mère originelle », elle suivait surtout la trace d'Héra et de ses contradictions³, pour conclure à l'impossibilité d'apporter une réponse univoque à la question de départ.

Or, dans les prairies et jardins chers à André Motte, fleurissent beaucoup de déesses et peu de dieux, hormis peut-être les ravisseurs de séduisantes jeunes filles occupées à la danse ou à la cueillette⁴. J'aborderai dès lors à mon tour la définition du divin féminin cher à celui que nous fêtons, en choisissant un sujet sorti en droite ligne de tant de nos conversations : Aphrodite –

¹ Nicole LORAUX, *Qu'est-ce qu'une déesse ?*, in G. DUBY, M. PERROT (éds), *Histoire des femmes*. 1. *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 31-62.

² La θεολογία comme partie de la mythologie traitant des dieux : PLATON, *Rép.*, II, 379a.

³ LORAUX, *l.c.* (n. 1), p. 60.

⁴ A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, *passim*; *Mort et renaissance dans les Mystères d'Éleusis*, in *Mort et fécondité dans les mythologies*, Actes du Colloque de Poitiers (mai 1983), Paris, 1986, p. 71-82, ou *L'expression du sacré dans la religion grecque*, in J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1986, 109-256, spéc. p. 195-197; Christiane SOURVINOU-INWOOD, 'Reading Greek Culture', Oxford, 1991, p. 65-68; Cl. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996, p. 173-185, chap. VIII : « Prairies et jardins de légende », avec le compte rendu qu'A. MOTTE en a livré dans *Kernos*, 11 (1998), p. 404-408, spéc. p. 407.

la déesse aux jardins, réels ou métaphoriques ! – mais surtout quand elle est mise en scène par Hésiode, dont Simonide déjà faisait un « jardinier » qui fournit de quoi tresser des guirlandes⁵. Pour l'occasion, il s'agira d'une comparaison entre les développements que le poète consacre à la naissance d'Aphrodite et à celle de Pandore⁶. Cette mise en perspective devrait permettre de reposer la question du « divin au féminin » autour de l'un des textes fondateurs de la pensée religieuse des Grecs. Et offrir ainsi une modeste « guirlande » en témoignage de reconnaissance et d'affection à un maître dont la générosité intellectuelle n'a d'égale que la gentillesse.

Le nom de Pandore est entré depuis longtemps dans la représentation collective des maux sans nombre que la « race des femmes » a inaugurés pour une humanité jusque-là baignée dans la douce proximité des dieux⁷. Celle en qui l'on a pu voir une « variante » grecque de l'Ève des Juifs et des chrétiens⁸ a suscité de nombreuses études et bien des explications divergentes, épousant avec souplesse la plupart des grands courants d'interprétation des mythes et de la religion grecs. Depuis les visions naturalistes d'un Carl Robert⁹ jusqu'aux analyses féministes contemporaines des *Gender studies*¹⁰ et celles d'un prétendu « post-structuralisme »¹¹, Pandore a revêtu

⁵ SIMONIDE, fr. 2 Lanata (*Poetica pre-platonica, testimonianze e frammenti*, Florence, 1963) : Σιμωνίδης τὸν Ἡσίοδον κηπουρὸν ἔλεγε, τὸν δὲ Ὀμηρον στεφανηπλόκον...

⁶ Il est intéressant de noter que ces deux scènes ont été choisies par Phidias pour orner le piédestal de ses chefs-d'œuvre, Pandore pour l'Athéna Parthénos et Aphrodite pour le Zeus d'Olympie (PAUS., I, 24, 7 et V, 11, 8).

⁷ Sur la postérité iconographique et littéraire du thème, cf. D. & E. PANOFSKY, *Pandora's Box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, London, 1956 (*Bollingen Ser.*, 52) [trad. française Paris, Hazan, 1990]. Cf. aussi Wm. A. OLDFATHER, *Pandora*, in *RE*, XVIII 3 (1949), col. 529-548.

⁸ Cf. J. GLENN, *Pandora and Eve: Sex as the Root of All Evil*, in *CW*, 71 (1977), p. 179-185, et l'intéressante mise en perspective d'A. BALLABRIGA, *La fabrication de l'humain dans les mythes orientaux et grecs*, in Cl. CALAME, M. KILANI (éds), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, 1999, p. 33-47

⁹ C. ROBERT, *Pandora*, in *Historia*, 49 (1914), p. 17-38. Cf. aussi L. SÉCHAN, *Pandora, l'Ève grecque*, in *BAGB*, 23 (1929), p. 3-36; S.M. ADAMS, *Hesiod's Pandora*, in *CR* (1932), p. 193-196; C. BÉRARD (*Anodoi*, Rome, 1974, p. 161) parle du développement d'un « mythe naturaliste » échappant à tout contrôle scientifique. Plus mesuré chez Patricia A. MARQUARDT, *Hesiod's Ambiguous View of Woman*, in *CPb*, 77 (1982), p. 283-291. Réflexion ambiguë chez P. LÉVÊQUE, *Pandora ou la terrifiante féminité*, in *Kernos*, 1 (1988), p. 49-62, spéc. p. 56-58 autour de la notion de « Mère de l'élan vital » qui glisse imperceptiblement vers la Terre-Mère universelle.

¹⁰ Cf. Froma I. ZEITLIN, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1995, p. 53-86, chapitre repris sous le titre *Signifying difference: the myth of Pandora*, in R. HAWLEY, B. LEVICK (éds), *Women in Antiquity. New Assessments*, London, 1995, p. 58-74 (dont l'article cité *infra* à la note 13 est pour partie la traduction française).

¹¹ L'expression est de P. JUDET DE LA COMBE, *l.c.* (n. 13), p. 265-266, évoquant les travaux de Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981, p. 75-117, spéc. p. 86-88 [la

plus d'atours encore que ne le prévoyait Zeus lorsqu'il ordonnait aux dieux d'apprêter avec soin ce piège à punir les hommes des bienfaits de Prométhée¹². Et l'intérêt pour le sujet ne décroît pas. L'attestent encore, tout récemment, pas moins de cinq articles sur les vingt-deux que compte l'ouvrage collectif publié à l'Université de Lille en 1996 et intitulé *Lectures d'Hésiode*¹³.

Sans reprendre dans le détail l'abondante historiographie de la question, tâchons toutefois d'en extraire les acquis et les problématiques utiles au propos présent, après un bref rappel des données hésiodiques.

L'exploitation du thème de la création de Pandore dans les deux grandes œuvres hésiodiques conservées est modulée en fonction de l'orientation de celles-ci : la *Théogonie* qui raconte la mise en place du cosmos jusqu'à la stabilisation du règne de Zeus, d'une part, les *Travaux* centrés sur l'homme et les impératifs de sa condition, d'autre part¹⁴. C'est le texte de la *Théogonie* qui nous retiendra tout d'abord.

La fabrication de Pandore intervient dans le cadre plus large de la crise inaugurée par le partage inégal auquel Prométhée a soumis un bœuf destiné à la fois aux hommes et aux dieux. Inacceptable dans un cosmos en voie de stabilisation, le déséquilibre introduit par le Titan dans la répartition des parts appelle la réplique de Zeus en colère : le feu dont bénéficiaient les mortels avec la chute de la foudre sur les frênes leur sera désormais refusé (v. 563-564 : οὐκ ἐδίδου μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο / θνητοῖς ἀνθρώποις οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν). Prométhée n'en reste pas là et dérobe le feu au creux d'une fêrulle. C'est dès lors en contrepartie du feu¹⁵ (v. 570 : ἀντὶ πυρός) que Zeus « forge un mal pour les humains ». Héphaïstos modèle en terre « un semblant de vierge respectée » (v. 572 : παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον) qu'Athéna prend soin d'apprêter. Une fois forgé « ce beau mal en contrepartie d'un

réimpression anastatique de 1990 comporte une intéressante postface de l'auteur] et P. PUCCI, *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore/London, 1976, p. 82-126; Id., *Il mito di Pandora in Esiodo*, in B. GENTILI, G. PAIONI (éds), *Il Mito greco*, Roma, 1977, p. 207-229.

