

**LES SYNCRÉTISMES RELIGIEUX  
DANS LE MONDE  
MÉDITERRANÉEN ANTIQUE**

Actes du Colloque International  
en l'honneur de Franz CUMONT  
à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort.  
Rome, Academia Belgica, 25 - 27 septembre 1997

édités par

Corinne BONNET et André MOTTE

---

BRUXELLES - BRUSSEL - ROME

1999

# Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen

Corine BONNET et Vinciane PIRENNE-DELFORGE

## Sommaire:

En 1994 paraissait *L'Aphrodite grecque* de V. Pirenne-Delforge et, en 1996, *l'Astarté* de C. Bonnet. Dès l'introduction de ces volumes, les deux auteurs appelaient de leurs vœux une approche pluridisciplinaire pour débrouiller l'écheveau des influences interculturelles perceptibles, à des degrés divers, tout au long de l'histoire de ces déesses. Cette communication à deux voix ne prétendra pas résoudre la *vexata quaestio* de la genèse d'Aphrodite, souvent conçue comme la descendante grecque de la phénicienne Astarté et/ou de la mésopotamienne Inanna-Ishtar. Il s'agira plutôt de dégager, par la confrontation de deux dossiers établis séparément, les pistes de recherche les plus fructueuses pour avancer davantage dans la compréhension des relations entre Astarté et Aphrodite. En privilégiant l'étude des lieux où ces «interactions» furent les plus opérantes, on espère contribuer à la mise en lumière des mécanismes qui ont rapproché les deux déesses et qui leur ont permis de réagir l'une à l'autre dans le courant d'une histoire pluriséculaire.

## Introduction

Parlant d'Aphrodite dans son ouvrage fondamental sur la religion grecque, Walter Burkert, après bien d'autres savants, affirme que «derrière la figure d'Aphrodite se profile clairement l'ancienne déesse de l'amour sémitique, Ishtar-Astarté, tout à la fois divine compagne du roi, reine des cieux, et courtisane»<sup>1</sup>. Toujours selon lui, un tel constat repose de façon décisive sur les correspondances entre ces déesses dans le culte et l'iconographie, qui vont bien au-delà de la seule sexualité (androgynie, règne sur le ciel, offrandes d'encens et sacrifices de pigeons, caractères guerriers, prostitution sa-

<sup>1</sup> W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard, 1985 [or. all. 1977], p. 152.

crée, relation aux jardins et à la mer). Enfin, le processus de transmission d'est en ouest reposerait sur les représentations de face d'une déesse nue, notamment sur des bijoux en or, dorés comme l'est aussi du reste l'Aphrodite d'Homère<sup>2</sup>. Chypre est certainement une étape essentielle dans le parcours, mais, – conclut W. Burkert sur ce problème, – l'origine d'Aphrodite demeure néanmoins aussi obscure que son nom.

Devant tant de rapprochements, d'hypothèses, d'avancées et de reculs aussi quant à la question de la genèse d'Aphrodite, on ne peut que considérer avec une certaine méfiance préalable toute tentative de dépasser la conclusion pessimiste d'un tel savant. C'est pourquoi, tournant résolument et volontairement le dos à ces questions, l'ouvrage *L'Aphrodite grecque* publié en 1994<sup>3</sup> tentait de dessiner le plus fidèlement possible le profil de cette déesse dans le culte archaïque et classique, sans poser, en principe, la question des origines. En d'autres termes, il s'agissait d'éluder le problème jusque là lancinant de l'Aphrodite d'«avant Homère»<sup>4</sup>. Une approche alternative semblait être l'étude des idées que les Grecs se faisaient eux-mêmes de la genèse de leur déesse. Parce qu'ils en ont parlé, et avec précision. Hérodote (I, 105) et Pausanias (I, 14, 7), les deux auteurs les plus clairs sur la question, font des Phéniciens les principaux vecteurs du culte d'Aphrodite Ourania hérité par les Grecs. Là se trouve la source principale des considérations et des interrogations modernes sur l'Aphrodite des siècles obscurs, fille ou sœur de l'Astarté phénicienne.

Or, tandis qu'en Belgique s'élaborait *L'Aphrodite grecque*, une *Astarté* était en préparation à Rome<sup>5</sup>. S'est alors formée l'idée d'une confrontation entre

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>3</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à une étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège, 1994 (*Kernos*, Suppl. IV), désormais cité *L'Aphrodite grecque*.

<sup>4</sup> La datation de l'épopée homérique reste controversée. Pour une datation basse au début du VII<sup>e</sup> siècle, cf. M.L. WEST, "The Date of the Iliad", *Museum Helveticum*, LII, 1995, p. 203-219. Pour une datation haute antérieure à 800, à l'instar de celle d'Hérodote (II, 53, 2), cf. C.J. RUIJGH, "D'Homère aux origines proto-mycéniennes de la tradition épique", J.-P. CREILLAARD (éd.), *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology, including the Papers of a Conference Organized by the Netherlands Institute at Athens (15 May 1993)*, Amsterdam, 1995, p. 1-96, spéc. 21-25.

<sup>5</sup> C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, 1996 (*Collezione di Studi Fenici*, XXXVII. *Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica*, II), désormais cité *Astarté*.

ces deux recherches pour réexaminer en des termes si possible neufs, mais surtout davantage fondés sur les dossiers documentaires, le problème des relations entre Astarté et Aphrodite dans le bassin de l'Égée. L'occasion de ce colloque était trop belle pour ne pas se résoudre enfin à concrétiser ce vœu commun.

### Méthode et vocabulaire

Lorsque W. Burkert écrit, dans le passage déjà évoqué, qu'Ishtar-Astarté «stands behind the figure of Aphrodite», le vocabulaire est certainement très évocateur, mais il ne dit rien des relations concrètes entre les déesses. Il faut donc, en préalable, être attentif au choix des mots. Qu'Aphrodite ne soit pas un «emprunt» aux Phéniciens, une sorte de «clone» d'Astarté rebaptisé par les Grecs, chacun en conviendra sans trop de mal. Que des «influences» aient joué d'un domaine religieux à l'autre, personne ne songera même à le nier, mais ce vocable bien trop lâche et galvaudé ne traduit rien d'autre que notre propre ignorance, notre difficulté à comprendre et à traduire en termes de reconstitution historique un phénomène dont les modalités spatio-temporelles nous échappent en bonne partie<sup>6</sup>. Le terme d'«interaction», qui apparaît dans le titre de cette communication, à défaut d'être élégant, présente l'avantage de souligner à la fois l'idée de dépendance et de réciprocité, deux notions indissociables de la longue histoire des rapports entre Astarté et Aphrodite. Quant au mot «synchrétisme», qui figure au fronton de notre rencontre, il traduit un processus menant à l'élaboration d'une entité complexe qui est toujours davantage que la somme des parties qui la composent. Dès lors, c'est forcément à la fin du parcours que l'on se prononcera sur son utilisation pour notre sujet<sup>7</sup>.

Notre méthode de travail s'est forgée au fil des lectures réciproques de nos dossiers respectifs. Poser de bonnes questions, c'est-à-dire des questions utiles à la réflexion et tâcher d'apporter des éléments de réponse sur la base des pièces des dossiers, sans schéma interprétatif préconçu, dans le

<sup>6</sup> Cf. A. MOTTE - V. PIRENNE-DELFORGE, «Du «bon usage» de la notion de synchrétisme», *Kernos*, VII, 1994, p. 11-27, spéc. p. 12, et ici même les nombreuses contributions sur cette question complexe.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 18.

respect de la singularité des contextes historiques, tel a été notre principe directeur. Quant aux réponses, elles sont autant d'hypothèses, qui doivent conserver ce statut tant que les dossiers documentaires n'auront pas été davantage étayés.

### La question documentaire: de Mycènes à Homère et Hésiode

Car c'est bien là que le bât blesse. Aphrodite, comme on le sait, possède une place à part entière dans l'épopée homérique, mais elle reste introuvable dans tous les documents mycéniens connus à ce jour. Une telle absence relève soit de l'état lacunaire de notre documentation, soit de notre incapacité à reconnaître derrière un autre vocable la déesse qu'Homère appelle Aphrodite ou Cypris<sup>8</sup>. Il est en effet impensable que le monde divin des Mycéniens n'ait pas connu une déesse fonctionnellement proche de l'Aphrodite historique, du moins en ce qui concerne le domaine de la sexualité et de l'amour<sup>9</sup>. Il ne faut pas exclure un apport de la sensibilité religieuse minoenne en cette matière<sup>10</sup>. Si l'on fait l'hypothèse qu'une «déesse de l'amour» appartenait au panthéon (créto?-)mycénien sans porter le nom d'«Aphrodite», dans quelle mesure et après quelles transformations l'Aphrodite d'Homère ou d'Hésiode en a-t-elle hérité<sup>11</sup> ?

