

Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes

In: L'antiquité classique, Tome 57, 1988. pp. 142-157.

Résumé

Aphrodite est considérée tantôt comme fille de Zeus et de Dionè, tantôt comme enfant du seul Ouranos. Partant de ces traditions mythiques divergentes, Platon place dans le discours d'un des protagonistes du Banquet une réflexion moralisante sur la dualité de la déesse : Ourania est la divinité céleste, tandis que Pandemos relève d'une conception vulgaire de l'amour. Cette démonstration théorique, à la postérité considérable, ne résiste ni à l'examen des cultes effectifs de la déesse à Athènes ni à l'étude des témoignages parallèles, comme celui de Xénophon.

Citer ce document / Cite this document :

Pirenne-Delforge vinciane. Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes. In: L'antiquité classique, Tome 57, 1988. pp. 142-157.

doi : 10.3406/antiq.1988.2232

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antiq_0770-2817_1988_num_57_1_2232

ÉPITHÈTES CULTUELLES ET INTERPRÉTATION PHILOSOPHIQUE. À PROPOS D'APHRODITE OURANIA ET PANDÉMOS À ATHÈNES

La divinité, en Grèce classique, se voit attribuer presque autant d'épithètes que d'attributs différents, mais, au-delà de cette multiplication, elle conserve, le plus souvent, son identité¹. Dès lors, comment ne pas s'étonner de trouver, pour la déesse Aphrodite, l'affirmation répétée d'un partage strict de ses fonctions entre deux épithètes prétendument opposées ?

Une tradition tenace, dont nous allons étudier l'origine et l'évolution, a consacré le caractère antithétique des deux épithètes *Ourania* et *Pandemos* lorsqu'elles qualifient Aphrodite. Mais il y a lieu de se demander si cette opposition n'est pas purement spéculative et si elle conserve toute sa pertinence quand elle est confrontée à ce que nous pouvons apprêhender des cultes effectifs².

1. LES ORIGINES

Les premières attestations de la dualité d'Aphrodite se trouvent dans le *Banquet* de Platon et dans le *Banquet* de Xénophon, qui semble en être la réplique³. Dans l'œuvre de Platon, c'est Pausanias, pédéraste notoire, qui distingue deux Aphrodite, justifiant ainsi l'existence d'un Éros double,

N.B. : les abréviations des titres des revues sont celles de *L'Année Philologique*.

¹ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 97.

² L. R. FARRELL [*The Cults of the Greek States*, II (Oxford, 1896), pp. 660-664] avait déjà posé la question de la légitimité d'une telle distinction. Nous nous proposons de développer ici la perspective énoncée dans le chapitre qu'il consacre à Aphrodite et qui reste ce qu'il y a de plus complet sur le sujet, même si certains points de vue sont dépassés.

³ PLATON, *Banquet*, 180d-182a ; XÉNOPHON, *Banquet*, 8, 9-10. Cf. R. FLACELIÈRE, *À propos du Banquet de Xénophon*, dans *REG*, 74 (1961), pp. 97-100.

inséparable de la dualité de sa mère⁴. Voici ce qu'il rapporte à ses convives :

Il y en a une (Aphrodite), la plus ancienne je crois bien, qui, sans avoir eu de mère, est fille d'Ouranos, celle que nous surnommons précisément Ourania ; et la plus jeune, fille de Zeus et de Dionè, que nous appelons, elle, Pandemos⁵.

Dès lors, l'amour n'est plus le dieu univoque présenté par Phèdre dans le discours précédent⁶. L'Éros lié à Aphrodite Pandemos s'adresse plus au corps qu'à l'âme ; il est, comme sa mère, populaire, vulgaire. Il pousse les hommes de basse espèce vers les femmes et les jeunes garçons, affirmant ainsi son rapport avec l'intempérance de la jeune déesse, fille de Zeus et de Dionè⁷. Ourania, par contre, ne possède rien de féminin, c'est-à-dire de corrompu, dans le principe de sa génération⁸ et suscite l'amour désintéressé pour des jeunes gens qui ont dépassé le stade de l'enfance.

Le but de Pausanias est clair. Il s'agit de justifier la pratique de l'amour entre érastes et éromènes au nom de la vertu et de la morale, puisque ce n'est pas la relation pédérastique en soi qui est condamnable, mais les intentions douteuses qui y président parfois⁹.

Dans le *Banquet* de Xénophon, Socrate en personne prend la parole pour traiter de l'amour, Éros, «cette grande divinité, égale en âge aux dieux éternels, tout en étant la plus jeune d'aspect, maîtrisant tout l'univers

⁴ Il existe diverses généralogies d'Éros : cf. A. HERMAY, art. *Eros*, dans *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, III, 1 (1986), p. 850. — La conception de la dualité d'Éros est antérieure à Platon : F. LASSEUR, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne, 1946, pp. 95-103.

⁵ PLATON, *Banquet*, 180d-e (trad. d'après L. Robin) : ἡ μέν γέ πον πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἦν δὴ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἦν δὴ Πάνδημον καλοῦμεν.

⁶ PLATON, *Banquet*, 178a-180b.

⁷ Deux générations séparent Zeus et Ouranos, les «pères respectifs».

⁸ Cf. HÉSIODE, *Théogonie*, 190-206 : Aphrodite est née de l'écume émergeant du sexe d'Ouranos tranché par Cronos et tombé dans la mer.

⁹ PLATON, *Banquet*, 181a : «... ce n'est pas pour tout amour qu'on dira : 'il est beau, il est digne qu'on en célèbre les louanges', mais pour celui-là seul de qui est belle l'impulsion à aimer» (trad. L. Robin). Sur la pédérastie dans l'antiquité, voir K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Harvard Univ. Press, 1978 ; F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980 ; J. MAZEL, *Les métamorphoses d'Éros. L'amour dans la Grèce antique*, Paris, 1984, pp. 133-170.

par sa puissance, mais établie dans le cœur des hommes»¹⁰. Et il en vient tout naturellement à poser le problème d'Aphrodite :

Existe-t-il une seule Aphrodite ou bien deux, Ourania et Pandémos, je ne sais, car Zeus, qui paraît toujours le même, possède de nombreux noms. Ce que je sais, pourtant, c'est que, pour chacune des deux séparément, il existe des autels et des temples, et aussi des rites qui, pour la Pandémos, sont pleins de relâchement, tandis qu'ils sont plus purs pour Ourania. On peut conjecturer que la Pandémos nous fait aimer les corps, Ourania l'âme, l'amitié et les belles actions¹¹.