¹² HÉSIODE, *Théog.*, 570 : αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρός τεύξεν κακὸν ἀνθρώποισι; *Trav.*, 57 : τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρός δώσω κακόν...

¹³ P. JUDET DE LA COMBE, F. BLAISE, Ph. ROUSSEAU (éds), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996 (*Cahiers de Philologie publiés par le Centre de Recherche philologique de l'Université Charles de Gaule-Lille*, 16. Série *Apparat critique*) : P. JUDET DE LA COMBE, *La dernière ruse : « Pandore » dans la Théogonie*, p. 263-299; P. JUDET DE LA COMBE, A. LERNOULD, *Sur la Pandore des Travaux. Esquisses*, p. 301-313; D. SAINTILLAN, *Du festin à l'échange : les grâces de Pandore*, p. 315-348; Froma ZEITLIN, *L'origine de la femme et la femme origine : La Pandore d'Hésiode*, p. 315-348; J.-P. VERNANT, *Les semblances de Pandora*, p. 381-392.

¹⁴ La confrontation des deux versions est excellente chez J.-P. VERNANT, *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 177-194.

¹⁵ Sur ce point, cf. J.-P. VERNANT, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 37-132, spéc. p. 101-105.

bien » (v. 585 : καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο), Zeus l'amène là où sont les dieux et les humains qui prennent la mesure de la ruse. C'est de cette poupée de terre glaise, somptueusement parée, que procède le γένος γυναικῶν θηλυτεράων, la « race des femmes féminines » (v. 590). Grand fléau pour les mortels, elles habitent avec les hommes désormais contraints à un travail incessant qu'elles engrangent « dans leur ventre » (v. 599 : σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται). L'esprit de Zeus que l'on ne peut duper a donc fait de la vie des humains un incessant balancement entre le mal et le bien (v. 609-610 : κακὸν ἐσθλῶ ἀντιφερίζει / ἐμμενές), quand ce n'est pas, purement et simplement, un mal sans remède (v. 612 : ἀνήκεστον κακόν). L'ensemble de ce passage est en quelque sorte le déploiement narratif des vers qui concernent Épipiméthée dans la succession généalogique des enfants de Japet et Clymène. Car Épipiméthée, « celui qui pense après », reçut de Zeus, pour épouse, la vierge façonnée (v. 513-514 : πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστήν ὑπέδεκτο γυναῖκα / παρθένον¹⁶). Il ne fut donc pas moins que la femme, dès le début, un « mal » pour les humains.

On a depuis longtemps fait remarquer que l'introduction programmatique qu'Hésiode fournit dans le prologue de la *Théogonie* n'était que partiellement rencontrée dans le déploiement des quelque mille vers du poème¹⁷. Le chant inspiré des Muses est censé célébrer la « race vénérée des dieux » (v. 44 : θεῶν γένος αἰδοῖον), depuis les entités primordiales et leur progéniture jusqu'à l'avènement du pouvoir de Zeus, « père des dieux et des hommes » (v. 47 : θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν), pour passer ensuite à la « race des humains et des puissants Géants » (v. 50 : αὐτίς δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων). Or si le poète chante bel et bien une cosmo-théogonie, suivie d'un mythe de souveraineté, s'il évoque la venue au jour des Géants, il n'est nullement question d'une anthropogonie proprement dite. Les hypothèses n'ont pas manqué pour expliquer cette absence, dont les plus intéressantes font des Géants une sorte d'humanité primordiale ou des Nymphes méliennes l'origine des hommes¹⁸. On a également pu recourir à l'argument d'une prétendue incohérence du poète ou au caractère décousu de sa compo-

¹⁶ J'adopte donc la lecture qui fait de γυναῖκα l'attribut du complément d'objet παρθένον (contra N. LORAU, o.c. [n. 11], p. 87-88; cf. JUDET DE LA COMBE, l.c. [n. 13], p. 295-296).

¹⁷ Cf. P. WALCOT, *The Problem of the Proemium of Hesiod's Theogony*, in *SO*, 33 (1957), p. 37-47; M.L. WEST, *Hesiod. Theogony. Ed. with Prolegomena and Commentary*, Oxford, 1966, p. 173, 221; M.-Chr. LECLERC, *La parole chez Hésiode*, Paris, 1993, p. 113-114, qui reprend la bibliographie antérieure.

¹⁸ Margherita GUARDUCCI, *Leggende dell'antica Grecia relativa all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi*, in *Atti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Memorie*, 323 (1926), 6° ser., vol. II, p. 379-479, spéc. p. 405-407 pour les Nymphes méliennes; Jenny STRAUSS CLAY, *The Generation of Monsters in Hesiod*, in *CPb*, 88 (1993), p. 105-116, spéc. p. 329-330; LECLERC, *ibid.*

sition¹⁹. Or bien des efforts convaincants ont été déployés ces dernières décennies pour démontrer la forte élaboration de l'œuvre et le jeu de correspondances très étroites entre ses parties²⁰. Dès lors, soit le poète a gardé le silence en dépit des effets d'annonce du prologue, – et il faut comprendre pourquoi, – soit c'est bel et bien la fabrication de Pandore qui tient lieu d'« anthropogénèse »²¹.

C'est dans une telle direction que les analyses très fines de M.-C. Leclerc sur *La parole chez Hésiode* invitent à regarder, en prolongeant celles de J.-P. Vernant sur le mythe prométhéen comme définition progressive de la condition humaine. Car c'est bien ainsi que le mythe déploie son sens : après la crise de Mékôné, l'homme devra travailler pour vivre, s'unir à une épouse pour se reproduire et honorer les dieux par des sacrifices²². Mais les humains sont présents dans le texte bien avant cet épisode²³.

L'humanité apparaît dès le prologue, on l'a dit, quand Zeus est évoqué comme père des dieux et des humains, et que les Muses intègrent ce *génos* à leur chant. Dès le début de la cosmogonie, ils sont associés aux dieux dans le bref portrait de l'Éros primordial²⁴ :

Éros, celui qui est le plus beau d'entre les dieux immortels,
celui 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.

¹⁹ L'« explication » par l'athétisation a heureusement fait long feu. L'exemple le plus fameux reste celui de Félix JACOBY, *Hesiodi carmina*. I. *Theogonia*, Berlin, 1930.

²⁰ Pour nous en tenir aux épisodes qui concernent les humains, les analyses de J.-P. VERNANT ont marqué un tournant important en cette matière : *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985², p. 19-106, spéc. p. 53-61; *Le mythe prométhéen...* (cit. n. 14); *À la table des hommes...* (cit. n. 15), spéc. p. 41-43; J.-Cl. CARRIÈRE, *Les démons, les héros et les rois dans la Cité de fer*, in *Les grandes figures religieuses*, Besançon/Paris, 1986 (*ALUB*, 329. *Lire les polythéismes*, 1), p. 193-261. Il faut également signaler les études de J. RUDHARDT, publiées ou republiées dans *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* (*Revue européenne des Sciences sociales*, 19 [1981] = *Cahiers Vilfredo Pareto*, n° 58) : *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice : les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, p. 209-226; *Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations*, p. 245-281. Cf. aussi LECLERC, *o.c.* (n. 17), *passim*, et les études reprises dans JUDET DE LA COMBE, BLAISE, ROUSSEAU, *o.c.* (n. 13).

²¹ Cf. les références reprises chez LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 125, n. 405.