<sup>8</sup> Cf. J. VAN LEUVEN, "Mycenaean Goddesses Called Potnia", *Kadmos*, XVIII, 1979, p. 112-129.

<sup>9</sup> J. FLEMBERG (*Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991 [*ActaAth-8°*, X], p. 12-28) va plus loin en faisant l'hypothèse d'une déesse de ce type associée à la royauté, sur le modèle oriental, mais l'argument paraît circulaire (surtout p. 18).

<sup>10</sup> C'est ce que l'on pourrait appeler la thèse "crétoise", cf. G. PUGLIESE-CARRATELLI, "Afrodite cretese", *SMEA*, XX, 1979, p. 131-141, repris dans *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, 1990, p. 59-72.

<sup>11</sup> La difficile question de "l'entrée d'Aphrodite dans l'épopée grecque" a été posée par D. DICKMANN BOEDEKER, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974 (*Mnemosyne*, Suppl. XXXII). Elle voit dans l'Aphrodite épique une hypostase de la déesse védique de l'Aurore. L'hypothèse est intéressante, mais néglige par trop les apports orientaux qui ont modelé la déesse. Le problème de la présence ou non d'Aphrodite dans le panthéon mycénien n'en est absolument pas résolu. En outre, selon sa thèse, la version hésiodique de la naissance de la déesse trouverait son origine dans l'impression faite sur des Indo-européens continentaux par la brume matinale s'élevant sur la mer (p. 16). On souscrira difficilement à un tel point de vue.

Il faut tout d'abord souligner que le nom propre de Κύπρις, que porte la déesse au seul chant V de l'*Illiade*, est indépendant de toute épithète, alors qu'Aphrodite comme telle est «fille de Zeus», «divine», «dorée», etc.<sup>12</sup>. Il est tentant de penser que l'introduction du nom de Κύπρις dans l'épopée est récente, avec ses deux accusatifs métriquement équivalents, Κύπριν et Κύπριδα (*Il.*, V, 330, 422, 458) et en l'absence de toute formule traditionnelle pour l'intégrer<sup>13</sup>. De plus, l'Aphrodite homérique n'est «La Chypriote» qu'au moment de son humiliation sous les coups de Diomède, en face d'une Athéna triomphante. Il s'agit là d'une superbe ironie du poète puisque la Grande déesse de Chypre est une divinité royale, puissante et protectrice, sans doute, des entreprises guerrières de ses fidèles. Les conflits sont fréquents dans l'épopée et la nourrissent de leurs tensions dramatiques. Néanmoins, dans le cas d'une telle caractérisation géographique, ne pourrait-on y voir aussi la trace tangible des mécanismes d'élaboration du panthéon grec auquel l'épopée tente de donner une cohérence littéraire ? La puissante déesse de Chypre, qui n'est autre qu'Aphrodite, n'appartient au monde divin des Grecs qu'à quelques conditions: d'une part, elle est fille de Zeus et soumise à son autorité souveraine, d'autre part, elle doit se cantonner dans ses attributions de protectrice du mariage et des relations amoureuses, bien à l'écart de toute manifestation guerrière<sup>14</sup>. Un tel constat engendre une question inévitable: dans quelle mesure l'éventuelle trace littéraire d'une telle intégration refléterait-elle un processus historique ? Question qui continue inlassablement de se poser, en des termes historiographiques cette fois, pour les textes d'Hérodote et de Pausanias sur le parcours d'Aphrodite Ourania depuis l'Orient jusqu'à la Grèce: s'agit-il d'une véritable «archéologie» du culte ou n'est-ce que la traduction pseudo-historique de l'image forcément «orientale» d'une Aphrodite languissante et voluptueuse<sup>15</sup> ?

N'oublions pas, en outre, qu'Hésiode lui aussi met la déesse en relation avec Chypre, sur un mode généalogique conforme aux impératifs de son œuvre. Aphrodite n'est plus la fille de Zeus, mais la κόυρη formée de l'écume marine et du sperme d'Ouranos émasculé (*Th.*, 176-206). Une telle tradition forme un élément manifestement indépendant de l'influence hurrite que l'on a décelée dans le mythe de succession de la *Théogonie* hésiodi-

<sup>12</sup> Cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 310-311.

<sup>13</sup> DICKMANN BOEDEKER, *op. cit.* (n. 11), p. 19-20.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>15</sup> *Astarté*, p. 147.

que<sup>16</sup>. De surcroît, c'est à un curieux parcours que le poète astreint la déesse à peine née: elle aborde à Cythère puis, comme prise de remords, elle s'en vient à Chypre «où ses pieds légers font croître le gazon» (192-195). À elle plus qu'à toute autre divinité, des données géographiques s'attachent systématiquement dans les propos des Anciens, d'Homère à Pausanias. Dès lors, reformulons la question évoquée plus haut: faut-il attribuer un tel souci de «localiser» le parcours de la déesse au seul prisme déformant d'un imaginaire grec bercé de rêves orientaux ? N'est-ce pas davantage – et sans exclure pour autant la part de reconstruction imaginaire – la traduction adéquate d'un processus d'intégration dont les œuvres du haut archaïsme reflètent les derniers «à coups» ? L'influence de ces œuvres majeures aurait ensuite contribué à alimenter la veine historiographique reflétée par les propos d'Hérodote et de Pausanias. C'est pourquoi Chypre et Cythère se retrouvent toujours mentionnées<sup>17</sup> et fournissent en même temps, on le verra plus avant, un cadre culturel remarquable.

Remontant à présent les siècles, que tirer de toutes ces informations pour répondre à la première question, celle des avatars d'une hypothétique «déesse de l'amour» mycénienne ? Même si les archéologues ont raison d'affirmer qu'il est désormais excessif de qualifier d'«obscur» les siècles qui ont suivi la désagrégation de la Grèce des palais, la lumière est loin d'être faite sur les multiples questions du devenir du (ou des ?) panthéon(s) hellénique(s). Le règne de l'hypothèse a encore de beaux jours devant lui en cette matière. La fin de la civilisation mycénienne n'a pas sonné le glas d'un panthéon dont trop de noms subsistent, lorsqu'on retrouve une documentation suffisante au début de l'époque archaïque, pour qu'il s'agisse d'un tout autre univers religieux. Toutefois, les siècles ont passé et, surtout, le cadre structurel – politique, économique et social – dans lequel s'inscrivait le panthéon des tablettes en linéaire B a fait long feu. Cela dit, contrairement à ce que l'on a longtemps cru, les contacts avec le reste de l'Égée ne se sont pas interrompus.

<sup>16</sup> Sur ces questions, voir le récent recueil d'articles de J. DUCHEMIN, *Mythes grecs et sources orientales* (B. DEFORGE éd.), Paris, 1995, *passim*.

<sup>17</sup> Cythère n'est pas liée à Aphrodite dans l'*Iliade*, mais bien dans l'*Odyssée* (*L'Aphrodite grecque*, p. 224-225).

## L'Égée pendant les siècles obscurs

Les études récentes, nombreuses et riches, qui ont centré leur intérêt sur les échanges dont la Méditerranée orientale fut le théâtre durant la période de transition entre le Bronze Récent et le premier Âge du Fer, ont permis d'avancer avec plus de sécurité sur un terrain méthodologiquement délicat<sup>18</sup>. Il en ressort, dans les grandes lignes, que le Bronze Récent est une époque d'échanges intenses entre le Proche-Orient, l'Égypte, la Crète, Chypre et la Grèce continentale, avec des courbes d'intensité et des variations dans la localisation des centres névralgiques de ces mouvements. De tels contacts commerciaux impliquent un certain type de fréquentation régulière des divers peuples concernés, donc une connaissance mutuelle, encore que circonscrite, qui a pu être le vecteur, outre de produits commerciaux, comme la céramique, d'«interactions» culturelles, y compris dans le domaine reli-