À présent, comparons sommairement les données principales des textes. Dans celui de Platon, le discours supporté par des arguments mythologiques attribue à Pandémos l'amour hétérosexuel, ainsi que le penchant répréhensible pour les tout jeunes garçons. Ourania, quant à elle, préside à l'amour masculin dans sa forme la plus désintéressée. Chez Xénophon, la césure instaurée par Socrate entre les deux épithètes est plus nette ; Aphrodite Pandémos suscite en nous le désir des corps alors que Ourania nous insuffle l'amour de l'âme, que ce soit celle de l'homme ou celle de la femme. En ce qui concerne la dualité de la déesse, il est important de souligner la prudence que Xénophon attribue aux propos de Socrate, qui dit ne pas savoir (*οὐκ οἶδα*) s'il y a deux déesses. Le philosophe semble ennuyé, et l'exemple de Zeus, unique malgré la pluralité de ses noms, illustre son hésitation en la justifiant. Il poursuit malgré tout en invoquant une certitude (*οἶδα*) basée sur le rituel ; nous y reviendrons.

Cette tradition, que l'on qualifiera de «philosophique» pour faire bref, utilise donc la mythologie et les rites en vue d'étayer une réflexion morale. Cette spéulation érudite ne semble cependant pas être la seule origine possible de la conception d'une Aphrodite double. La cité d'Athènes connaît, en effet, un culte d'Aphrodite Pandémos situé sur le flanc sud-ouest de l'Acropole et dont la fondation est, entre autres, attribuée à

¹⁰ XENOPHON, *Banquet*, 8, 1 (trad. F. Ollier).

¹¹ *Ibid.*, 8, 9-10 (trad. d'après F. Ollier) : *Eἰ μὲν οὖν μία ἔστιν Ἀφροδίτη ἡ διπλή, Οὐρανία τε καὶ Πάνδημος, οὐκ οἶδα· καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει· ὅτι γε μέντοι χωρὶς ἐκατέρᾳ βωμοῖ τε καὶ ναοῖ εἰσὶ καὶ θυσίαι τῇ μὲν Πανδήμῳ ράδιον γότεραι, τῇ δε Οὐρανίᾳ ἀγνότεραι, οἶδα. Εἰκάσαις δ' ἂν καὶ τοὺς ἔρωτας τὴν μὲν Πάνδημον τῶν σωμάτων ἐπιπέμπειν, τὴν δ' Οὐρανίαν τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων.*

Solon¹². Le contexte de cet établissement est assez particulier. L'archonte athénien aurait voulu remédier aux inconvénients que procurait à la cité la fougue d'une jeunesse difficilement maîtrisable. Il aurait pour ce faire établi des esclaves féminines dans des maisons spécialisées et, avec l'argent amassé par les tenancières, aurait institué le culte d'Aphrodite Pandémôs. Nicandre de Colophon, l'auteur cité par Athénée comme source de son information, vivait au II^e siècle avant J.-C. et, deux siècles avant lui, Philémon avait déjà parlé de la fondation des maisons closes par Solon sans lui attacher celle du culte¹³.

Il semble bien qu'une telle tradition peut être rapprochée de la définition d'Aphrodite Pandémôs que l'on trouve dans le discours philosophique athénien du IV^e siècle. Reste à savoir, et l'on ne peut que poser la question, si la tradition populaire est antérieure ou non à l'interprétation du *Banquet*. Quoi qu'il en soit, la conception philosophique et le récit de Nicandre appartiennent à une veine similaire, soit que l'un ait influencé l'autre, soit que les deux traditions aient, chacune indépendamment¹⁴, contribué à l'élaboration du partage des fonctions de la déesse et au succès littéraire qui en a découlé.

2. LA POSTÉRITÉ

Avant d'étudier les cultes tels qu'ils étaient pratiqués à Athènes, il convient de s'interroger sur la postérité d'un tel partage pour en saisir toutes les implications. On retrouve, en effet, la marque très nette des deux traditions évoquées ci-dessus. L'interprétation populaire qui érige Pandémôs en patronne des hétaïres a par la même occasion consacré Ourania comme protectrice des unions légales. Par exemple, au III^e siècle avant J.-C., une épigramme de Théocrite, censée se trouver sur une statue

¹² NICANDRE DE COLOPHON, cité par ATHÉNÉE, *Banquet des Sophistes*, XIII, 569d-e et par HARPOCRATON, s.v. Πάνδημος Ἀφροδίτη; EUSTATHE, *Commentaire à l'Iliade*, 1185. — Pour la localisation, voir L. BESCHI, *Contributi di topografia ateniese*, dans *ASAA*, 45-46 (1967-1968), pp. 517-528 ; G. DONTAS, *The True Aglaurion*, dans *Hesperia*, 52 (1983), pp. 48-63.

¹³ PHILÉMON, frg. 4 Kock (*CAF*, II, p. 479) = frg. 4 Edmonds (*The Fragments of Attic Comedy*, IIIA, p. 6), cité par ATHÉNÉE, XIII, 569d. — Sur une hypothétique localisation des maisons closes, voir l'article de C. N. EDMONSON, *The Leokoreion in Athens*, dans *Mnemosyne*, 17 (1964), pp. 375-378.

¹⁴ M. le professeur A. Motte me signale cependant qu'il serait étonnant que Platon, bon connaisseur des cultes et des traditions religieuses athénienes, n'ait pas exploité la version populaire, si elle existait précédemment.

d'Aphrodite, précise que «cette Aphrodite n'est pas Pandémos» et recommande d'invoquer la déesse en l'appelant Ourania. «Elle a été consacrée par la chaste Chrysogone dans la demeure d'Amphiclès, le père de ses enfants, le compagnon de sa vie»¹⁵. Cette distinction entre l'amour conjugal et les relations illicites se retrouve dans l'*Interprétation des songes* d'Artémidore d'Éphèse, au II^e siècle de notre ère. D'après lui, un rêve mettant en scène Aphrodite Pandémos est bon pour les courtisanes, mais prédit honte et blâme à la ménagère et aux futurs époux. Aphrodite Ourania est, pour sa part, «favorable aux mariages, aux relations sociales et à la naissance des enfants. Elle est, en effet, la cause des unions et des descendances. Elle est également favorable aux paysans, car elle est considérée comme nature et mère de l'univers»¹⁶.