²² VERNANT, *Mythe prométhéen* (cit. n. 14). Cf. aussi J. RUDHARDT, *Pandora, Hésiode et les femmes*, in *MH*, 43 (1986), p. 231-246.

²³ LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 130-146 : « En suivant les mentions des termes signifiant "Homme" et "mortel" depuis l'origine du monde, on peut... retrouver dans la *Théogonie* la trace, discrète mais non nulle, d'une évolution semblable à celle qui se lit dans les *Travaux* » (p. 146).

²⁴ HÉSIODE, *Théog.*, 120-122 : ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων τε θεῶν τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν (Trad. A. Bonnafé, Paris, Rivages poche, 1993).

Au terme de cette première phase, après la séparation brutale d'Ouranos et de Gaia, les humains sont mentionnés deux fois, à quelques vers de distance, au moment du récit de la naissance d'Aphrodite. Dans l'écume formée autour du sexe tranché d'Ouranos, progressivement, « une fille se forme » (v. 191-192 : κούρη ἐθρέφθη) et c'est une « belle déesse vénérable » (v. 194 : αἰδοίη καλὴ θεός) qui sort de l'eau. « Celle-là, c'est Aphrodite que l'appellent dieux et hommes, parce que c'est dans l'écume qu'elle se forma » (v. 195 & 197-198 : τὴν δ' Ἀφροδίτην ... κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνδρες, οὐνεκ' ἐν ἀφρῶ / θρέφθη). Escortée d'Éros et d'Himeros, elle part rejoindre « la tribu des dieux » (v. 202 : θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούση) et, dans le lot (τίμη) qui est le sien « dès le début », sa « part parmi les humains et les dieux immortels » (v. 204 : μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι), ce sont les « tendres entretiens virginaux, sourires et duperies complètes, plaisir suave, bonne entente et douceur apaisante » (v. 205-206 : παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἔξαπάτας τε / τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μελιχίην τε).

Comme l'a remarqué M.-Chr. Leclerc, c'est dans la descendance des enfants de la Nuit, qui suit immédiatement la naissance d'Aphrodite, que la mortalité de plus en plus affirmée des humains les distingue toujours davantage des dieux. La mort entre en action dans le cosmos, et connaît quelques ratés puisqu'elle frappe aussi des êtres divins (v. 276-332)²⁵. Ensuite, avec l'Hymne à Hécate (v. 411-452), les hommes deviennent actifs, mais ce serait, toujours d'après M.-Chr. Leclerc, dans un état du monde « où femmes et agriculteurs n'existent pas encore » alors que le sacrifice et la prière y ont leur place²⁶. Sans partager ce point de vue précis²⁷, je la rejoins pour reconnaître dans l'épisode prométhéen la fin d'un processus. Mais s'il achève la définition de l'humanité, l'épisode permet aussi à l'avenir de s'ouvrir. En effet, la victoire définitive et immuable de Zeus sur l'ordre ancien risquait de bloquer l'évolution du monde. C'est l'homme qui désormais en assure le dynamisme. La mortalité des humains imprime un nouveau mouvement au temps, par la reproduction sexuée et socialisée dans le mariage²⁸.

²⁵ LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 134-135

²⁶ LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 139-141.

²⁷ Le καὶ γὰρ νῦν du v. 416 me semble renvoyer au temps du poète car, si le mythe prométhéen inaugure la pratique de l'agriculture et le régime matrimonial, il instaure aussi la pratique du sacrifice. Si vraiment, l'ordre chronologique est aussi littéral, comment expliquer la mention du sacrifice à cet endroit ? Par contre, il est clair que le μετ' ἐκείνην du v. 450 renvoie à une succession temporelle (p. 141). Mais l'argument selon lequel « la déesse est ainsi inscrite dans un processus, dont il est indiqué, pour la première fois, qu'il n'est pas achevé... » peut être retourné : si Hécate reçoit sa part dès le début (comme Aphrodite), elle ne s'applique qu'à une humanité venant *après elle*, une fois que Zeus a confirmé ses privilèges. C'est donc bien une humanité postérieure à la crise de Mékôné qui est décrite dans cet Hymne. Cf. encore *infra*.

²⁸ Sur ce point, cf. les belles analyses de JUDET DE LA COMBE, *l.c.* (n. 13), p. 270-290 et celles de SAINTILLAN, *l.c.* (n. 13), p. 319.

Et j'en viens dès lors au cœur de mon propos. En effet, le rapport entre Aphrodite et Pandore, chacune dans la sphère qui l'accueille, me semble fournir des clés de lecture qui permettent de prolonger toutes ces réflexions récentes²⁹.

C'est la castration d'Ouranos qui donne à la déesse Aphrodite de voir le jour. Or, cet acte vengeur de Kronos, téléguidé par Gaia, rend au processus cosmogonique le dynamisme dont l'avait privé l'union permanente du Ciel et de la Terre. Les conséquences de ce « déblocage » sont de différents ordres; « dynastiques », tout d'abord, puisqu'il faut supposer que le règne de Kronos succède alors à celui d'Ouranos³⁰; théogoniques, ensuite, puisque viennent au jour des êtres comme les Géants, les Nymphes et les Érinyes qui ne relèvent plus du seul cadre naturel; relationnelles, aussi, puisque l'éloignement et la différenciation des partenaires introduisent la nécessité de la séduction et de la réciprocité (*philotès*) dans le rapport entre des êtres marqués par leur catégorisation sexuelle³¹; anthropologiques, enfin, puisque le cadre de la vie terrestre des humains se dessine et que l'ambivalence qui sera leur lot trouve sa première manifestation dans le surgissement des Érinyes et d'Aphrodite³².

À ces quatre plans correspondent parfaitement les informations sur Aphrodite que nous livre le texte. Sous l'angle de la souveraineté, elle est la première figure divine à se voir attribuer (par Kronos ?) une *timé*, une part d'honneur, ce « pré carré » indispensable à la définition même de la divinité grecque. Sur le plan relationnel, c'est Aphrodite qui assume désormais, dans toute sa complexité et son ambivalence, la tâche d'accoupler les êtres, tâche qui, à l'aube du cosmos, revenait au seul Éros. Du point de vue anthropologique, ensuite, les conditions de la vie des humains se mettent en place : une terre fertile, une toponymie en formation. Mais c'est sans doute la perspective théogonique qui est ici la plus richement évocatrice.

Jusque-là, en effet, les éléments divins de l'univers étaient les composants primordiaux qui le constituent, avec un Éros dont la beauté disait davantage la capacité d'union que la réelle apparence. Les premières figures divines davantage déterminées restaient enfermées au sein de la Terre, ou bien elles n'étaient que partiellement arrachées au décor qui les produisait : les Géants

²⁹ H. SCHWABL, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Wien, 1966, p. 79-80, avait brièvement mis en lumière l'analogie structurelle entre l'épisode de la naissance d'Aphrodite et celui de la fabrication de Pandore. N. LORAUX (*Les enfants d'Athéna* [cit. n. 11], p. 85, n. 46) et Fr. ZEITLIN (*L'origine de la femme* [cit. n. 13], p. 376, n. 56) rappellent cette remarque, mais sans livrer l'analyse de contenu qu'appelle cette analogie de structure.

³⁰ Sur cette question des « règnes » divins, cf. Annie BONNAFÉ, *Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985, p. 39-43.

³¹ Cf. surtout BONNAFÉ, *o.c.*, p. 32-33; J. RUDHARDT, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986.