<sup>18</sup> On citera notamment, en se limitant à la bibliographie de ces dernières années, C. LAMBROU-PHILLIPSON, *Hellenorientalia. The Near Eastern Presence in the Bronze Age Aegean, ca 3000-1000 B.C. Interconnections based on the material record and the written evidence plus Orientalia. A Catalogue of Egyptian, Mesopotamian, Mitannian, Syro-Palestinian, Cypriot and Asia Minor Objects from the Bronze Age Aegean*, Göteborg, 1990; J. VANSCHOONWINKEL, *L'Égée et la Méditerranée orientale à la fin du deuxième millénaire: témoignages archéologiques et sources écrites*, Louvain, 1991; S. & A. SHERRATT, "From Luxuries to Commodities: the Nature of Mediterranean Bronze Age Trading Systems", in N.H. GALE (éd.), *Bronze Age Trade in the Mediterranean*, Jonsered, 1991, p. 351-386; les contributions au volume de W.A. WARD – M. SHARP JOUKOWSKI (éd.), *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque, Iowa, 1992; S.P. MORRIS, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992; W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard, 1992 (*Revealing Antiquity*, V) [or. all. 1984]; E. LIPINSKI, "Les Phéniciens à Chypre et dans l'Égée", *OLP*, XXIII, 1992, p. 63-87; certaines contributions du volume de G. KOPCKE – I. TOKUMARU (éd.), *Greece Between East and West: 10th-8th Centuries B.C., Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts*, Mainz a.R., 1992; O. NEGBI, "Early Phoenician Presence in the Mediterranean Islands. A Reappraisal", *AJA*, XCVI, 1992, p. 599-615; S. & A. SHERRATT, "The Growth of the Mediterranean Economy in the Early First Millennium B.C.", *World Archaeology*, XXIII, 1993, p. 361-377; C. MATHERS – S. STODDART (éd.), *Development and Decline in the Mediterranean Bronze Age*, Sheffield, 1994; l'étude fondamentale de E.H. CLINE, *Sailing the Wine-Dark Sea. International Trade and the Late Bronze Age Aegean*, Oxford, 1994; J. WALDBAUM, "Early Greek Contact with the Southern Levant, ca 1000-600 B.C. The Eastern Perspective", *BASOR*, CCXCIII, 1994, p. 53-66; O. DICKINSON, *The Aegean Bronze Age*, Cambridge 1994; J. WALDBAUM, "Greeks in the East or Greeks and the East? Problems of Definition and Recognition of Presence", *BASOR*, CCCV, 1997, p. 1-14.



gieux. Le cas emblématique du port de Kommos en Crète et de ses curieuses installations cultuelles illustre bien cette possibilité<sup>19</sup>.

À la fin du Bronze Récent, de grands bouleversements interviennent tant dans la sphère hellénique que sur l'échiquier proche-oriental, ce qui se traduit par une forte diminution du nombre d'*orientalia* découverts à ce jour en Grèce même et en Crète. On assiste toutefois, parallèlement, à une croissance considérable du nombre de ces objets dans les îles, à Rhodes par exemple. Donc les circuits commerciaux traditionnels ont été désorganisés, le volume des échanges a diminué, le type d'organisation du commerce a subi une évolution (de l'initiative palatiale à l'initiative privée, ou pour le moins mixte), mais il n'y a pas eu de véritable interruption des contacts, et la Grèce des *Dark Ages* ne vécut nullement à l'écart des influences proche-orientales. Les fouilles de Lefkandi en Eubée montrent combien, dès le XI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au moins, ces influences sont très sensibles dans la culture matérielle<sup>20</sup>. Chypre et la Crète, au demeurant en étroits contacts, semblent avoir fait fonction de «réservoirs» des traditions que le Proche-Orient avait transmises au monde hellénique. L'ouvrage classique de Walter Burkert sur l'époque orientalisante fournit maints exemples de l'empreinte levantine sur le monde grec archaïque, même si la délicate question des vecteurs de ces influences reste en partie ouverte. On ne doute en tout cas pas du fait que les Phéniciens, chez qui le culte d'Astarté connut un développement remarquable, ont apporté une contribution essentielle à ces phénomènes.

Ces quelques acquis récents ont en tout cas le mérite de remettre en question l'idée d'une fracture nette entre le Bronze Récent et le début de l'archaïsme en Grèce pour ce qui concerne les rapports avec l'Orient. Le modelage d'un matériau mythique et cultuel ancestral (créto-mycénien en somme) en réaction à des courants culturels venus de l'Est, de la Phénicie notamment, n'est donc pas une simple vue de l'esprit, mais une direction de recherche sérieuse pour comprendre l'évolution religieuse de l'époque du haut archaïsme. Un tel point de vue doit cependant tenir compte de plusieurs possibilités:

<sup>19</sup> Sur Kommos, on consultera les trois volumes parus à ce jour, sous la direction de J.W. SHAW et M.C. SHAW, de *Kommos: an Excavation on the South Coast of Crete*, Princeton, 1990-1995, ainsi que l'article de J.W. SHAW, "Phoenicians in Southern Crete", *AJA*, XCIII, 1989, p. 165-183.

<sup>20</sup> Pour Lefkandi, on dispose de 4 volumes parus à ce jour sous la direction M.R. POPHAM et L.H. SACKETT, *Lefkandi*, Londres, 1979-1996.

1. soit une déesse (créto-)mycénienne – anonyme pour nous jusqu'ici – est entrée en contact avec les déesses orientales du type Ishtar-Astarté dès le II<sup>e</sup> millénaire et l'interaction a, dès cette époque, contribué à la formation d'une figure divine «nouvelle» qui, au moment où commence notre documentation, porte déjà le nom d'Aphrodite;

2. soit une (ou des) déesse(s) connue(s) par les tablettes mycéniennes assumai(en)t à l'époque certaines fonctions qui caractériseront plus tard Aphrodite, et c'est au contact d'une divinité comme Astarté, à la fin du II<sup>e</sup> millénaire ou au début du I<sup>er</sup>, qu'une figure divine indépendante s'est peu à peu modelée en attirant à elle des fonctions que d'autres remplissaient à l'époque mycénienne. Quant à savoir quels mécanismes ont conduit à la baptiser Aphrodite, aucune des étymologies proposées jusqu'ici n'a fait l'unanimité.

Quoi qu'il en soit, il faut sérieusement considérer le rôle de Chypre dans la formation de la figure d'Aphrodite et dans ses rencontres avec Astarté, suivant en cela les conseils de nos sources, des plus anciennes aux plus récentes. Avant de passer à l'examen des données issues de Chypre, il n'est cependant pas inutile de préciser brièvement ce que l'on sait de l'histoire d'Astarté elle-même. Ici aussi des interrogations subsistent.

## Astarté

Philon de Byblos affirme qu'Astarté reçut de Kronos/El, le dieu créateur, la royauté sur toute la Phénicie, en compagnie de Zeus Démarous-Adôdos, le «roi des dieux», une figure en qui l'on peut reconnaître Haddu-Baal, le parèdre-type de la déesse<sup>21</sup>. Astarté s'affirme donc d'emblée, dans cette source tardive, mais nourrie de traditions anciennes, comme une déesse de la royauté et une déesse-parèdre.

L'étude de l'ensemble de son dossier confirme constamment ces deux lignes de force, tout en permettant de nuancer et d'enrichir ses sphères d'intervention, dans le domaine de la fécondité, de la maternité, de la guerre, de la chasse et de la navigation, sans oublier sa coloration astrale. Cela dit, le dossier heuristique concernant Astarté n'est pas toujours à la hauteur de nos attentes: les textes phénico-puniques sont peu nombreux (une cinquantaine

<sup>21</sup> PHILON DE BYBLOS *apud* EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 10, 22-32. Sur ce texte, cf. *Astarté*, p. 22-23.

d'inscriptions dans ce cas) et relativement peu explicites. Quant aux témoignages classiques, bien qu'ils soient à bien des égards d'une extrême importance, ils sont aussi d'une utilisation délicate: dans quelle mesure, par exemple, peut-on utiliser l'évocation de la Junon carthaginoise par Virgile pour préciser les attributions d'Astarté dans la métropole punique ? Le dossier iconographique n'est pas davantage exempt de pièges car, à bien y regarder, les représentations assurées de la déesse sont rarissimes: une seule et unique statuette, la statuette dite de Séville, est assortie d'une dédicace qui appelle «Ashtarb» la déesse nue, assise sur un trône aujourd'hui disparu (mais mentionné dans la dédicace)<sup>22</sup>. Une infinité de types iconographiques ont été mis en relation avec Astarté (notamment les diverses typologies de déesses nues), mais une telle identification semble souvent relever de la convention ou de l'hypothèse. Il est par conséquent difficile et aléatoire de tirer parti du dossier iconographique fortement handicapé, au surplus, par l'impossibilité d'être interprété à la lumière d'une mythologie phénicienne pratiquement inconnue, parce que victime d'une sorte de «nauffrage»<sup>23</sup>.