D'autre part, les *Banquet(s)* du IV^e siècle ont consacré la division entre l'amour désincarné suscité par Aphrodite Ourania et celui des sens insufflé par Pandémos. Divers exemples, liés directement ou de façon plus détournée à la tradition platonicienne, illustrent cette perspective qui est attestée jusqu'aux époques les plus basses. Ainsi Lucien de Samosate distingue, par l'intermédiaire de personnages dialoguant sur l'amour, l'Éros ouranien, divinité vénérable, de l'autre Éros, insensé et puéril. Le premier permet de goûter la volupté mêlée à la vertu, tandis que le second fait du désir de la femme son principal souci¹⁷. Cet Éros double (*διπλοῦς θεὸς ὁ "Ερως*) n'est pas ici associé à sa mère, mais la réflexion s'inscrit manifestement dans la tradition imaginée par Platon lorsque nous retrouvons la différence entre plaisir sans mesure (*τὴν ἀκόλαστον ἡδονὴν*) et tendresse modérée (*τὴν σωφρονοῦσαν εὔνοιαν*) accordés par des Éros d'âge différent¹⁸. Par ailleurs, le scholiaste d'une autre œuvre de Lucien définit l'épithète Pandémos comme une qualification «de l'Aphrodite honteuse»¹⁹.

Dans le cadre du culte, il arrive parfois que des statues d'Aphrodite Pandémos et d'Ourania coexistent à l'intérieur d'un même temple.

¹⁵ THÉOCRITE, *Épigrammes*, 13 (= *Anth. Pal.*, VI, 340) (trad. d'après Ph.-E. Legrand) : *'Α Κύπρις οὐ Πάνδημος. Ἰλάσκεο τὰν θεὸν εἰπὼν Οὐρανίαν ...*

¹⁶ ARTÉMIDORE, *Interprétation des songes*, II, 37 : *μάλιστα δὲ ἀγαθὴ πρὸς γάμους καὶ κοινωνίας καὶ πρὸς τέκνων γονήν· συνδυασμῶν γὰρ καὶ ἐπιγόνων ἔστιν αἰτία. ἀγαθὴ δὲ καὶ γεωργοῖς· φύσις γὰρ καὶ μῆτηρ τῶν ὅλων εἶναι νενόμισται.*

¹⁷ LUCIEN, *Amours*, 37.

¹⁸ Rappelons que le facteur d'âge se trouvait déjà chez Platon (*Banquet*, 180d-e).

¹⁹ Scholie à LUCIEN, *Pseudologiste*, 11 : *τῆς αἰσχρᾶς Ἀφροδίτης*.

Pausanias nous a conservé, dans sa *Periégèse*, le souvenir d'une telle cohabitation. Pour Élis et Mégalopolis d'Arcadie où le cas est attesté²⁰, il n'émet aucun jugement sur la valeur respective des épithètes, mais, à Thèbes, devant les statues élevées par Harmonie, il distingue Ourania qui préside «à l'amour pur, libre du désir des corps» et Pandémôs, celle qui favorise «les relations sexuelles»²¹.

À l'intérieur d'une postérité plus philosophique, les exemples abondent²². Un des plus éclairants est tiré des discours d'Himérios (IV^e siècle après J.-C.) dont des extraits sont conservés dans la *Bibliothèque* de Photios. On y retrouve un écho de l'amour pédérastique :

Aphrodite Pandémôs n'a rien de commun avec Ourania. La première, en effet, engendre les amours vulgaires et dont la nature n'est pas épurée, mais l'autre, ses enfants sont en or et d'or leurs traits, et les cibles que frappent ces traits sont des âmes jeunes et intactes²³.

Force est donc de constater que les deux interprétations se sont perpétuées, sans manquer de se rejoindre parfois²⁴. Aujourd'hui encore, on retrouve des appréciations du même type que celles de l'Antiquité. Par exemple, dans l'édition des épigrammes de l'*Anthologie Palatine* dans la Collection des Universités de France, P. Waltz estime que l'épigramme de Dioscoride (III^e s. av. J.-C.) par laquelle une héraïre consacre un éventail

²⁰ PAUS., VI, 25, 1 ; VIII, 32, 2.

²¹ PAUS., IX, 16, 3-4 : ἔθετο δὲ τῇ Ἀφροδίτῃ τὰς ἐπωνυμίας ἡ Ἄρμονία, τὴν μὲν Ούρανίαν ἐπὶ ἔρωτι καθαρῷ καὶ ἀπηλλαγμένῳ πόθου σωμάτων, Πάνδημον δὲ ἐπὶ ταῖς μίξεσι.

²² JEAN LE LYDIEN, *De mensibus*, IV, 64 : il reprend simplement la tradition — PLUTARQUE, *Moralia*, 764b : il parle des deux amours connus des Égyptiens : τὸν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον — CORNUTUS, *Theologiae Graecae Compendium*, 24 : καλεῖται (ἡ Ἀφροδίτη) δ' ούρανία τε καὶ πάνδημος καὶ ποντία διὰ τὸ καὶ ἐν ούρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάττῃ τὴν δύναμιν αὐτῆς θεωρεῖσθαι : l'association effectuée entre Pandémôs et la terre repose sans doute sur le pouvoir procréateur qui caractérise la sphère féminine à laquelle appartiennent Pandémôs et Gê. Voir à ce propos un autre passage de Platon (*Banquet*, 190b) ; JULIEN (IMP.), *Convivium (Caesares)*, 311a, et l'explication que J. F. GILLIAM donne du passage [*Titus in Julian's Caesares*, dans *AJPh*, 83 (1967), pp. 203-208].

²³ PHOTIOS, *Bibliothèque*, 372b (trad. d'après R. Henry) : Πανδήμω Ἀφροδίτη πρὸς τὴν Ούρανίαν οὐδὲν κοινόν. Ἡ μὲν γὰρ βεβῆλονς καὶ οὐ καθαροὺς τὴν φύσιν γεννᾷ τοὺς ἔρωτας· τῇ δὲ χρυσοῦ μὲν οἱ παιδες, χρυσᾶ δὲ τὰ τούτων καὶ βέλη, σκοποὶ δὲ αὐτοῖς ψυχαὶ νεοτελεῖς καὶ ἀκήρατοι.