³² SAINTILLAN, *l.c.* (n. 13), p. 327-329.

combattants, les Nymphes étroitement associées à l'arbre qui les baptise ou les Érinées puissantes. Aphrodite est véritablement une « forme » divine que désigne un vocabulaire nouveau. Elle « prend corps » dans ce mélange constitué de sperme et d'écume³³. Sa forme est celle d'une κόρη, une « jeune fille », ce qui constitue son premier mode d'être au monde. Elle est ensuite αἰδοίη καλή θεός, « belle divinité vénérable », lorsqu'elle sort de l'eau, ce qui précise son statut. Enfin, elle est Ἀφροδίτη, nom que lui donnent tant les dieux que les hommes.

Elle inaugure ainsi un certain mode d'être divin dans la *Théogonie* : elle est jeune fille, – nous disons « anthropomorphe³⁴ », – identifiée par un nom, honorée par les dieux et les hommes. De surcroît, lorsqu'elle aborde à Chypre, « autour, sous ses pieds délicats, l'herbe poussait » (v. 194-195 : ἀμφὶ δὲ ποίη / ποσσὶν ὑπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο). Jusqu'à présent, le paysage était constitué par la Terre et ce qu'elle avait tiré d'elle-même : le Ciel, la Mer salée, les Montagnes où vivent les Nymphes. Avec la naissance d'Aphrodite, des îles reçoivent un nom, Cythère, Chypre, mais surtout la terre se couvre de végétation. L'image est claire et sera bien présente dans la tradition poétique ultérieure : la séparation irréversible du Ciel et de la Terre n'autorise plus qu'une union en mode mineur. C'est la pluie qui symbolise leurs embrassements sous l'effet d'Aphrodite, et la végétation en est le fruit. Eschyle le décrira superbement dans ses *Danaïdes*³⁵. Chez Hésiode, les pieds légers de la déesse ont fait surgir de l'herbe, et donc la première « prairie » du cosmos. Or, depuis la thèse d'André Motte, nous savons que ces lieux sont particulièrement érotisés. Dans la *Théogonie*, la seule mention d'une prairie proprement dite sert de cadre à l'union de Poseidon et de Méduse (v. 279 : ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσι εἰαρνοῖσιν). Elle est pleine de ces fleurs printanières dont Athéna fera une parure pour Pandore (*Th.*, 576 : νεοθηλέος ἄνθεα ποίησ). Sans anticiper, il faut remarquer dès maintenant que ce sont les seules traces de végétation dans la *Théogonie*³⁶.

Comment comprendre la présence des humains aux côtés des dieux dans la *timé* d'Aphrodite ? Première hypothèse : les humains sont déjà là aux tout

³³ P. DEMONT, *Remarques sur le sens de τρέφω*, in *REG*, 91 (1978), p. 358-384, spéc. p. 375-379, et déjà MOTTE, *Prairies et Jardins* (cit. n. 4), p. 197, n. 135.

³⁴ Cf. une intuition de Clémence RAMNOUX, *Les femmes de Zeus. Hésiode, Théogonie, vers 885-955*, in M. DETIENNE, N. LORAUX, P. VIDAL-NAQUET (éds), *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris, 1987 (*Recherches d'histoire et de sciences sociales*, 26), p. 155-164, spéc. p. 155. – Sur εἶδος, cf. C. SANDOZ, *Les noms grecs de la forme. Étude linguistique*, Neuchâtel, 1971, p. 17-27.

³⁵ ESCH., fr. 44 Nauck² (p. 16), cité par ATHÉNÉE, XIII, 600b. Cf. MOTTE, *Prairies et Jardins* (cit. n. 4), p. 219-223; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4), p. 444.

³⁶ Au vers 988, le poète usera de la métaphore végétale (ἄνθος... ἥβης) pour dire la beauté de Phaéthon enlevé par la même Aphrodite. Le vers 75 des *Travaux* reprend, pour désigner les fleurs que les Heures disposent autour de Pandore, le groupe ἄνθεσι εἰαρνοῖσιν de la *Théogonie*.

débuts de l'univers, partageant avec les dieux immortels la capacité de nommer Aphrodite et tout ce qui fait le lot de la déesse : la *philotès*, les mensonges, la séduction, le plaisir³⁷. Mais le même constat doit alors s'appliquer aux débuts de la cosmogonie puisque l'action d'Éros concerne autant les humains que les dieux. Seconde hypothèse : il s'agit d'un effet de la tension permanente du chant poétique qui doit déployer dans le devenir l'éternité du règne de Zeus. Cet ordre olympien promu par le Cronide est intimement lié à la question du partage des compétences entre les dieux. La définition de la *timé* de chaque divinité et les équilibres savants qu'implique une telle répartition sont au cœur des articulations essentielles du poème³⁸. Or, si la *timé*, la *moira* d'un dieu se définit à l'intérieur même du monde divin, ses applications « fonctionnelles » et les conséquences qui en découlent prennent toute leur mesure parmi les hommes³⁹. C'est en filigrane de la *timé* d'un dieu que se profile l'humanité à laquelle elle s'applique. Et c'est en quelque sorte au gré de fonctions divines que se définissent les conditions de la vie des humains. Comme l'a bien vu M.-Chr. Leclerc, « dépourvu de toute essence fixée originellement, l'homme se définit par son lot, qui est le *résultat* de la mise en ordre progressive du monde⁴⁰ ». Avec la naissance d'Aphrodite et la fin de la première partie de la cosmogonie, l'espace de vie des humains se dessine, ouvrant la possibilité de leur existence, sans que rien n'en soit encore explicitement dit. Ils réapparaissent dans le catalogue des enfants de la Nuit, dont les méfaits les concernent en priorité, entre autres Fatalité, Mort, Vieillesse, Famine. Ensuite, les humains qualifiés de mortels et vivant sur la terre⁴¹ réapparaissent çà et là au fil du texte, jusqu'au moment crucial de la crise de Mékôné où, pour la première fois, ils sont qualifiés de « mangeurs de pain »⁴².

La création de celle que, par commodité, on appellera Pandore intervient dans un processus qui, lui aussi, relève de la répartition des *timai*, et qui s'inscrit donc pleinement dans le mythe de souveraineté de la *Théogonie*. Les hommes et les dieux sont réunis à Mékôné, un indice de plus que la complexification des lieux de la terre s'est poursuivie depuis la naissance d'Aphrodite. Ils sont rassemblés pour une occasion manifestement festive : un repas dont on ne voit rien que le bœuf qui tient lieu d'aliment et l'action inégale de Prométhée en faveur des hommes. Les épisodes s'enchaînent, on l'a rappelé plus haut, pour aboutir à l'ultime vengeance de Zeus, la fabrica-

³⁷ C'est dans ce sens que semble aller M.-Chr. LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 150-151.

³⁸ Cf. BONNAFÉ, *o.c.* (n. 30), p. 59-78, et surtout RUDHARDT dans l'ouvrage cité *supra*, n. 31, et ici-même, p. 1-21.

³⁹ Le cas de Styx et du grand serment des dieux est un peu l'exception qui confirme la règle (v. 383-403).

⁴⁰ LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 157.

⁴¹ V. 231 : ἐπιχθονίους ἀνθρώπους; v. 272 : χαμαὶ ἐρχόμενοι... ἄνθρωποι; v. 372 : πάντεσσιν ἐπιχθονίοισι opposés aux dieux immortels qui tiennent le vaste ciel (v. 373).

⁴² V. 512 : ἀνδράσιν ἀλητηῆσιν. Cf. LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 144-145.

tion d'une femme dont le récit recèle bien des points de convergence avec celui de la formation d'Aphrodite.