Si l'on en vient à la question des origines, on doit d'abord signaler que, comme dans le cas d'Aphrodite, l'approche étymologique n'est d'aucun secours: on a sans doute affaire à une racine quadrilitère dont la signification exacte nous est inconnue. Les plus antiques attestations du nom d'Astarté se rencontrent dans les textes d'Ebla, au milieu du III<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., sous la forme aš-dar, présentée, dans les listes lexicales, comme l'équivalent sémitique (avec une forme «asexuée», sans finale féminine) du nom de la sumérienne Inanna (Ishtar en accadien)<sup>24</sup>. Cette déesse n'est certes pas la plus importante d'Ebla à l'époque des archives paléo-syriennes, mais elle va rapidement gagner en importance au sein du panthéon local. Ainsi, au II<sup>e</sup> millénaire, elle est associée à la royauté et aux actes culturels que la famille royale

<sup>22</sup> L'inscription dit: «Ce trône, l'ont fait B'lytn, fils de D'mmlk, et 'bdb'l, fils de D'mmlk, fils de Yš'l, pour Astarté-ḫr, notre Dame, parce qu'elle a entendu la voix de leurs paroles». Sur ce texte, cf. *Astarté*, p. 128-131 et, plus récemment, C. BONNET - P. XELLA, "L'identité d'Astarté-ḫr", in *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma, 1997, p. 29-46.

<sup>23</sup> Cf. V. KRINGS, *La littérature*, in V. KRINGS (éd.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche (Handbuch der Orientalistik, XX)*, Leiden, 1995, p. 31-38.

<sup>24</sup> Sur ces différentes attestations dans le répertoire des archives royales d'Ebla, on consultera désormais F. POMPONIO - P. XELLA, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du III<sup>e</sup> millénaire (AOAT, CCXLV)*, Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 63-67. Sur le dossier Astarté à Ebla, cf. *Astarté*, p. 136-138.

accomplissait; elle est représentée comme une déesse qui domine le cosmos et triomphe des forces chaotiques. Déesse céleste et astrale, elle règne sur la fécondité et sur les eaux.

Le culte d'Ishtar s'est-il répandu de la Mésopotamie dans le domaine ouest-sémitique, contribuant ainsi à la formation d'Astarté ? Les relations entre les deux déesses sont certes obviées, mais elles demeurent difficiles à exprimer en termes de processus historique. À Mari (au début du II<sup>e</sup> millénaire), à Emar (au milieu du II<sup>e</sup> millénaire) et à Ugarit (dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> millénaire), cette Ishtar/Astarté est fréquemment mentionnée et reçoit toute une série d'épicleses renvoyant aux domaines qu'elle maîtrise, l'élément aquatique, associé à l'idée de fertilité, le ciel (qu'elle domine avec Baal, le dieu de l'orage, auquel elle est constamment associée), la guerre et la chasse<sup>25</sup>. L'extrême diversification des manifestations de la déesse témoigne d'une personnalité élaborée et polymorphe. Nul doute, donc, que les III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> millénaires ont constitué des moments-clés dans la construction de la personnalité d'Astarté, sans doute originellement apparentée à l'Inanna/Ishtar suméro-accadienne, puis progressivement conçue comme une composante spécifique et autonome des panthéons ouest-sémitiques. L'on sait combien la culture ouest-sémitique qui se développa en Syro-Palestine dès le Bronze Ancien a été capable de s'affranchir de ses modèles est-sémitiques.

À la lumière des documents relatifs à cette «Ur-Astarté», on voit se dessiner l'image d'une déesse principalement guerrière et chasserresse, associée au lion ou au cheval, protagoniste d'un rapport étroit avec Baal, donc promotrice des unions, de la sexualité et de la fécondité. Mais elle ne peut en aucun cas être considérée comme *la* grande déesse ouest-sémitique des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> millénaires. D'autres, Ishara à Ebla et Athirat à Ugarit, occupent le devant de la scène. Or, durant la transition entre l'Âge du Bronze et l'Âge du Fer, une redistribution des cartes intervint, spécialement en domaine phénicien: à Astarté, omniprésente, fut conférée une position dominante au sein des panthéons locaux et ses concurrentes de jadis furent réduites à la portion congrue. La solidarité profonde qui unit le culte d'Astarté et l'institution de la royauté semble alors se renforcer et devenir l'axe central de la dynamique idéologique et culturelle qui soutient sa dévotion. Ce rapport privilégié entre Astarté et le roi est le reflet «temporel» de l'union mythique

<sup>25</sup> Sur ces divers dossiers, cf. *Astarté*, p. 136-138.

de la déesse et d'un Baal qui assume l'identité d'Eshmun à Sidon, de Melqart à Tyr, d'un Baal/Adonis de Byblos. Autour de ce couple s'organise le panthéon poliade des principales cités phéniciennes. En voilà assez, nous semble-t-il, pour planter le décor. Transférons-nous à présent dans l'île d'Aphrodite, Chypre.

### Chypre, l'île d'Aphrodite<sup>26</sup>

Avant d'aborder les aspects chronologiques et archéologiques de la question, revenons un instant sur le nom de Κύπρις qu'Aphrodite porte chez Homère. En effet, des inscriptions chypriotes du Ier siècle avant notre ère désignent, en grec, la Grande déesse de l'île sous les vocables de Κύπρος ou Κυπρία Ἀφροδίτη<sup>27</sup> et les nombreux anthroponymes composés de -κυπρ- attestés à Chypre ont dès lors été interprétés comme des noms théophores. Une glose d'Hésychios et un vers de Lycophron attestent également que Κύπρος peut être synonyme d'Aphrodite. Quant au nom grec d'Ἀφροδίτη, il est attesté une seule fois (au datif) dans le syllabaire chypriote sous la forme *a-po-ro-ti-ta-i*, mais la date en est controversée et en tout cas postérieure au VIe siècle avant notre ère<sup>28</sup> et il n'apparaîtra dans les inscriptions en caractères

<sup>26</sup> C'est le titre d'une partie de l'ouvrage *L'Aphrodite grecque* auquel on se permet de renvoyer pour les références aux auteurs anciens et modernes, de même qu'à l'ouvrage *Astarté* pour la présence de cette déesse dans l'île. On mentionnera toutefois les références suivantes, dont nos études n'auraient pu tenir compte: A.T. REYES, *Archaic Cyprus. A Study of Textual and Archaeological Evidence*, Oxford, 1994; A. HERMARY, "La date du temple d'Aphrodite à Amathonte", *BCH*, CXVIII, 1994, p. 321-330; V. KARAGEORGHIS (éd.), *Cyprus in the 11th Century B.C. Proceedings of the International Symposium held at Nicosia, 30-31 October 1993*, Nicosia, 1994; A. HERMARY - M. SCHMID, "Rapport sur les travaux de l'école française à Amathonte de Chypre en 1994, 1. Le sanctuaire d'Aphrodite", *BCH*, CXIX, 1995, p. 703-705; Th. PETIT, "Religion et royauté à Amathonte de Chypre", *Transeuphratène*, XII, 1996, p. 97-120; A. MEHL, "Griechen und Phöniker im hellenistischen Zypern - Ein Nationalitätenproblem?", in B. FUNCK (éd.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9.-14. März 1994 in Berlin*, Tübingen, 1996, p. 377-414, en part. p. 393-396 pour les interactions religieuses à Paphos.

<sup>27</sup> *L'Aphrodite grecque*, p. 333.

<sup>28</sup> O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, 1983<sup>2</sup> [1961], p. 259, n° 234, 3. Cf. aussi M. EGETMEYER, *Wörterbuch zu den Inschriften im kyprischen Syllabar*, Berlin, 1992 (*Kadmos*, suppl. III), p. 14.

tères grecs qu'à la fin de l'époque classique. Comment ne pas voir dans l'emploi homérique du mot Κύπρος la transposition presque littérale d'une appellation ancienne de la Grande déesse chypriote qui, par un choc en retour, a ensuite adopté le nom grec d'Aphrodite ? Il est certain que Chypre ne fut pas le lieu stratégique de la formation du *nom* grec Ἀφροδίτη, mais l'apport de l'île dans la formation de sa *personnalité* fut suffisant pour que l'épopée en garde sciemment la trace.

*Et concrètement, que s'est-il passé ?*

Sans aucune illusion sur la possibilité de répondre dans le détail à une telle question, nous souhaitons néanmoins l'affronter. Une divinité féminine toute-puissante est attestée dans l'île dès le Chalcolithique, et singulièrement à Paphos, le lieu de prédilection d'Aphrodite dès l'*Odyssée*. Cette Grande déesse est honorée dans tous les royaumes importants de l'île dès qu'ils apparaissent sur la scène de l'histoire: Paphos, Amathonte, Kition, Lapéthos, Salamine, Golgoi, Idalion, etc. Elle est *anassa*, la souveraine, ou *Paphia* à Paphos, *Kypros-Kypria* à Amathonte, *Golgia* à Golgoi, etc. Déesse de la fécondité, intimement liée aux royautés locales, elle était accompagnée d'un parèdre à Kition, et peut-être à Amathonte.