²⁴ HÉLIODORE, *Éthiopiques*, I, 19, 7. Cf. E. FEUILLÂTRE, *Études sur les Éthiopiques d'Héliodore*, Paris, 1966, p. 149.

à Ourania «comme dîme des gains de son lit» n'est qu'une «effronterie de fille légère»²⁵.

Il existe, parallèlement, des indices fournis par le culte invitant à considérer une autre conception de la divinité.

3. OURANIA ET PANDÉMOS À ATHÈNES

Si nous envisageons le cas d'Athènes, c'est pour deux raisons principales. En premier lieu, la cité a accueilli la réflexion philosophique dont nous sommes partis. Or les textes font référence à des données cultuelles qui, même si elles ne possèdent qu'une valeur d'exemple, se rattachaient peut-être à une réalité locale. Ensuite, les cultes d'Aphrodite sont bien attestés à Athènes ; la déesse est *έφ' Ἰππολύτω*, «auprès d'Hippolyte», sur le flanc sud de l'Acropole²⁶, tandis qu'elle est associée à Éros au flanc nord et semble porter l'épithète *ἐν κήποις*, dans des jardins²⁷. La même dénomination se retrouve dans le sanctuaire qui lui est consacré au bord de l'Ilissos²⁸. Ces certitudes mises à part, il existe d'autres épithètes dont la réalité paraît moins affirmée. Aphrodite est *ψίθυρος* chez certains lexicographes qui l'associent à Éros et à Hermès du même nom²⁹. Elle est peut-être *βλαύτη*, «déesse à la sandale», en contre-bas du bastion d'Athéna Nikè, près des Propylées³⁰. On connaît également une Aphrodite *ἐπιτραπεία*, sans savoir si elle fait l'objet d'un culte indépendant³¹. Enfin, elle est *'Εταιρα*, «courtisane», ce qui nous retiendra plus longue-

²⁵ P. WALTZ, *Anthologie Palatine, épigrammes votives*, VI, n° 290, Paris, 1931 (*Coll. des Universités de France*), p. 145, n. 1. Dans l'édition de A. S. F. GOW et D. L. PAGE (*Hellenistic Epigrams*, I, Cambridge, 1965, p. 245), le commentaire est beaucoup plus mesuré, d'autant que d'autres épigrammes reflètent l'existence de telles dédicaces (*Anth. Pal.*, VI, 206, 207) qui donnent à penser que notre héraïre espère trouver un mari !

²⁶ EURIPIDE, *Hippolyte*, 29-33 ; ASCLÉPIADE DE TRAGILOS, 12 F 28 J. ; DIODORE, IV, 62, 2 ; TZETZÈS, schol. à LYCOPHRON, *Alexandra*, 1329 ; I.G., I², 324, I. 69 ; 310, I. 280.

²⁷ PAUS., I, 27, 3. Cf. O. BRONEER, *Eros and Aphrodite on the Athenian Slope of the Acropolis in Athens*, dans *Hesperia*, 1 (1932), pp. 31-55 ; dans *Hesperia*, 2 (1933), pp. 329-417 ; 4 (1935), pp. 109-188.

²⁸ PAUS., I, 19, 2 ; PLINE, *Histoire naturelle*, XXXVI, 16 ; LUCIEN, *Portraits*, 4 et 6 ; I.G., II², 324, I. 85.

²⁹ HARPOCRATION, PHOTIOS, *Souda*, s.v. Ψιθυριστής 'Ερμῆς ; PHOTIOS, s.v. Ἀφροδίτη ψιθυρος ; *Anecdota Graeca*, p. 317, 11 Bekker.

³⁰ I.G., II², 5185. Voir à ce propos mon article *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, dans *Studia Phoenicia*, 5 (1987), pp. 153-155.

³¹ I.G., II², 5115, 5148.

ment dans la suite³². Un tel passage en revue, obligatoirement bref, montre déjà combien la division en deux entités est arbitraire.

a) *Ourania*

La déesse des philosophes, fille d'Ouranos, préside à l'amour «pur» qui, selon une autre tradition, sera confondu avec l'amour légal. Prenons donc à témoin deux textes pour montrer que cette affirmation ne s'accorde pas nécessairement aux données du culte. Le premier nous est déjà connu puisqu'il s'agit de l'épigramme de Dioscoride où une hétaire consacre un éventail à Ourania³³. Le second est extrait des *Dialogues des Courtisanes* de Lucien où une hétaire athénienne parle d'offrir une génisse à Ourania et une chèvre à Pandémus³⁴. Elle adresse donc autant ses prières à l'une qu'à l'autre, même si les offrandes ne sont pas d'égale valeur³⁵. Évidemment, ce genre de littérature doit être utilisé prudemment. Les buts poursuivis, tant par l'épigramme que par les *Dialogues*, ne permettent pas d'en déduire un constat religieux ou cultuel pur et simple. Cependant, pour que la satire soit efficace, les hétaires présentées doivent avoir correspondu à une réalité. Et il semble qu'Ourania a pu aider les courtisanes dans la quête d'un mari³⁶, ce qui ne la confine pas nécessairement dans la sphère des «honnêtes femmes». Signalons enfin que le seul culte d'Aphrodite auquel étaient soi-disant associées des hiérodules en Grèce est celui d'Ourania à Corinthe³⁷.

³² HÉSYCHIOS, s.v. ‘Εταιρας ἱερόν· τῆς Ἀφροδίτης Ἀθήνησιν; PHOTIOS, s.v. ‘Εταιρας Ἀφροδίτης· ἱερὸν Ἀθήνησιν.

³³ Cf. *supra*, n. 25.

³⁴ LUCIEN, *Dialogues des Courtisanes*, 7, 1.