Tout d'abord, leur venue au jour est intimement liée à un processus de vengeance activé par la ruse : geste de Kronos armé par Gaia d'une part, vengeance rusée de Zeus de l'autre⁴³. Ensuite, leur « naissance » particulière en fait des productions hors norme dans le monde des dieux comme dans celui des humains : Aphrodite naît de la solidification progressive du sperme d'Ouranos mêlé à l'écume de Pontos, Pandore est « forgée » par Zeus, « modelée » par Héphaïstos avec de la terre⁴⁴. Même si la déesse, contrairement à la femme, est liée à un liquide fécondant⁴⁵, il apparaît néanmoins que leur « naissance » les place entièrement du côté masculin : Ouranos et accessoirement Pontos, pour l'une, Zeus et accessoirement Héphaïstos, pour l'autre. De mère, il n'est pas question, ce dont même Athéna ne peut se prévaloir puisque, en première instance, elle est le produit de l'union de Zeus et de Métis⁴⁶. Serait-il audacieux d'envisager un subtil jeu d'homophonie dans les deux parties du poème ? Faut-il rappeler que ce sont les μήδεα d'Ouranos, ses « parties génitales », qui font naître Aphrodite et que les μήδεα de Zeus et les μήδεα de Prométhée, entendus au sens de « pensées », sont le moteur de toute la crise de Mékôné ?⁴⁷

Le résultat de ces étranges naissances n'est pas moins comparable. Comme on l'a vu, Aphrodite peut apparaître comme la première « forme » divine féminine de la création du monde. Gaia, notamment, était déjà féminine, mais à l'échelle cosmique⁴⁸. Aphrodite, quant à elle, concentre la forme

⁴³ Kronos armé de la serpe et le δόλον en tête (v. 175). Pandore comme δόλον αἰπὺν (v. 589).

⁴⁴ La *Théogonie* annonce la création de la femme par le vers 570 dont Zeus est le sujet : ἀντίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεύξεν κακὸν ἀνθρώποισι, et enchaîne avec le vers 571 : γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις, c'est-à-dire Héphaïstos.

⁴⁵ VERNANT, *Pandora* (cit. n. 13), p. 381, souligne que, dans le processus généalogique, l'artificialité de Pandore constitue une exception. Toutefois, Aphrodite est, elle aussi, une exception et la mise en perspective de ces « exceptions » me semble significative.

⁴⁶ ZEITLIN, *l.c.* (n. 13), p. 377.

⁴⁷ ARTÉMIDORE, *Clé des songes*, I, 45. – L'homophonie a été soulignée par M.-Chr. LECLERC dans un article comparant le récit de la naissance d'Aphrodite et celle d'Athéna, la première née du sexe d'Ouranos, la seconde de la *métis* de Zeus (*Le mythe hésiodique entre le silence et les mots*, in *RHR*, 194 [1978], p. 3-22, spéc. p. 15-17). Toutefois, sur les huit occurrences du terme dans la *Théogonie*, trois apparaissent pour désigner le sexe d'Ouranos (v. 180, 188, 200), une concerne les pensées d'Okéanos père de Styx (v. 398) et les quatre restant concernent Zeus (v. 545, 550, 561) et Prométhée (v. 559) en crise. Pas un seul emploi n'apparaît dans les vers qui décrivent la naissance d'Athéna (v. 886-900). – J.-P. VERNANT (*À la table des hommes* [cit. n. 15], p. 48, n. 1) a bien vu que la tromperie, les sourires et la ruse qui caractérisent la querelle entre Zeus et Prométhée se placent sur un terrain où Aphrodite et ses acolytes se meuvent habituellement.

⁴⁸ RUDHARDT, *Pandora* (cit. n. 22), p. 237. Sur les liens Gaia-Aphrodite, cf. Marylin B. ARTHUR, *Cultural strategies in Hesiod's Theogony: law, family, society*, in *Arethusa*, 15 (1982), p. 63-81, spéc. p. 66-69.

d'une *kourè* et le statut d'une « belle divinité vénérable », c'est-à-dire, en grec, αἰδοίη καλή θεός, la forme féminine θεά faisant irruption au vers suivant (194 : ἀφρογενέα θεάν). À partir de ce moment, les « déesses » comme θεαί se multiplient, avec quelques contrastes saisissants dans la juxtaposition des termes θεὰ θεῶ pour dire l'union divine⁴⁹. De son côté, dans un passage souvent discuté⁵⁰, Pandore inaugure elle aussi une nouvelle modalité féminine d'être au monde. Dans le règne humain, elle inaugure « la race des femmes féminines ». Une telle affirmation est à la transition entre l'acte technique qui la modèlera et la description des tourments du mâle désormais flanqué d'une épouse, comme des malheurs qu'encourt celui qui renonce au mariage. Or, quelle est la forme de Pandore ? Héphaïstos modèlera « un semblant de vierge vénérable⁵¹ », παρθένω αἰδοίη ἴκελον, cette *parthénos* dont Hésiode avait affirmé, quelque soixante vers plus haut, qu'Épiméthée l'avait reçue comme γυνή, comme « épouse ». On a beaucoup glosé sur cette « imitation sans modèle » et sur ce qu'impliquait un tel acte de naissance pour appréhender la vision grecque de la femme⁵². Autre problème : dans quel sens Pandore était-elle la première femme ? L'humanité d'avant Mékôné n'aurait donc compté que des mâles ? Les meilleurs interprètes du texte hésiodique se partagent sur la question : J. Rudhardt penche pour une humanité déjà sexuée, tandis que J.-P. Vernant réaffirmait récemment : « Aussi longtemps que dieux et hommes étaient encore mêlés, il n'y avait point de femmes; le monde n'en comportait pas encore⁵³. »

Un retour à la comparaison avec Aphrodite permet peut-être de poser à nouveaux frais cette question difficile. Si l'on s'accorde à voir dans la déesse une nouvelle modalité d'être, divin et féminin à la fois, dans le cosmos en formation, la figure de Pandore pourrait répondre, dans le monde humain, – lui aussi en formation selon le vouloir de Zeus, – à une exigence analogue, mais décalée. Forte du faisceau de convergences déjà dégagé de la compa-

⁴⁹ Les vers 380 et 405 pour un tel contraste. Les θεαί : v. 213, 240, 314, 366, 376, 419, 426, 432, 436, 573, 888, 900, 965, 969, 1004, 1006, 1017. Le poète utilise la forme ἡ θεός à trois reprises dans la *Théogonie* : pour Aphrodite (194), Hécate (442), Styx (775). Au-delà des explications par la métrique, il faut remarquer qu'il s'agit de trois déesses puissantes, nées avant Zeus et dont celui-ci vient confirmer les privilèges, du moins pour Hécate et Styx. Cf. P. WALCOT, *Hesiod's Hymns to the Muses, Aphrodite, Styx and Hecate*, in *SO*, 34 (1958), p. 5-14; ARTHUR, *l.c.* (n. 48), p. 71.

⁵⁰ E.g. WEST, *Theogony* (cit. n. 17), p. 329-330; SCHWABL, *o.c.* (n. 29), p. 73-76, 83; LORAUX, *o.c.* (n. 11), p. 76-80; RUDHARDT, *Pandora* (cit. n. 22), p. 239-240; JUDET DE LA COMBE, *l.c.* (n. 13), p. 293.

⁵¹ Sur le sens d'αἰδοίως, cf. MOTTE, *Expression du sacré* (cit. n. 4), p. 162-163; LECLERC, *o.c.* (n. 17), p. 121. Sur l'*aidôs*, voir J. RUDHARDT dans ce volume.

⁵² La trop fameuse « misogynie » d'Hésiode a notamment été mise en cause, à juste titre, par G. ARRIGHETTI, *Il misoginismo di Esiodo*, in *Misoginia e machilismo in Grecia e in Roma*, Genova, 1981, p. 27-48, et par J. RUDHARDT, *Pandora* (cit. n. 22). Cf. *infra*, p. 98-99.