C'est le sanctuaire de **Paphos**<sup>29</sup> qui, dans la littérature grecque, est le plus fréquemment mis en relation avec Aphrodite. Le premier sanctuaire découvert sur le site date des environs de 1200 avant notre ère. Il se composait, pour autant qu'on puisse encore en juger, de sortes de portiques donnant sur un vaste espace à l'air libre où s'élevait sans doute la pierre conique servant de statue de culte. Une telle iconographie a frappé les Anciens et c'est le trait le plus souvent évoqué quand ils parlent de l'Aphrodite paphienne. Son culte privilégiait les offrandes végétales, intégrait une partie divinatoire – que l'on ne rencontre nulle part ailleurs pour Aphrodite – et était desservi par le roi et sa famille. Les rois de Paphos en pleine époque classique se considéraient comme les descendants de Cinyras que Pindare qualifiait de «prêtre chéri d'Aphrodite». En outre, d'après certains Pères de l'Église, les rois étaient ensevelis dans le sanctuaire de la déesse, ce qui laisse entendre qu'ils avaient fonction de parèdre.

La ferveur pèlerine qui s'est développée autour du sanctuaire aux périodes hellénistique et romaine a sans doute contribué à donner à la déesse, si elle

<sup>29</sup> Cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 322-347; *Astarté*, p. 75-81.

ne les avait déjà, des prérogatives maritimes. Des auteurs romains et chrétiens ont en outre évoqué l'existence de mystères fondés sur les circonstances de la naissance d'Aphrodite des œuvres du ciel et de la terre. Le renseignement est d'importance, mais difficile à évaluer: en effet, soit ces mystères autour d'un grain de sel et d'un phallus sont directement inspirés de la tradition hésiodique de la naissance de la déesse, soit – et c'est évidemment bien plus intéressant pour notre propos d'aujourd'hui – la curieuse version de la *Théogonie* trouve là son origine. Cette dernière approche est d'autant plus crédible que l'on a souligné l'originalité d'Hésiode par rapport au mythe de succession hourrite dans ce passage qui fait d'Aphrodite une déesse de la génération de Cronos.

Outre le fonds étéo-chypriote et les apports grecs, on peut identifier dans le culte de la déesse de Paphos une composante phénicienne. Une inscription fragmentaire du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. mentionne un sanctuaire d'«Astarté de Paphos», tandis qu'une autre, sans doute légèrement antérieure, semble consister en une dédicace à Astarté. Sa présence en ce lieu est donc indubitable et elle a pour arrière-plan historique la pénétration phénicienne dans l'île de Chypre dès le début du I<sup>er</sup> millénaire. Quelques traits particuliers du culte paphien pourraient trouver une explication par ce biais: ainsi, la présence d'une effigie aniconique (décrite comme une pyramide, un omphalos, une sphère, un bétyle ou un cône selon les auteurs, et figurée sur les monnaies d'époque romaine) semble bien se rattacher à une tradition sémitique qui trouve de nombreuses illustrations dans l'ensemble du Proche-Orient, de la Syrie à la Palestine, en passant par la Phénicie et la Transjordanie<sup>30</sup>. Un modèle phénicien, par le biais de la présence d'Astarté, peut également être invoqué pour le rapport étroit que la déesse entretient avec le roi: celui-ci assumait le sacerdoce de la déesse, selon une typologie qui rappelle fortement les cités phéniciennes, et une hiérogamie était peut-être célébrée sur place puisqu'un mythe rapporte que Pygmalion, le père de Kinyras, fondateur du sanctuaire, s'éprit de la statue de la déesse et s'unit à elle pour engendrer Paphos, l'éponyme local. Du reste, certains indices permettent de faire l'hypothèse de l'existence d'une prostitution sacrée en ces lieux. La marque d'Astarté est donc sensible dans les cultes de Paphos et celle en qui les auteurs classiques et les habitants hellénisés de la ville ont reconnu

<sup>30</sup> T. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm, 1995.

Aphrodite fut sans aucun doute une grande déesse à laquelle chaque composante ethnique et culturelle conférait le nom le plus adéquat: celui d'Astarté fut en usage au moins jusqu'au IIIe s. av. J.-C., signe de la polyvalence d'un culte dont l'identité et les fonctions pouvaient s'exprimer à travers plusieurs désignations.

**Amathonte**<sup>31</sup> est un autre haut lieu de la vénération envers la déesse. Localisé au sommet de l'acropole, le sanctuaire fouillé par une mission française n'a révélé une activité qu'à partir du VIIIe siècle av. J.-C. Le cœur du sanctuaire ancien devait se trouver plus au nord, dans une zone non encore explorée. Outre les traces littéraires d'une androgynie problématique, la tradition retient du culte de la déesse ses relations à la fécondité et l'iconographie locale témoigne d'une forte influence égyptienne en la figure d'Hathor et phénicienne avec Astarté. Une savante italienne n'exclut d'ailleurs pas que l'épithète homérique de «dorée» attribuée à Aphrodite résulte d'une contamination d'origine égyptienne remontant à la fin de l'âge du bronze. En effet, Hathor était ainsi qualifiée et la zone de contact pourrait, une fois encore, avoir été Chypre<sup>32</sup>.

Que l'Aphrodite d'Amathonte soit associée dans nos sources à un parèdre nommé Adonis ou Adonis-Osiris est certainement révélateur d'une situation analogue à celle que nous avons rencontrée à Paphos, à savoir l'existence d'un couple divin, avec Astarté associée à un parèdre, que l'on pourrait aussi reconnaître dans l'Héraclès Malika, – sans doute Melqart, – d'Hésychios<sup>33</sup>. Ici aussi, on a des traces probables de prostitution sacrée, de culte bétélyque et d'une iconographie qui doit beaucoup aux modèles proche-orientaux (*dea gravida*, trône vide, etc.). Comme à Paphos donc, on se trouve certainement en présence d'un culte local sur lequel se sont greffées des composantes culturelles diverses: grecque, phénicienne et égyptienne. Le culte s'est perpétué pendant des siècles à la faveur d'une identité plurielle qui, dans ce cas précis, pourrait relever d'un véritable processus de syncrétisme. À Amathonte comme à Paphos, Astarté et Aphrodite ont progressivement fusion-

<sup>31</sup> Cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 348-355; *Astarté*, p. 81-85.

<sup>32</sup> G. SCANDONE MATTHIAE, "L'oro e la dorata. Un'ipotesi su un epiteto di Afrodite e di Hathor", in *Hommages à J. Leclant*, III, IFAO, 1994, p. 435-440. – Il faut ajouter à cette hypothèse, l'analyse linguistique et métrique de la formule χρυσέην Ἀφροδίτην par RUIJGH (*art. cit.* [n. 4], p. 84) qui explique la synizèse insolite en se référant à une présumée formule mycénienne χρῦσῶν Ἀφροδίταν.

<sup>33</sup> Cf. C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Leuven, 1988, p. 338.



né au contact d'une grande déesse locale, une réalité historique qui a dû contribuer à une certaine forme d'interaction entre leurs personnalités respectives et qui a dû nourrir les réflexions des auteurs classiques sur la genèse d'Aphrodite.

La validité de cette analyse est confirmée par l'examen du cas de **Kition**<sup>34</sup>, le principal centre phénicien de l'île, où existait un important culte d'Astarté, en relation avec Melqart: là aussi, même structure dyadique, même iconographie, même éventualité de prostitution sacrée. Là aussi, Hathor se mêle aux cultes locaux et, bien entendu, lorsque les Kitiens s'établissent à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., c'est un sanctuaire d'Aphrodite qu'ils élèvent avec l'autorisation du conseil et du peuple athéniens (*IG*, II<sup>2</sup>, 337).

Les contacts entre les Grecs et l'île de Chypre remontent au moins au II<sup>e</sup> millénaire. Même si la tradition de l'installation d'Agapénor à Paphos au retour de Troie relève plus de l'étiologie érudite que de l'histoire, il n'en reste pas moins que la fréquentation de l'île a mis très tôt les Grecs en relation avec une figure divine puissante, liée à la reproduction de la vie sous toutes ses formes et au pouvoir royal. Quand ils la rencontrent, des influences diversifiées ont déjà laissé leur empreinte sur sa personnalité complexe. Si l'épopée homérique et la *Théogonie* d'Hésiode traduisent bien, comme on tend à le penser, un ancrage géographique qui n'est pas seulement poétique, on touche du doigt le lieu où se seraient cristallisées tant d'affinités fonctionnelles entre Aphrodite et les reines célestes proche-orientales dont Astarté, du fait même de son importance pour les Phéniciens voyageurs, fut le porte-drapeau. Mais la formule exacte de ce processus nous échappe. Le seul indice que la cristallisation appartient sans doute davantage au tout début du I<sup>er</sup> millénaire qu'à l'Âge du Bronze est la «soudure» qui semble encore bien présente dans les œuvres littéraires majeures de l'archaïsme grec.