³⁵ Notons au passage la scholie qui commente cet extrait et s'inscrit dans la tradition d'opposition entre Ourania et Pandémus : ... αἴγα δὲ τῇ Πανδήμῳ διὰ τὸ τοῦ ζώον συννοσιαστικόν τε καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια ἀκρατές, δάμαλιν δὲ τῇ Οὐρανίᾳ διὰ τὸ σωφρονέστερον καὶ ὅτι ὑπὸ ζυγὸν ἄγεται τὸ ζῷον καὶ οὐκ ἀφετον, ὃ τὴν νόμιμον τοῦ γάμου ὑπαινίττεται συζυγίαν : «Une chèvre à la Pandémus à cause des vertus aphrodisiaques de l'animal et aussi de son intempérance sexuelle, une génisse à Ourania à cause de sa plus grande modération et parce que cet animal se déplace sous le joug et ne peut paître librement, ce qui fait allusion à l'union habituelle dans le mariage».

³⁶ Cf. *supra*, n. 25.

³⁷ PINDARE, frg. 122 Bergk. Cf. L. R. FARRELL, *o.l.*, p. 668. — La réalité de la prostitution sacrée à Corinthe est sérieusement mise en doute par H. D. SAFFREY, *Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue*, dans *RBi*, 92 (1985), pp. 359-374. Quoi qu'il en soit, les prostituées, sacrées ou profanes, étaient directement liées au nom de la déesse de l'Acrocorinthe.

Un autre exemple peut être intégré à la démonstration, mais il est plus hypothétique. Des lexicographes nous ont conservé le souvenir d'une déesse Hétaïra honorée par les Athéniens³⁸. Apollodore d'Athènes, qui pourrait être la source des auteurs précédents, affirme que «Hétaira est l'Aphrodite qui rassemble les amis et les amies³⁹» et Clément d'Alexandrie critique, quelques siècles plus tard, les Athéniens qui offrent des sacrifices à Aphrodite Hétaira⁴⁰. Étant donné que cette Courtisane divinisée n'est pas attestée qu'à Athènes⁴¹, on peut légitimement supposer que l'épithète recouvrant une réalité autre que littéraire ou apologétique. Sans aller jusqu'à prétendre qu'Hétaira est un nom de culte d'Aphrodite à Athènes, il est possible de le rapprocher d'un culte tout à fait officiel dans la cité.

Athènes connaissait deux cultes d'Aphrodite Ourania, un sur l'agora⁴², et un autre, un peu particulier, dans le même téménos qu'Aphrodite *ἐν κήποις* au bord de l'Ilissos⁴³. Le caractère végétal de la déesse en ce lieu semble suffisamment mis en évidence par l'épithète pour que l'on n'ait pas à s'appesantir sur la question. Or des courtisanes athéniennes qui accompagnaient l'armée de Périclès pendant la guerre samienne de 440/439 ont fondé, à Samos, un culte d'Aphrodite *ἐν ἔλει* ou *ἐν καλάμοις*⁴⁴. Il est évident que la réalité physique de l'endroit a déterminé l'attribution d'une telle épithète, tout comme les bords de l'Ilissos ont marqué l'Aphrodite qui y est honorée. Il est dès lors tentant de reconnaître dans le culte *ἐν ἔλει* ou *ἐν καλάμοις* une exportation adaptée du culte *ἐν κήποις* de la cité natale des hetaïres. Si l'on accepte l'hypothèse, il devient possible d'étu-

³⁸ Cf. *supra*, n. 32.

³⁹ APOLLODORE, 244 F 112 J., cité par ATHÉNÉE, XIII, 573a : 'Εταιραν δὲ τὴν Ἀφροδίτην τὴν τοὺς ἑταίρους καὶ τὰς ἑταίρας συνάγονταν.

⁴⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 39, 2.

⁴¹ Hétaira à Éphèse : EUALCÈS, 418 F 2 J., cité par ATHÉNÉE, XIII, 573a ; sanctuaires d'Hétaira partout en Grèce : PHILÉTAIRE, frg. 8 Kock (*CAF*, II, p. 232) = frg. 5 Edmonds (*o.l.*, II, p. 22), cité par ATHÉNÉE, XIII, 572d.

⁴² PAUS., I, 14, 7. Pour la localisation, voir T. L. SHEAR, dans *Hesperia*, 53 (1984), pp. 24-40.

⁴³ PAUS., I, 19, 2 : un pilier hermaïque à tête féminine où il est indiqué qu'«Aphrodite Ourania est la plus âgée de celles que l'on appelle les Moires». — Sur cette forme particulière de représentation, voir mon article *l.l.*, dans *Studia Phoenicia*, 5 (1987).

⁴⁴ ALEXIS DE SAMOS, 539 F 1 J., cité par ATHÉNÉE, XIII, 572 f. L'hypothèse qui suit avait déjà été émise par W. H. ENGEL, *Kypros*, II (1841), p. 378, et fut reprise par H. METZGER, *Un lébès gamikos à figures rouges du Musée National d'Athènes*, dans *BCH*, 66-67 (1942-1943), p. 243, pour interpréter le groupe de danseuses représenté sur le vase en question.

dier plus précisément la dénomination '*Eraipa* attribuée à Aphrodite. En effet, les courtisanes forment une catégorie particulière de fidèles de la déesse *ἐν κήποις* dont la nature ouranienne a été démontrée ailleurs⁴⁵. Peut-être, au vu de tous ces éléments, Hétaira était-elle une appellation populaire de l'Aphrodite *ἐν κήποις*, à la suite de la dévotion privilégiée des courtisanes à son égard. Ourania, dont une représentation hermétique se trouvait dans le témenos de l'Ilissos, ne semblait donc pas inconciliable, par une sorte de vertu particulière, avec un tel culte. Et si l'on prend le témoignage de Lucien en considération, on voit que c'est à *Oírapavía ἐν κήποις* que la courtisane abandonnée adresse ses prières. Ainsi la pure déesse des philosophes peut aussi bien recevoir un culte en tant que déesse des courtisanes.

b) *Pandémōs*

Les jeux de mots peuvent avoir des conséquences importantes. Il semble, en effet, que la polysémie du mot *δῆμος* n'est pas étrangère à la conception que nous avons présentée. Car *δῆμος* est autant *populus* que *plebs*⁴⁶. Les deux traditions attachées à la fondation du culte d'Aphrodite Pandémōs à Athènes sont directement liées à cette ambiguïté. Nous avons déjà parlé de celle qui met en relation Solon et les maisons closes. Le sens de «bas peuple» a seul été pris en ligne de compte. L'autre version a été recueillie par Pausanias, qui visitait le temple de la déesse. La fondation en est, cette fois, attribuée à Thésée et est considérée comme une conséquence de la réunion des Athéniens des dèmes en une seule cité⁴⁷. Aphrodite est la déesse du peuple entier, le peuple souverain trouve en elle une protectrice attentive⁴⁸.