⁵³ RUDHARDT, *Du mythe...* (cit. n. 20), p. 275; *Pandora* (cit. n. 22), p. 237; VERNANT, *Pandora* (cit. n. 13), p. 381, et déjà en 1974, *Mythe prométhéen* (cit. n. 14), p. 185.

raison, je pense que l'analogie fait sens, à condition de regarder de près les termes de la féminité dans le passage qui les fait naître. Pour Aphrodite, on trouve *κούρη, αἰδοίη καλή θεός, ἀφρογενέα θεάν, Κυθήρειαν, Κυπρογενέα, φιλομμειδέα* et, dans l'évocation de ses prérogatives, les *παρθένιους ὄαρους*, les « tendres entretiens virginaux » (v. 205). Pour Pandore, on lit *παρθένφ αἰδοίη ἴκελον, καλὸν κακόν* (beau mal), *θαῦμα* (éblouissement), *δόλον αἰπύν* (ruse profonde), *γένος γυναικῶν θηλυτεράων* (race des femmes féminines) qui est un *πῆμα μέγα* (grand fléau).

Là où Aphrodite apparaît comme une jeune fille, Pandore est « quelque chose qui ressemble à » une *parthénos*, c'est-à-dire à une jeune fille sexuellement disponible, mais non mariée⁵⁴. Le terme *κούρη* fait référence à une classe d'âge (les « jeunes ») dans sa composante féminine⁵⁵. Le terme de *parthénos*, lui, est bien plus connoté : il situe la jeune fille dans un système de catégorisation tout entier tourné vers l'homme. La *parthénos*, c'est une sexualité en puissance, – avant l'homme donc, – mais déjà porteuse de toute la séduction qui en fera finalement une *gyné*, une femme accomplie, c'est-à-dire dans ce cadre-ci, une épouse. Or, dans la *Théogonie*, les termes *parthénos* et *gyné* ne s'appliquent qu'au monde des humains⁵⁶. Même Athéna, Artémis ou Hestia, celles que l'*Hymne ps.-homérique à Aphrodite* désigne comme les *parthénoi* par excellence⁵⁷, ne sont pas identifiées ainsi par Hésiode. Quant aux « épouses » divines, elles sont dites *ἄκοιτις* et une fois *ἄλοχος* pour Métis (v. 886), mais une telle « institutionnalisation » n'est pas la règle dans le foisonnement des unions divines énumérées par la *Théogonie* et, en tout cas, ne concerne pas les premières générations à l'exception de la mère de la toute-puissante Hécate⁵⁸. Nous avons donc affaire à ce que

⁵⁴ Cf. CALAME, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Urbino, 1977, p. 65; Giulia SISA, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987, p. 100-109. – *Παρθένος* et *παρθένιος* sont peu utilisés chez Homère, mais les douze emplois vont dans le sens de ceux de la *Théogonie*, notamment avec l'évocation des tendres conversations entre les jeunes filles et les jeunes gens (*παρθένος ἡίθεος τ' ὀαρίζετον ἀλλήλοισιν* : *Il.*, XXII, 127-128. Cf. aussi XVIII, 567 et 593), ou du statut de Nausicaa (*Od.*, VI, 33; 109; 228).

⁵⁵ Neuf emplois du terme sur les 22 occurrences de la *Théogonie* évoquent des groupes de jeunes femmes comme les Muses, les Océanines, les Néréides, en tant que « filles » de leur père (sur 23; e.g. v. 25, 52, 60, 264, 966); 9 emplois désignent une seule déesse (ou une héroïne) comme « fille » de son père (e.g. Athéna, v. 13; Dôris, v. 242; Ariane, v. 948). Les 4 emplois restant sont pleins d'intérêt : outre Aphrodite, il s'agit d'Echidna, la nymphe ophidienne qui ne ressemble ni aux dieux ni aux hommes, au moment de son union avec Typhon (v. 307), de Klymène choisie par Japet qui s'unit à elle (v. 507) et de Médée dans une belle reprise en fin de vers de la formule qui caractérise Echidna (v. 998).

⁵⁶ Je ne suivrai donc pas M.-Chr. LECLERC quand elle explique l'emploi de *parthénos* en référence au modèle des jeunes déesses (*La parole chez Hésiode* [cit. n. 17], p. 122 et n. 389).

⁵⁷ *Hymne ps. hom. Aphr.*, 7-33. Au vers 28, le poète dit qu'Hestia restera *παρθένος*.

N. Loraux appelait un « décalage » entre la féminité des femmes et celle des déesses : tout aussi belle et respectable (καλή / αἰδοίη) qu'Aphrodite, Pandore n'en est pas pour autant une « jeune fille », au sens du terme κόρη, ni encore moins une déesse. Elle s'inscrit d'emblée dans le processus éminemment social qui fait de la *parthénos* l'objet d'un enjeu matrimonial entre humains.

Que deviennent, transposés sur l'épisode de Pandore, les quatre catégories de conséquences de la castration d'Ouranos qui fait naître Aphrodite (dynastique [souveraineté], théogonique, relationnelle, anthropologique) ? 1° la création de Pandore répond à la nécessité pour Zeus de préciser définitivement la *timé* des humains; 2° la reproduction sexuée des humains permet de rendre au cosmos une orientation temporelle que l'établissement de l'ordre de Zeus risquait de compromettre; 3° la séduction irrésistible de la femme, puisée à la *moira* d'Aphrodite, rend cette union possible entre des partenaires de sexe différent; 4° les conditions de la vie des humains sont, à l'image de l'ambivalence des pouvoirs de la déesse, un mélange inextricable de biens et de maux.

Si, comme j'en ai fait l'hypothèse, la *timé* des dieux appelle son application au monde des hommes pour être complète, on peut dire que celle d'Aphrodite ne trouve sa pleine réalisation qu'avec la création de Pandore⁵⁹. L'atteste, me semble-t-il, le fait que les deux seules références à la virginité des filles se trouvent dans la description des apanages de la déesse et dans la première qualification de Pandore en tant qu'être sexué. Les *παρθενίου* *δάρου* du vers 205 ne relèvent pas de la sphère divine : il s'agit bel et bien de ces *parthenoi* dont Pandore est le premier exemplaire. Dans la *Théogonie*, les jeunes déesses ne sont pas des *parthénoi*, ce sont des *kourai*. La *timé* d'Aphrodite concerne les hommes et les dieux, nous dit Hésiode, mais ces humains-là auront attendu la venue de Pandore pour subir la profonde ambivalence des pouvoirs de la déesse⁶⁰. Faut-il en conclure que l'humanité ne connaissait pas les femmes avant Pandore ? Le poète invite à aller dans ce sens en nous permettant de compléter presque « en creux » le parallélisme entre les deux passages étudiés. Les forces divines d'avant la castration d'Ouranos connaissaient un mode de reproduction élémentaire, allant de la venue au jour spontanée, jusqu'à une copulation fruste et peu différenciée, en passant par la parthénogenèse. Le féminin – ou plutôt la « femellité »⁶¹ – est là, parce que le genre des mots désignant les composantes primordiales

⁵⁸ *Théog.*, 410 (Hécate), 921 (Héra), 937 (Harmonie), 946 (Aglaié), 948 (Ariane), 953 (Hébé, αἰδοίην ἄκοιτιν), 999 (Médée). Au vers 608, ἄκοιτις désigne l'épouse que l'homme devra s'adjoindre à la suite de la venue au monde de la race des femmes féminines.

⁵⁹ Sur le besoin que les dieux ont des hommes, cf. R. SOYREL, *Finalité et origine des hommes chez Hésiode*, in *RMM*, 87 (1982), p. 24-30.

⁶⁰ « The ambivalence inherent in Aphrodite becomes pronounced in Pandora, her incarnation » : MARQUARDT, *l.c.* (n. 9), p. 285.