### Cythère, Sparte et les îles de l'Égée

La petite île de Cythère supporte difficilement la comparaison avec Chypre, comme semblent le signifier à leur manière les atermoiements de la déesse pour s'élancer sur la terre ferme dans la *Théogonie*. La seule certitude tient à l'ancienneté dont tous les auteurs gratifient le culte d'Aphrodite en ce

<sup>34</sup> Cf. *Astarté*, p. 70-74.

lieu. Si, comme pour Chypre, on part du principe que les relations entre la déesse et l'île, attestées chez Hésiode et dans l'*Odyssée*, ne sont pas que des ornements littéraires, le culte faisait là aussi figure de berceau de la vénération d'Aphrodite en Grèce, et ce dès le VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. L'archéologie n'est malheureusement pas d'un grand secours pour juger de la validité d'un tel propos<sup>35</sup>, mais à prendre Hérodote et Pausanias à la lettre, il faudrait voir dans ce culte une fondation des Phéniciens, c'est-à-dire en clair une Astarté «habillée» ensuite en Aphrodite Ourania par les Grecs. Or, pas plus que l'Aphrodite archaïque, Astarté n'a laissé de traces à Cythère. Cela ne remet évidemment pas en cause le caractère vraisemblable d'une fréquentation ancienne de cette zone de la mer Égée par les Phéniciens.

Afin de pallier le manque d'informations sur Cythère, c'est la Laconie tout proche qu'il faut interroger. Les cultes d'Aphrodite y sont nombreux, particuliers et sans doute très anciens pour certains<sup>36</sup>. L'armement de la déesse, tout comme à Cythère, intriguait les Anciens qui expliquaient ce curieux mélange par les relations conjugales entre Aphrodite et Arès. C'est dans ce sens que la plupart des interprètes ont lu l'épiclèse *Areia* qu'Aphrodite portait sur l'acropole spartiate. D'après Pausanias, le temple était situé derrière le sanctuaire d'Athéna Chalkioikos et les statues (*xoana*) y étaient les plus anciennes de Grèce (III, 17, 5)<sup>37</sup>. Or à côté d'une lame portant une dédicace à *Areia*, les fouilleurs anglais du site y ont mis au jour au début du siècle une série de fragments de poterie avec une inscription identique, mais mutilée à chaque fois. La mise en regard des pièces permet de restituer βασιλιδ-. Ils y ont vu une fidèle Basilidas, mais Massimo Osanna<sup>38</sup>, à juste titre, a récemment lu ces inscriptions comme autant de dédicaces à une déesse *Basilis*. Or on sait qu'à Tarente, colonie spartiate, Aphrodite est ainsi qualifiée<sup>39</sup>. De là à placer sur l'acropole spartiate, à l'époque archaïque, une Aphrodite Basilis, il n'y a qu'un pas que nous franchissons bien volontiers avec M. Osanna. Or il existe également à Sparte une Aphrodite-Héra que Pausanias ne localise pas. Comme il ne parle pas de l'Aphrodite Basilis lors de sa visite de l'Acropole,

<sup>35</sup> Cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 221-222.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 193-216.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>38</sup> M. OSANNA, "Sui culti arcaici di Sparta e Taranto. Afrodite Basilis", *PP*, CCLI, 1990, p. 81-94.

<sup>39</sup> HÉSYCHIOS, *s.v.* et une dédicace à Basilis inscrite sur une amphore attique à fig. noires, signée par Exékias et retrouvée à Tarente (*SEG*, XL, 1990, n° 898).

on en avait déduit, dans *L'Aphrodite grecque*, que cette Aphrodite-Héra n'était rien d'autre que l'appellation plus récente d'une Aphrodite Basilis archaïque dont le *xoanon* se trouvait près de celui d'Aphrodite *Areia* sur l'acropole. D'autres indices invitent à le penser, que l'on a présentés en détail dans l'ouvrage cité<sup>40</sup>.

Ce qui intéresse notre propos, c'est la référence royale que recèle une telle appellation dans la seule cité grecque qui a conservé la royauté. L'épithète Basilis n'est pas fréquente dans les cultes et, outre l'Aphrodite de Tarente, c'est Héra qui la reçoit le plus volontiers, parallèlement à l'épithète Basileia<sup>41</sup> qui en fait la compagne d'un Zeus Basileios. Sparte est en outre un des rares lieux où Aphrodite et Zeus étaient associés sous la même épiclese d'«Olympiens» (Paus., III, 12, 11). La fondation de l'édifice qui abritait les dieux était attribuée à Épiménide le Crétois, mais une telle présomption d'ancienneté ne peut pas, sans précaution, s'appliquer aux statues. Toutefois, l'originalité d'un tel couple de dieux<sup>42</sup> semble fournir un argument supplémentaire à l'interprétation d'une Aphrodite souveraine, olympienne, à une place où Héra serait davantage attendue selon les conceptions mythico-religieuses panhelléniques de l'époque classique. Peut-être les fortes connotations royales d'Astarté ne sont-elles pas étrangères à cette singularité. Nous avons déjà examiné le témoignage de Philon de Byblos qui présente Astarté comme la «reine» de la Phénicie<sup>43</sup> et bien des inscriptions attestent son rapport étroit avec la royauté dans le culte des principales cités phéniciennes. Astarté est donc la divinité dynastique par excellence qui, en vertu de son rôle de parèdre de Baal à l'intérieur des divers couples divins poliades (notamment avec Melqart, le «Roi de la ville» à Tyr), fait figure d'interlocutrice privilégiée du roi, lui-même présenté comme le représentant sur terre

<sup>40</sup> Une dédicace découverte à Akoris en Égypte et datant de 29 ap. J.-C. s'adresse à Héra Aphrodite, mais il s'agit probablement de l'interprétation grecque de la déesse Hathor (*Bull. épigr.*, 1990, n° 824 [J. BINGEN]; *SEG*, XXXVIII, 1988, n° 1678).

<sup>41</sup> *IG*, VII, 3097 (cf. *SEG*, XLII, 1992, n° 413). – Si l'on suit la restitution de l'éditeur, une inscription honorifique émanant d'un *koinon* d'Aphrodisiastes rhodiens atteste qu'il était placé sous le patronage d'Aphrodite [Βασι]λεία[ς] (*ASAA*, XXII 1942, p. 152, n° 8, publiée dans *ASAA*, LXIV-LXV, 1986-1987 [1991], p. 277, n° 11 [= *SEG*, XLI, 1991, n° 654]).

<sup>42</sup> On les trouve associés dans la dédicace d'un autel à Épidaure en tant que dieux *Meilichioi* (*IG*, IV<sup>2</sup>, 282).

<sup>43</sup> Cf. *supra*, p. 261.

du grand dieu<sup>44</sup>. Du reste, dans l'inscription des «comptes» du sanctuaire d'Astarté de Kition, du début du IV<sup>e</sup> siècle av. J.C., la déesse est explicitement qualifiée de «Reine sainte» (*mlkt qdš*)<sup>45</sup> et l'on a de bonnes raisons de croire que la fréquence de l'élément théophore *mlkt*, renvoyant à une Reine divine, dans l'anthroponymie de Carthage est un indice de sa grande popularité dans la métropole punique<sup>46</sup>.

Dès lors, si cette hypothèse d'un glissement onomastique d'Aphrodite Basilis à Aphrodite-Héra est acceptable, on aurait, sur le plan cultuel, la trace d'un processus dont la littérature archaïque nous donne des indices puisque le chant V de l'*Iliade* offre l'image de l'humiliation d'une Aphrodite «chypriote», donc souveraine, sous les quolibets d'Héra, désormais reine des cieux, et d'Athéna, déesse guerrière et poliade par excellence ! Se pourrait-il que, chacun dans le langage qui leur est propre, la littérature et le système des épiclèses nous disent la même chose ? Nous sommes tentées de le penser. Dès lors, cette Aphrodite spartiate, guerrière et souveraine, mais dont les rapports à la fécondité sont clairement attestés aussi, ne porterait-elle pas encore, dans une Sparte conservatrice, la trace, effacée ailleurs, de cette «cristallisation» progressive de la déesse évoquée plus haut, tout comme les porte encore, surtout dans les propos d'Hérodote et de Pausanias, l'*Ourania* de Cythère ?