Ce préambule permet de préciser les deux aspects du problème : Aphrodite Pandémōs est-elle la jeune déesse dépravée évoquée chez Platon ou, au contraire, la caution religieuse d'un acte politique et la protectrice du corps civique ? Il y a un siècle, certains savants ont accordé beaucoup de crédit à la tradition platonicienne et à son pendant populaire

⁴⁵ Cf. *supra*, n. 43.

⁴⁶ LIDDELL-SCOTT, s.v. *δῆμος*. Il semble même que le mot a pu signifier «fille publique» chez Archiloque (frg. 184 Bergk).

⁴⁷ PAUS., I, 22, 3.

⁴⁸ Parmi les nombreux sens du mot *δῆμος*, on trouve également la notion de «dème». Même si l'épithète *πάνδῆμος* reprend le mot au singulier, peut-être cette connotation particulière était-elle aussi suggérée dans le contexte du syncœcisme de Thésée.

de la fondation du culte par Solon, allant jusqu'à refuser toute crédibilité à Pausanias et donc l'existence même d'un culte athénien à Pandemos⁴⁹. Il ne pouvait s'agir que de l'appellation populaire d'Aphrodite *έφ' Ἰππολύτῳ* que Pausanias ne nomme pas dans sa description du flanc sud de l'Acropole, mais connue par ailleurs à cet endroit⁵⁰. Cependant, il a bien fallu reconnaître le manque de validité de cette hypothèse après la découverte d'une inscription on ne peut plus officielle concernant le culte d'Aphrodite Pandemos⁵¹.

Il s'agit d'un décret de l'année 284 avant J.-C. ordonnant des dépenses en l'honneur de Pandemos «selon les usages ancestraux» (*χατὰ τὰ πάτρια*). Il est recommandé aux astynomes de prendre soin du sanctuaire et, pour ce faire, de disposer d'une colombe pour la purification, de faire nettoyer les autels, d'enduire les portes de poix et de laver les statues (la fin de l'inscription est lacunaire) lors de la procession pour Aphrodite Pandemos. Le texte mentionne également la prêtresse de la déesse, dont un parent dit être présent lors de la prise de décision. Nous savons par ailleurs que, au IV^e siècle, la charge avait été attribuée à une citoyenne athénienne, dont la famille a tenu à honorer la déesse et s'adresse à elle en ces termes : *σεμνὴ Πάνδημε Ἀφροδίτη*⁵², déesse vénérable dont le culte semble remonter au VI^e siècle au moins⁵³.

Se basant probablement sur une tradition semblable à celle dont Pausanias a tiré ses informations, Apollodore d'Athènes justifie la situation du culte d'Aphrodite Pandemos près de l'ancienne agora par le fait que, «autrefois, tout le peuple se réunissait aux assemblées que l'on

⁴⁹ U. KOEHLER, dans *MDAI(A)*, 2 (1877), pp. 175-176 ; J. G. FRAZER, *Pausanias' Description of Greece*, II (1898), pp. 243-246 ; A. W. VERRALL, *Aphrodite Pandemos and the Hippolytus of Euripides*, dans *CR*, 15 (1901), p. 449 ; A. N. OIKONOMIDÈS, *The Two Agoras in Ancient Athens*, Chicago, 1964, p. 6.

⁵⁰ Cf. *supra*, n. 26. Cf. L. BESCHI, *l.l.*, pp. 523-525, avec, p. 517, une hypothèse visant à expliquer le silence de Pausanias.

⁵¹ *I.G.*, II², 659 = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, n° 39.

⁵² *I.G.*, II², 4596. Il s'agit d'une dédicace inscrite sur un fragment de l'épistyle du petit *naos* d'Aphrodite Pandemos. On y apprend que l'offrande était faite par la prêtresse, sa sœur et le fils de celle-ci.

⁵³ Erika SIMON, *Aphrodite Pandemos auf attischen Münzen*, dans *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 49 (1970), pp. 5-24. L'auteur analyse un tétradrachme du temps de Clithène, qui représente Athéna d'un côté et une tête féminine *bifrons* de l'autre. E. Simon démontre de façon convaincante qu'il peut s'agir d'Aphrodite Pandemos et de Peitho honorées ensemble sur le flanc sud de l'Acropole.

appelait agora»⁵⁴. Même s'il est certain aujourd'hui que le renseignement topographique est incorrect, la connotation politique est intéressante. Ce caractère particulier d'Aphrodite est attesté aussi bien en Grèce continentale qu'en Asie Mineure et dans les îles où elle protège soit l'ensemble du corps civique, soit une magistrature précise⁵⁵. À Athènes, outre l'épithète Pandemos, Aphrodite est également appelée '*Ὑγεμόνη τοῦ δῆμου*' en association avec les Charites dans une dédicace effectuée par la Boulè (fin III^e siècle avant J.-C.) et inscrite sur un autel retrouvé *in situ* en bordure de la Voie sacrée, près du temple d'Ourania⁵⁶. Aphrodite et les Grâces sont porteuses de valeurs très proches, la vie végétale, le cycle de la reproduction et l'harmonie entre les hommes⁵⁷. Ce dernier aspect est ici tout particulièrement mis en évidence et incite à effectuer certains rapprochements qui, même s'ils sont issus de traditions assez tardives, révèlent une conception religieuse.

Quand Solon se voit attribuer la paternité du culte d'Aphrodite Pandemos, un courant étiologique s'en sert pour légitimer la prostitution. Mais Solon est avant tout le grand réformateur du début du VI^e siècle, celui qui a tenté, même modérément, de réduire les oppositions entre factions⁵⁸. Tout comme Thésée, quelques siècles légendaires plus tôt, avait réuni les Athéniens en une cité, usant d'une persuasion fructueuse plutôt que d'une violence inutile⁵⁹. L'association de des deux noms avec

⁵⁴ APOLLODORE, 244 F 113 J., cité par HARPOCRATION, s.v. *Πάνδημος Ἀφροδίτη*. — Il semble qu'Apollodore est aussi la source de la *Souda* qui, sous le même intitulé, rapporte des faits identiques. Cf. G. DONTAS, *I.l.*, p. 63.