⁶¹ Selon une suggestion de Pierre Brulé, que je remercie de sa relecture attentive !

de l'univers s'impose au poète, mais ce n'est qu'avec Aphrodite que la réciprocité amoureuse, avec son potentiel de tromperie, intervient entre des êtres sexuellement déterminés. Avant Pandore, une humanité indifférenciée devait se reproduire selon des modalités analogues, telles que les connaissent les différentes traditions anthropogoniques locales⁶². Au II^e siècle de notre ère, Pausanias affirmera, en se fondant sur le texte hésiodique, qu'avant elle, le *genos* des femmes n'existait pas encore⁶³.

Là s'amorce l'élucidation d'un problème touchant aux *timai* des anciens dieux. En effet, l'ordre de Zeus, pour être valide et pérenne, doit s'associer la puissance des divinités qui l'ont précédé. Le point d'aboutissement de la Titanomachie sera précisément la répartition juste des privilèges dans le monde divin, y compris la confirmation des acquis du règne de Kronos⁶⁴. Les figures de Styx et d'Hécate apparaissent comme essentielles dans ce processus : les « hymnes » qui leur sont consacrés sont centrés sur cette notion de *timé*. Aphrodite, par contre, dont la *timé* et la *moira* sont décrites en tout premier lieu, ne se voit pas explicitement confirmée dans ses privilèges par Zeus⁶⁵. Les réflexions menées jusqu'ici autorisent à faire de la création de Pandore la confirmation « implicite » de ce lot primordial de la déesse fille d'Ouranos. Quant à sa soumission explicite à Zeus, elle la connaîtra par son union avec le fils du dieu, Arès, évoquée à la fin de la *Théogonie*⁶⁶.

Jusqu'à présent, la réflexion s'est cantonnée à la seule *Théogonie* afin de donner un maximum de cohérence interne à l'interprétation. Sur le fond, toutefois, il est intéressant de jeter un coup d'œil sur le développement de ces thèmes dans les *Travaux* afin d'éprouver la validité de l'interprétation.

La crise prométhéenne s'y inscrit dans l'enseignement délivré à Persès, le frère malveillant et paresseux du poète, lorsque ce dernier lui explique pourquoi les dieux ont dissimulé aux humains ce qui les fait vivre, le βίος (v. 42). Dès lors, la tromperie de Prométhée est évoquée sans plus, mais ses conséquences ne tardent pas : Zeus cache le feu (v. 50) que le fils de Japet s'empresse de voler dans une fêrulle. Le dieu en colère laisse alors tomber sa sentence et annonce au Titan un grand fléau pour les hommes à venir (v. 56 : μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἔσσομένοισιν), un « mal en contrepartie du feu » (v. 57 : ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν), un mal qu'ils entoureront d'amour. Zeus donne ses ordres et les dieux s'exécutent, le texte livrant ainsi, en jeu de

⁶² En 879, Hésiode qualifie les humains de χαμαιγενέων, « nés de la terre ». Dans le mythe des races des *Travaux*, les trois premières races sont fabriquées (ποιεῖν) par les dieux. – Sur les différentes versions grecques de l'origine des humains, cf. GUARDUCCI, *l.c.* (n. 18), p. 382-407, 410-420; RUDHARDT, *Du mythe...* (cit. n. 20), p. 158-172.

⁶³ PAUS., I, 24, 7 : οὐκ ἦν πω γυναικῶν γένος.

⁶⁴ Cf. *supra*, p. 89.

⁶⁵ D'après F. SOLMSEN (*Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949, p. 73) l'expression ἐξ ἀρχῆς qui caractérise les honneurs de la déesse (v. 203-206) évoque leur confirmation par Zeus.

⁶⁶ V. 933-937. Cf. BONNAFÉ, *o.c.* (n. 30), p. 96.

miroir, le plan et sa réalisation, avec des décalages intéressants. Retenons que Zeus ordonne à Héphaïstos de « tremper de la terre avec de l'eau, d'y mettre une voix et une vigueur d'humain, de donner à voir la semblance des déesses immortelles, une belle forme de vierge aimable » et qu'au moment où le dieu s'active, c'est le vers 572 de la *Théogonie* qui revient et le divin boiteux de modeler « une semblance de vierge respectée » (v. 71). Elle saura tisser par la grâce d'Athéna, sera douloureusement séduisante par celle d'Aphrodite, et d'une nature perfidement sournoise par l'entremise d'Hermès qui la dote aussi de la capacité de parler (v. 79 : φωνή). Le texte la baptise alors du nom de Pandore. C'est elle que reçoit l'imprudent Épiméthée, signant ainsi le malheur des mortels qui jusque-là vivaient sur la terre à l'abri des maux, des souffrances, des maladies douloureuses que portent les Kères (v. 90-92). Car la femme ouvre le *pithos* et répand les maux⁶⁷, méditant pour les hommes des peines funestes. Seule *Elpis* ne franchit pas l'ouverture, selon la volonté de Zeus. Depuis lors, terre et mer regorgent de toutes les peines qui accablent l'homme en silence. Et comme si cela ne suffisait pas à l'édification de Persès, Hésiode annonce immédiatement un « autre récit » (v. 106 : ἕτερον... λόγον), le célèbre « mythe » des cinq races humaines (races d'or, d'argent, de bronze, race des héros, race de fer), au moins autant commenté par les modernes que celui de Pandore⁶⁸, mais qu'on laissera de côté ici⁶⁹.

⁶⁷ J'adopte la lecture qui sous-entend κακά comme objet direct de ἐσκέδασε. – Sur la nature du contenu de la jarre et sur le statut de l'*elpis* (conçue davantage comme « attente » neutre que comme espoir dans ses aspects positifs) qui y reste enfermée, la bibliographie est immense : e.g. O. LENDLE, *Die Pandorasage bei Hesiod. Textkritische und motiugeschichtliche Untersuchungen*, Würzburg, 1957, p. 103-112; VERNANT, *À la table des hommes* (cit. n. 15), p. 114-132; H. NEITZEL, *Pandora und das Fass. Zur Interpretation von Hesiod Erga 42-105*, in *Hermes*, 104 (1976), p. 387-419; Simona NOÏCA, *La boîte de Pandore et l'ambiguïté de l'elpis*, in *Platon*, 36 (1984), p. 100-124; W.J. VERDENIUS, *A Commentary on Hesiod Work and Days, vv. 1-382*, Leiden, 1985, p. 66-71; Geneviève HOFFMANN, *Pandora, la jarre et l'espoir*, in *QS*, 12 (1986), p. 55-89; Anna M. KOMORNICKA, *L'elpis hésiodique dans la jarre de Pandore*, in *Eos*, 78 (1990), p. 63-77; JUDET DE LA COMBE – LERNOUT, *l.c.* (n. 13), p. 310-313; ZEITLIN, *l.c.* (n. 13), p. 359-363; J.-Cl. CARRIÈRE, *Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État*, *ibid.*, p. 393-429, spéc. p. 405-407.

⁶⁸ Par exemple, quatre articles dans le seul volume collectif *Lectures d'Hésiode* (cit. n. 13). Cf. aussi VERNANT, *Le mythe hésiodique des races...* (cit. n. 20); RUDHARDT, *Le mythe hésiodique des races...* (cit. n. 20); M.-Chr. LECLERC, *Le mythe des races. Une fiction aux sentiers qui bifurquent*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 207-224; EAD., *Poésie et religion chez Hésiode*, in M.M. MACTOUX, E. GENY (éds), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Paris/Besançon, 1995 (*ALUB*, 528), p. 117-130; Chr. SOURVINOU-INWOOD, *The Hesiodic myth of the five races and the tolerance of plurality in Greek mythology*, in O. PALAGIA (éd.), *Greek Offerings. Essays on Greek Art in Honour of John Boardman*, Oxford, 1997 (*Oxbow Monographs*, 89), p. 1-21; A. BALLABRIGA, *L'invention du mythe des races en Grèce archaïque*, in *RHR*, 215 (1998), p. 307-339.