Comme dans le cas de Cythère, seules des hypothèses peuvent être émises sur la fréquentation des côtes du Péloponnèse par les Phéniciens. Concernant Sparte en particulier, on a relevé l'existence, outre de pièces en ivoire et en bronze, de plusieurs centaines de masques provenant du sanctuaire d'Artémis Orthia et datant des VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., dont les modèles seraient proche-orientaux<sup>47</sup>. Il s'agit d'une interprétation hypothétique, comme l'est aussi l'idée d'une assimilation entre la déesse spartiate et Astarté qui assume effectivement parfois les fonctions de déesse de la chasse. D'autres indices peuvent être invoqués, qui parlent en faveur d'une fréquentation régulière des Phéniciens et donc d'une éventuelle implantation, circonscrite

<sup>44</sup> Cf. *Astarté*, p. 19-44, pour le dossier des sources relatives aux cités phéniciennes.

<sup>45</sup> Cf. *Astarté*, p. 70-71. Sur la possibilité qu'Astarté se cache aussi derrière le titre de «Reine des cieux» de Jérémie 7, 17-18 et 44, 15-28 et d'un papyrus araméen d'Hermoupolis, cf. *Astarté*, p. 61.

<sup>46</sup> Cf. *Astarté*, p. 97-98.

<sup>47</sup> J.B. CARTER, "The Masks of Ortheia", *AJA*, XCI, 1988, p. 355-383.

bien sûr, d'Astarté dans le Péloponnèse<sup>48</sup>. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, le site d'Olympie, l'Héraion d'Argos et celui de Perachora ont livré divers objets de facture orientale, sans oublier l'étrange épiclèse d'Astrateia qui, à Pyrrhicos en Laconie, était accolée au nom d'Artémis. Si c'est là une bonne direction de recherche, on ne manquera pas de noter qu'Astarté pourrait se greffer non seulement sur Aphrodite, mais aussi sur Héra et sur Artémis, selon les lieux et les contextes, et ce à la faveur du large spectre de ses attributions. Du reste, le cas de Sparte vient de nous montrer combien Aphrodite et Héra étaient sans doute fonctionnellement proches à haute époque. Les rencontres entre les différentes composantes des panthéons ne relèvent donc nullement d'un quelconque déterminisme et le jeu reste largement ouvert au fil du temps.

## Corinthe

Il est sans doute impensable de traiter du sujet qui nous retient aujourd'hui sans évoquer, même brièvement, le culte d'Aphrodite à Corinthe. Dans toute la littérature savante, en effet, l'ombre de la prostitution sacrée a longtemps plané sur l'Acrocorinthe. Une telle pratique dévotionnelle, si étrangère à la Grèce, était forcément la trace d'une importation orientale et le signe le plus manifeste des antécédents orientaux d'Aphrodite. Sans reprendre l'ensemble d'un dossier complexe, surchargé et surinterprété au fil des publications<sup>49</sup>, disons un peu abruptement que nous ne croyons pas à l'existence de la prostitution sacrée à Corinthe. Nous entendons le terme au sens de la consécration institutionnelle de prostituées dans le cadre du sanctuaire d'Aphrodite. Strabon est le seul à évoquer une telle consécration de milliers d'hiérodules à la déesse à la suite de vœux (VIII, 6, 21 [C378-379]). Mais il évoque un passé éloigné et projette, à notre avis, sur la situation corinthienne sa connaissance d'une pratique de prostitution sacrée à Comana du Pont. Le patronage tapageur d'Aphrodite revendiqué par de

<sup>48</sup> J. BOARDMAN, *The Greek Overseas. Their Early Colonies and Trade*, Harmondsworth, 1980<sup>3</sup>, p. 54-84 (trad. fr. de M. BATS, *Les Grecs outre-mer. Colonisation et commerce archaïques*, Naples, 1995).

<sup>49</sup> *L'Aphrodite grecque*, p. 100-127; *Astarté*, p. 92-95.

célèbres courtisanes du lieu a sans doute contribué aussi à l'élaboration de ce «mythe historiographique».

Cela dit, d'autres éléments doivent être pris en considération. En effet, Corinthe semble bien avoir été la seule cité grecque de l'époque archaïque à avoir fait d'Aphrodite sa déesse poliade. La localisation de son temple sur l'Acrocorinthe le laissait déjà entendre. Une étude attentive du monnayage de la cité par Peter Blomberg a tout récemment achevé de nous en convaincre<sup>50</sup>. Les émissions de statères (tridrachmes) de la fin du VI<sup>e</sup> siècle montrent au revers une tête de femme casquée et portant un collier. Blomberg l'interprète comme l'Aphrodite armée protectrice de la cité, dans le contexte d'un rapprochement avec Athènes qui avait, quelques années auparavant, affiché Athéna, sa propre déesse poliade, sur ses émissions monétaires. Les drachmes et hémidrachmes corinthiens de l'époque classique portent quant à eux l'image d'une femme nue tête, sans doute une Aphrodite plus conforme aux prérogatives que Zeus lui reconnaissait dès l'*Iliade*.

À Corinthe, la déesse semble donc bien avoir rempli le rôle de déesse poliade, protectrice armée de ses citoyens, attentive aux supplications des épouses et des courtisanes dès que la patrie était en danger. Ainsi, à la veille de la bataille de Salamine, elles se sont toutes retrouvées dans son sanctuaire à la prier de sauver la Grèce de l'invasion perse (Plut., *Mor.*, 871a; Athénée, XIII, 573c-d; schol. Pind., *Ol.*, XIII, 32b). C'est elle aussi, dans un registre plus pacifique, que Xénophon de Corinthe remercie de sa victoire à Olympie en lui amenant des courtisanes pour un sacrifice et un banquet en son honneur. Pindare a immortalisé l'événement qui n'a pas peu contribué, lui aussi, à entretenir l'idée d'une prostitution sacrée (fr. 122 Snell-Maehler). Cette idée s'est en fait nourrie de la coïncidence exceptionnelle du caractère poliade d'Aphrodite à Corinthe et d'un patronage appuyé de l'amour et de la sexualité. Or, ne doit-on pas poser la question des antécédents d'une telle situation ? Même sans le recours à une prétendue prostitution sacrée à l'orientale, il existe des affinités manifestes entre cette Aphrodite corinthienne et Astarté. Toutefois, il faut bien reconnaître que, sur le versant oriental, la moisson est assez pauvre : quelques figurines de déesses se tenant les seins, quelques plaques de terre-cuite du VII<sup>e</sup> siècle représentant une déesse nue dans son sanctuaire, du type «plaquettes d'Astarté» et surtout un

<sup>50</sup> P. BLOMBERG, *On Corinthian Iconography. The bridled winged horse and the helmeted female head in the sixth century BC*, Uppsala, 1996 (*Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations*, XXV).

ostrakon du Ve siècle portant en grec le nom d'Astarté<sup>51</sup>. Par contre, l'importance des échanges entre la Corinthe du haut archaïsme et le Proche-Orient pourrait constituer un facteur décisif et l'indice d'une interaction possible, dont les modalités concrètes nous échappent.

### Quand Aphrodite est Ourania...

Dans le système pourtant très souple et très mobile des épiclèses divines, c'est Aphrodite qui monopolise l'écrasante majorité des attestations d'Ourania, quand il ne s'agit pas de la Muse du même nom<sup>52</sup>. Les Grecs concevaient donc une sorte de lien nécessaire et obligatoire entre la déesse et l'épiclèse qui en fait une divinité céleste, fille d'Ouranos, mais aussi une divinité venue d'ailleurs. Lorsque le mécanisme de l'*interpretatio* fonctionne, que ce soit chez Hérodote (I, 105; I, 131-132; III, 8) ou dans les inscriptions concernant des étrangers (par ex. IG, II<sup>2</sup>, 337; ID, 1719; 2305), c'est surtout en tant qu'Ourania qu'Aphrodite prête son nom grec à d'autres déesses, et notamment à Astarté. Il ne s'agit pas de prétendre que l'épiclèse reflète la trace d'une origine étrangère précise chaque fois que la déesse est honorée à ce titre. Par exemple, à Athènes, c'est le roi Égée qui était censé avoir fondé le culte de la déesse (Paus., I, 14, 7). Toutefois, il n'est peut-être pas indifférent que l'Aphrodite de Cythère soit Ourania, de même que celle de Corinthe, tandis qu'une inscription de Sparte nous révèle qu'elle pouvait porter ce nom dans la cité<sup>53</sup>. De plus, lorsque l'épiclèse «céleste» est masculine, c'est

<sup>51</sup> Cf. Ch.K. WILLIAMS II, "Corinth and the Cult of Aphrodite", in M.A. DEL CHIARO - W.R. BIERS (éd.), *Corinthiaca. Studies in Honor of Darrell A. Amyx*, Columbia, 1986, p. 12-24.

<sup>52</sup> C'est Héra qui reçoit l'épiclèse à Cos dans une dédicace du IIe siècle ap. J.-C. (M. SEGRE †, *Iscrizioni di Cos*, Roma, 1993, t. I, p. 205-206, EV n° 127). Quelques attestations, qui ne désignent pas la Muse, ne sont pas clairement identifiées (PAUS., VII, 26, 7 [cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 248-250]; SEG, XXVI, 1976-1977, n° 409 [Cybèle ?]).