⁵⁵ J. et L. ROBERT, dans *REG*, 72 (1959), pp. 229-230, n° 325 ; *REG*, 77 (1964), pp. 144-145, n° 82 ; *ibid.*, pp. 193-194, n° 288 ; F. CROISSANT-F. SALVIAT, *Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomies de Thasos et polémarques de Thèbes*, dans *BCH*, 90 (1960), pp. 460-471 ; F. SOKOLOWSKI, *Aphrodite as guardian of Greek magistrates*, dans *HThR*, 57 (1964), pp. 1-8. — Zeus remplit également cette fonction, en Attique, sous le nom de Pandemos : *I.G.*, II², 1075, I. 19 (époque d'Hadrien).

⁵⁶ *I.G.*, II², 2798. G. WELTER, *Datierte Altäre in Athen*, dans *AA*, 1939, pp. 35-36 ; J. TRAVLOS, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, 1971, p. 80, fig. 102.

⁵⁷ A. FURTWAENGLER-H. W. STOLL, art. *Charis-Chariten*, dans W. H. ROSCHER, *Lexikon ...*, I (1884-1886), col. 873-884 ; Maria ROCCHI, *Contributi allo culto delle Charites*, II, dans *StudClas*, 19 (1980), pp. 19-28. — Cf. la thèse très intéressante de J. H. OLIVER, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, pp. 91-118.

⁵⁸ Parmi l'abondante bibliographie sur le sujet : J. LABARBE, *Les premières démocraties de la Grèce antique*, dans *Bull. de l'Acad. R. de Belg. Cl. des Lettres et des Sc. mor. et polit.*, 58 (1972), pp. 228-230.

⁵⁹ PLUT., *Thésée*, 24, 2 ; Pausanias (I, 22, 3) nous apprend que Peitho était honorée aux côtés d'Aphrodite Pandemos.

Pandémos ne peut relever d'une coïncidence. Malgré la différence des personnes, la perspective envisagée est la même.

On peut dès lors se demander si Aphrodite '*Ηγεμόνη τοῦ δήμου*'⁶⁰ ne pourrait pas être une sorte d'émanation de la Pandémos, située sur le flanc de l'Acropole et donc de façon moins centrale par rapport au cœur politique qu'est l'agora du III^e siècle⁶¹. La «Conductrice du peuple» constitueraient ainsi un rappel de la déesse du «Peuple entier», sur l'agora, près du temple d'Ourania. Nous sommes encore une fois bien loin des considérations théoriques du *Banquet*, auquel nous allons revenir un moment avant de clore la démonstration.

4. ΘΥΣΙΑΙ ΠΑΙΔΙΟΥΡΓΟΤΕΡΑΙ/ΑΓΝΟΤΕΡΑΙ

D'après Xénophon, il existe des autels et des temples séparés pour Ourania et pour Pandémos. Cette affirmation ne possède aucune force d'argument dans le contexte présent, étant donné que, d'une part, des temples différents existent de façon générale pour honorer les dieux sous diverses épiclèses, et que, d'autre part, Pausanias, le Périégète, apporte la preuve qu'Ourania et Pandémos peuvent coexister dans un même sanctuaire⁶². Abordant le rituel, le philosophe attribue à Pandémos des *θυσίαι ράδιονυργότεραι*, «des offrandes plus relâchées», alors que des *θυσίαι ἀγνότεραι* sont destinées à Ourania⁶³.

Si l'adjectif *ράδιονυργός* ne recouvre pas de réalité religieuse déterminée, l'épithète *ἀγνός*, par contre, nous introduit directement dans le domaine du sacré et permet la comparaison avec un autre témoignage ayant trait au culte d'Ourania à Athènes. Voici, en effet, ce que rapporte le scholiaste commentant l'*Œdipe à Colone* de Sophocle à propos des offrandes destinées aux Euménides :

Car on ne répand pas sur elles du vin, mais de l'eau, et leurs libations sont appelées sobres (*νηφάλιαι*). Polémon, dans le *Contre Timée*, écrit comme suit que des sacrifices à certains autres dieux aussi sont sobres : «car les

⁶⁰ Aussi chez HÉSYCHIOS, s.v. *‘Ηγεμόνη· Ἀρτεμις καὶ Ἀφροδίτη*.

⁶¹ Ainsi, on voit qu'Apollodore (244 F 113 J.) s'appuie sur une localisation erronée de l'ancienne agora, à moins qu'il n'ait confondu deux sanctuaires de la déesse, pour expliquer l'épithète d'Aphrodite, preuve qu'à basse époque, la localisation du culte sur le flanc de l'Acropole pouvait poser problème.

⁶² Cf. *supra*, n. 20.

⁶³ XÉNOPHON, *Banquet*, 8, 9-10.

Athéniens, étant attentifs à ce genre de choses et respectueux de ce qui touche aux dieux, consacrent des offrandes sobres à la Muse Mnemosyne, à Éos, à Hélios, à Séléné, aux Nymphes, à Aphrodite Ourania»⁶⁴.

Les *νηφάλια* sont principalement des offrandes d'eau et de miel, par opposition à l'utilisation de vin⁶⁵. Ainsi, dans son ouvrage *Sur la Piété*, Théophraste fait remonter cet usage très haut dans le temps, les libations étant l'apanage des peuples primitifs⁶⁶. Empédocle avait déjà émis des considérations dans le même sens, en des termes d'autant plus intéressants pour notre propos qu'ils touchent au culte d'Aphrodite :

Chez eux (les peuples de l'Âge d'or), ni Arès ni le Tumulte ne compattaient au nombre des dieux. Zeus ne régnait pas, ni Cronos, ni Poséidon, mais Cypris était reine. Ils se la rendaient favorable par de pieuses offrandes, des peintures d'animaux, des parfums aux mille senteurs, des sacrifices de myrrhe pure et d'encens odorant, répandant sur le sol les libations des abeilles d'or. Et l'autel n'était point arrosé par le sang généreux des taureaux, et il n'y avait pire souillure chez les hommes que d'en manger les membres après leur avoir arraché la vie⁶⁷.