⁶⁹ Pour l'articulation entre ces deux récits, cf. SAINTILLAN, *l.c.* (n. 13), p. 322-323, selon qui seule la justice prônée dans le mythe des races permettra à l'homme de survivre en dépit de l'ambivalence à laquelle l'abandonne le mythe de Prométhée.

Une précision tout d'abord. S'il arrive au nom de *Pandora* d'être une épithète de la Terre⁷⁰, ce n'est pas l'orientation qu'Hésiode a donnée à son personnage. Elle reste anonyme dans la *Théogonie*, on l'a vu, et *Les Travaux* la nomment dans une réflexion parétymologique liée au contexte de sa création⁷¹. L'association Pandore / Terre-mère-de-toute-chose⁷² n'aide donc nullement à comprendre la place de la « première » femme dans l'œuvre hésiodique et la portée de sa fabrication par Héphaïstos.

Voyons à présent si les enseignements des *Travaux* permettent de conforter – ou conduisent à nuancer – ceux de la *Théogonie* sur les rapports entre Pandore et Aphrodite. Les questions de vocabulaire tout d'abord. De part et d'autre, puisque le vers est repris tel quel, Pandore est « quelque chose qui ressemble à une vierge vénérable » (παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον, *Th.*, 572, *Trav.*, 71). Toutefois, les *Travaux* livrent davantage d'informations en assortissant la réalisation du plan d'un effet d'annonce. Or les ordres de Zeus ne s'en tenaient pas à la simple « semblance d'une parthénos ». Outre le don d'une voix et d'une vigueur humaines, la figure modelée devait suggérer au regard la ressemblance des déesses immortelles⁷³. Mais, comme si cette référence était encore incomplète, le poète ajoute : « une belle forme de vierge aimable » (v. 63 : παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον). En trois vers, Hésiode fait se succéder l'humanité dans sa généralité (ἄνθρωπος, 61), les déesses immortelles (62) et la parthénos (63). L'humanité constitue la référence de l'« animation » particulière de la poupée de terre (une voix, une vigueur), mais la beauté féminine et ses séductions n'ont de modèle que dans la sphère divine. Et à ce stade de la formation du monde, ce mélange inédit d'humanité et de beauté divine produit une nouvelle catégorie d'être, la parthénos qui, si elle est fabriquée à l'intention des hommes, n'en est pas moins accueillie par un dieu, Épiméthée, dont on sait par la *Théogonie* qu'il l'a reçue comme épouse. Dès lors, ce « quelque chose qui ressemble à une vierge vénérable » n'est ni une copie sans modèle, ni la copie d'une copie⁷⁴. Le texte des *Travaux* explicite mieux encore le surgissement d'une forme nouvelle, de la même manière qu'Aphrodite inaugurerait elle aussi une forme nouvelle, mais à l'échelle d'une théogonie.

⁷⁰ ARISTOPH., *Ois.*, 971 et schol. (Dindorf, 187, p. 232) : πανδ' ὄρα· τῆ γῆ. ἐπειδὴ πάντα τὰ πρὸς τὸ ζῆν δωρεῖται (ἀφ' οὗ καὶ ζεῖδωρος καὶ ἀνησιδώρα). Cf. J.E. HARRISON, *Pandora's Box*, in *JHS*, 20 (1900), p. 99-114, spéc. p. 103-104; ROBERT, *l.c.* (n. 9), p. 17-21; M.L. WEST, *Hesiod Works & Days*, Oxford, 1978, p. 164. Cf. aussi *supra*, n. 9.

⁷¹ *Trav.*, 81-82. Si l'on n'athétise pas les vers en question comme le fait LENDLE, *o.c.* (n. 67), p. 51-55.

⁷² Même si c'est une des qualités de la Terre chez Hésiode : cf. *Trav.*, 563 : γῆ πάντων μήτηρ. Margherita GUARDUCCI l'avait bien vu il y a déjà longtemps (*l.c.* [n. 18], p. 436-442).

⁷³ Comme Hélène au chant III (v. 158) de *l'Iliade*, elle aussi un « fléau ». – Sur les termes de la « ressemblance », VERNANT, *Pandora* (cit. n. 13).

⁷⁴ Cf. Loraux et Pucci, cité par JUDET DE LA COMBE, *l.c.* (n. 13), p. 297.

C'est toute la question de la représentation anthropomorphe du divin qui est cristallisée dans ces différents épisodes : pour dire la forme d'Aphrodite, Hésiode parle d'une κούρη, c'est-à-dire d'une forme *humaine*. Aphrodite est la première divinité « anthropomorphe », mais l'expression « κούρη αἰδοίη ἴκελον » pour désigner une déesse serait comme un *adunaton* de l'imaginaire religieux grec – avant Xénophane en tout cas ! Pandore ressemblera donc aux belles déesses, qui concentrent en elles la quintessence de la vie, mais sous une forme féminine dont le poète se doit de souligner l'originalité, c'est-à-dire l'humanité. Et c'est une telle « nouveauté » – que l'anthropomorphisme des dieux ne peut que rendre « relative » – qui aboutit, me semble-t-il, à la curieuse expression παρθένω αἰδοίη ἴκελον.

Les données des *Travaux* confirment dès lors, en les complétant, les conclusions tirées de la *Théogonie* : Pandore est, pour l'humanité, ce premier modèle de féminité qu'était Aphrodite dans la sphère divine⁷⁵. Mais la beauté consubstantielle à la déesse doit être « ajoutée » dans le cas de Pandore, déversée du dehors sous l'espèce de la χάρις, la grâce⁷⁶, cette puissance active sans laquelle la beauté n'est rien. Dans les *Travaux*, c'est à l'Aphrodite « dorée » que Zeus confie cette tâche. L'épithète canonique de la déesse joue comme en rappel de l'or du diadème merveilleusement ouvragé qu'Héphaïstos forgeait pour Pandore dans la *Théogonie* et dont le décor d'animaux sauvages concentrait cette *charis* émanant de la *parthenos*⁷⁷.

La naissance d'Aphrodite et la création de Pandore se répondent, dans la *Théogonie*, comme deux actes également fondateurs dans leur sphère respective. Une déesse est à l'origine de la forme « humaine » du divin et des relations de *philia* entre des divinités désormais sexuées, et c'est bel et bien l'introduction dans le monde d'une femme ressemblant aux déesses qui inaugure les conditions de vie de l'humanité d'après Mékôné, c'est-à-dire, en fin de compte, la vie civilisée et la culture⁷⁸.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

FNRS – Université de Liège
Sciences de l'Antiquité
Place du 20-Août, 7
B – 4000 Liège
v.pirenne@ulg.ac.be

⁷⁵ *Contra* ZEITLIN, *l.c.* (n. 13), p. 377 : « Une fois que Gaia surgit... le principe féminin est établi une fois pour toutes (...) L'invention de Pandore par Zeus... est ainsi le moyen d'indiquer qu'elle est bien éloignée de la féminité comme catégorie originale. »

⁷⁶ *Trav.*, 65-66. Cf. SAINTILLIAN, *l.c.* (n. 13) et VERNANT, *l.c.* (n. 13), p. 384-385.

⁷⁷ Sur l'or, Aphrodite et Pandore, cf. A.S. BROWN, *Aphrodite and the Pandora complex*, in *CQ*, n.s. 47 (1997), p. 26-47.

⁷⁸ Cf. les réflexions générales sur ce thème dans l'ouvrage de Cl. CALAME et M. KILANI cité à la note 8 (p. 15-31). – Je voudrais remercier Claude Calame qui avait suscité une première réflexion autour de ces thèmes en m'invitant à présenter une leçon dans le cadre de son séminaire à Lausanne.