<sup>53</sup> IG, V 1, 559 (cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 210-211). On pourrait encore évoquer le cas de Thèbes où le culte d'Aphrodite sous trois épiclèses différentes (Ourania, Pandémos, Épistrophia) était conçu comme une fondation d'Harmonie, l'épouse du «phénicien» Cadmos (PAUS., IX, 16, 3-4; cf. *L'Aphrodite grecque*, p. 275-281). – Dans un ouvrage encore manuscrit intitulé *The Supreme Gods of the Bosphorus: the Celestial Goddess and the Most High God*, Yulia Ustinova (Ben-Gurion University) étudie attentivement les relations entre Aphrodite et la Grande déesse indigène du Bosphore. Là aussi, c'est sous le nom d'Aphrodite Ourania qu'apparaît en grec la déesse locale. En outre, une dédicace de la reine Komosarye (2e

essentiellement Zeus qui devient Ouranios<sup>54</sup>, affirmant ainsi la relation intime entre la souveraineté et le Ciel. Tous ces éléments laissent penser que l'appellation d'Ourania transcende les fonctions particulières de la déesse pour évoquer toute la complexité de sa personnalité; une sorte d'appellation générique qui a quelque chose à dire de son histoire, de son parcours et de son antique parenté avec d'autres reines du Ciel, dont Astarté, après l'Ishtar mésopotamienne, est indubitablement une expression majeure<sup>55</sup>.

### La suite de l'histoire...

La conscience de cette parenté entre Astarté et Aphrodite se maintint à travers les siècles, ce qui nous invite à penser que les interactions se poursuivirent, se nourrirent des évolutions respectives des attributions des deux déesses, et aussi des flux et reflux des contextes historiques qui constituaient la toile de fond des dévotions de leurs fidèles. La longue durée de l'interaction dont il a été ici question a assurément contribué à réactualiser et à valider dans le temps le discours des historiens et des mythographes sur la genèse d'Aphrodite en rapport avec l'Orient. Le cas des cultes de Délos à l'époque hellénistique est exemplatif de la pérennité de cette relation.

C'est en effet à l'époque hellénistique que Délos s'affirma comme un important centre international d'échanges en Égée, ce qui lui valut d'accueillir diverses communautés de négociants orientaux, chacune avec ses propres cultes qui furent officiellement reconnus par les autorités déliennes dans le courant du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Astarté s'implanta donc à Délos dans le sillage de cette expansion commerciale<sup>56</sup>: on la rencontre dans le Sarapieion, véné-

moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) à un dieu Sanergès et à une déesse Astara, qui pourrait être une forme locale d'Astarté, permet de penser que cette région a connu des assimilations semblables à celles que notre étude tente de dégager (V.V. STRUVE *et al.* [éd.], *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*, Moscou-Léningrad, 1965, n° 1015). Pour un premier aperçu de cette passionnante étude, on lira Y. USTINOVA, "Aphrodite Ourania of the Bosporus: The Great Goddess of a Frontier Pantheon", *Kernos*, XI, 1998, p. 209-226.

<sup>54</sup> Singulièrement à Sparte (HDT., VI, 56) ou des concours (τὰ Οὐράνια) sont attestés épigraphiquement. Zeus porte également cette épiclèse lorsqu'il interprète un Baal (cf. E. WÜST, art. "Uranios", *RE*, IX A 1, 1961, c. 946).

<sup>55</sup> Sur les connotations célestes d'Astarté, voir aussi S. RIBICHINI, *Poenus advena*, Rome, 1985, p. 81-86.

<sup>56</sup> Cf. *Astarté*, p. 87-89.



rée par une Sidonienne sous le triple nom d'Astarté, Isis et Aphrodite, une assimilation, celle d'Astarté et Isis, qui a des racines profondes et est attestée par une autre inscription de Délos émanant d'un Sidonien. Elle manifeste assurément leur dimension commune de courotrophe, tandis que le rapprochement avec une Aphrodite Pontia, cumulé avec d'autres indices, montre combien, dans ce contexte précis, les attributions marines des deux déesses ont particulièrement retenu l'attention des fidèles. Astarté fut aussi peut-être vénérée par les Poséidonistes de Beyrouth, à Délos toujours, et assurément par les Ascalonites qui lui attribuent l'épiclèse très explicite de *Palastinè*. Ils juxtaposent à cette appellation qui renvoie à une aire géographique bien déterminée le nom d'Aphrodite Ourania, ce qui signifie apparemment qu'ils «légitiment» l'implantation de leur déesse en l'abritant sous un vocable familier aux Grecs. Il est en outre symptomatique, comme l'avait remarqué M.-F. Baslez, que ce soient les Phéniciens et les Chypriotes qui recourent le plus fréquemment à une telle assimilation<sup>57</sup>.

Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure ces mêmes Phéniciens reconnaissent leur Astarté sous l'Aphrodite des Grecs. Or, à Délos encore, dans le sanctuaire d'Apollon, s'élevait une petite statue d'Aphrodite endommagée par le temps. Thésée était censé avoir dédié au dieu cette œuvre de Dédale qu'Ariane lui avait offerte (Plut., *Thésée*, 21; Paus., IX, 40, 3-4). Ce même sanctuaire d'Apollon a livré une série d'oreilles en bronze dédiées à une Aphrodite Peistiché, notamment par une Sidonienne<sup>58</sup>. Les mécanismes de l'*interpretatio* sont donc bien multiformes et réciproques.

## Conclusion

La longue histoire des relations entre Astarté et Aphrodite est complexe et ses débuts sont grevés de bien des incertitudes. Sans prétendre les avoir levées, nous devons pourtant conclure et revenir, pour ce faire, aux questions de vocabulaire évoquées en commençant. L'absence du nom d'Aphrodite dans le panthéon mycénien ne laisse pas d'intriguer. Et, dans l'hypothèse où ce manque n'est pas que documentaire, nous sommes ten-

<sup>57</sup> "Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce: les divinités marines", in C. BONNET *et alii* (éd.), *Studia Phoenicia*, IV: *Religio Phoenicia*, Namur, 1986, p. 289-305, surtout 296 et 300.

<sup>58</sup> *ID*, 2396-2398; la Sidonienne apparaît en *ID*, 2396. Cf. Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970 (BEFAR, CCXVIII), p. 347.

tées de croire que l'Aphrodite d'Homère est bien le produit d'un véritable «synchrétisme». Le processus de formation de ce «produit» presque achevé que nous propose l'épopée pourrait relever de l'alternative suivante: soit une personnalité divine déterminée – mais anonyme pour nous – qui appartient au panthéon créto-mycénien a intégré un certains nombres de qualités provenant d'une déesse orientale royale, guerrière, courotrophe et protectrice de la sexualité. Cette déesse nous semble devoir être Astarté, qui doit elle-même beaucoup à l'Inanna/Ishtar suméro-accadienne; soit une série de fonctions plus tard assumées par Aphrodite appartenait à d'autres figures du panthéon créto-mycénien, identifiées à ce jour, et se sont cristallisées en une déesse indépendante, précisément au contact d'Astarté. Et si, comme on le pense, Chypre a joué un rôle important dans cette «cristallisation», la Grande déesse de l'île entre tout naturellement en compte dans la fiche d'identité de l'Aphrodite grecque. Cette élaboration fut progressive et a certainement connu des développements différenciés selon les lieux. Le processus ne fut pas linéaire, mais il aboutit à installer, au début de l'âge classique, l'image de la déesse des «douces œuvres du mariage» telle que la rêvait le Zeus d'Homère. Certains cultes portent pourtant la trace d'une élaboration pluri-séculaire en proposant une image qui, sans être irréductible à l'Aphrodite du monde classique, n'en présente pas moins des traits particuliers. Ces cultes sont de Sparte, de Cythère ou de Corinthe, pour des raisons de conservatisme interne ou parce que les contacts avec le Proche-Orient s'y sont exercés davantage qu'ailleurs.

Il ne s'agissait pas, bien entendu, pour nous de nier ici le constat de W. Burkert selon lequel «derrière la figure d'Aphrodite se profile clairement l'ancienne déesse de l'amour sémitique, Ishtar-Astarté». Nous espérons simplement lui avoir donné le plus d'épaisseur historique possible au vu des documents disponibles.

Corinne BONNET  
Via Valle Scrivia, 37  
I - 00141 ROMA/ITALIA

Vinciane PIRENNE-DELFORGE  
Université de Liège  
Centre d'Histoire des Religions  
Place du 20-Août, 32  
B - 4000 LIÈGE/BELGIQUE