Sans entrer dans le détail d'une analyse qui n'a pas sa place ici, on peut dire que le passage de l'offrande végétale au sacrifice animal sanglant est considéré comme une perversion, une chute de l'humanité, conférant ainsi une sacralité plus grande aux *νηφάλια*, signe tangible de l'innocence primitive.

Dans ce contexte, rappelons la signification de *ἀγνός* et essayons d'en expliquer l'emploi par Xénophon. Selon J. Rudhardt, *ἀγνός* désigne une qualité éminemment respectable, un caractère élevé et imposant. Il signifie une sorte de «pureté extratemporelle»⁶⁸, définition on ne peut mieux

⁶⁴ POLÉMON, frg. 42 Müller (*FHG*, III, p. 127), cité par schol. SOPHOCLE, *Oedipe à Colone*, 100 : Οὐ γὰρ σπένδεται οἶνος αὐταῖς ἀλλ' ὕδωρ καὶ νηφάλιαι καλοῦνται αἱ σπουδαὶ αὐτῶν· Πολέμων δὲ ἐν τῷ πρὸς Τίμαιον καὶ ἄλλοις τισι θεοῖς νηφαλίους φησὶ θυσίας γίνεσθαι γράφων οὕτως, Ἀθηναιοί τε γὰρ τοῖς τοιούτοις ἐπιμελεῖς ὄντες καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσιοι νηφάλια μὲν ἱερὰ θύονται Μνημοσύνῃ Μούσῃ, Ἡοῖ, Ἡλίῳ, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ οὐρανίᾳ ... Cf. A. HENRICH, *The «Sobriety» of Oedipus : Sophocles OC 100 Misunderstood*, dans *HSPh*, 87 (1983), pp. 87-100.

⁶⁵ P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910, pp. 180-181 ; L. ΖΙΕΗΕΝ, art. *Νηφάλια*, dans *RE*, XVI, 2 (1935), col. 2481-2489.

⁶⁶ PORPHYRE, *De l'abstinence*, II, 20, 2-3.

⁶⁷ EMPÉDOCLE, frg. 128 Diels-Kranz⁶, cité par PORPHYRE, II, 21, 2-3 ; 27, 7 (trad. J. Bouffartigue).

⁶⁸ J. RUDHARDT, *o.l.*, pp. 39-41.

adaptée, d'après ce qui a été dit, aux *νηφάλια*, les offrandes sobres de Polémon.

Il semble donc que l'opposition rituelle entre Aphrodite Pandémos et Ourania repose sur la différence entre sacrifices sanglants et offrandes non sanglantes. Cette hypothèse permet d'expliquer l'emploi de *ραδιουργός* qui vise sans doute à sanctionner la perversion de la pratique, donc de l'homme. Reste à voir s'il existe une commune mesure entre cette interprétation possible du texte de Xénophon et les réalités du culte.

Les offrandes non sanglantes s'adressent généralement aux morts et aux divinités chthoniennes et l'on utilise le mot *χοai* de préférence au mot *σπουδαι*⁶⁹. Si on reprend le témoignage de Polémon, il s'avère que Mnemosyne et Hélios reçoivent des *νηφάλια*, comme l'atteste par ailleurs une inscription du IV^e siècle avant J.-C.⁷⁰. Plutarque nous apprend aussi que les Muses reçoivent ce genre d'offrandes⁷¹. Quant à Éos et Séléné, elles sont apparemment liées à Hélios et forment un groupe⁷². D'après P. Stengel, les Nymphes doivent à leur caractère chthonien d'être ainsi honorées⁷³.

En ce qui concerne Aphrodite Ourania, les parallèles sont difficiles à trouver, et le texte d'Empédocle illustre le règne d'Aphrodite sur une monde désincarné, un âge d'or qu'il est délicat de comparer à l'époque historique, d'autant plus que Lucien, dans un passage déjà retenu à plusieurs reprises⁷⁴, semble indiquer que des animaux étaient bel et bien sacrifiés à Ourania. La seule explication du texte de Polémon réside dans l'absence de vin pour les libations en l'honneur de la déesse. Mais, dans ce cas, l'utilisation du terme *ραδιουργός* chez Xénophon apparaît quelque peu démesurée et cette seule différence entre les deux cultes, libations avec vin d'un côté et abstention de l'autre, justifie assez faiblement une séparation aussi stricte, voire une réelle opposition.

Au terme de cette étude, il apparaît donc clairement que, s'il existe bien des différences entre les deux cultes, elles ne justifient en aucun cas l'opposition irréductible entre Ourania et Pandémos. Malgré le succès que la conception intellectuelle a connu dans son interprétation plus populaire

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 246-247.

⁷⁰ I.G., II², 4962 = DITTENBERGER, *Syll.*³, 1040 : il s'agit d'une loi sacrée découverte au Pirée. Cf. ATHÉNÉE, XV, 693e.

⁷¹ PLUT., *Moralia*, 156d.

⁷² P. STENGEL, *o.l.*, p. 181.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ LUCIEN, *Dial. Court.*, 7, 1.

— qu'elle lui soit parallèle ou qu'elle en soit dérivée —, les deux épicièses de la déesse ne la divisaient pas en figures divines aussi antagonistes. Et les courtisanes, qui ont sans doute quelque peu altéré la majesté divine de la déesse en l'érigent en patronne de leur «corporation», adressaient autant leurs vœux à Ourania qu'à Pandemos. Inversement, la dignité attribuée au culte d'Ourania est tout aussi présente dans celui de Pandemos.

On le voit, la marge est grande entre le niveau moral des conceptions religieuses quand elles servent une réflexion qui prétend se fonder sur la mythologie ou sur les rites, et les attributions réelles accordées aux différentes épithètes des divinités. Et lorsque Sophocle déclare que «Cypris n'est pas seulement Cypris, elle porte encore beaucoup d'autres noms»⁷⁵, il ne scinde pas la déesse en entités irréductibles, mais vise à rendre compte de la multiplicité de ses pouvoirs. En somme, Cypris n'est pas seulement Cypris, mais elle reste toujours Cypris.

Rue André Renard 10,
B-4624 Romsée.

(novembre 1986)
Vinciane PIRENNE-DELFORGE.

⁷⁵ SOPHOCLE, frg. 855 Nauck², cité par STOBÉE, *Florilège*, 63, 6.