

Clifford ANDO, Daniel BARBU, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET,  
David BOUVIER, Maya BURGER, Claude CALAME, Valentina CALZOLARI,  
Antoine CAVIGNEAUX, Philippe COLLOMBERT, Nicole DURISCH GAUTHIER,  
Doralice FABIANO, David FRANKFURTER, Fritz GRAF, Christian GROSSE,  
Dominique JAILLARD, Margaret JAKES, Sarah Iles JOHNSTON, Antje KOLDE, Bruce  
LINCOLN, Mélanie LOZAT, Alessandra LUKINOVICH, Philippe MATTHEY, Silvia  
NAEF, Agnes A. NAGY, Maurice OLENDER, Delphine PANISSOD EGGEL, Svetlana  
PETKOVA, Vincianne PIRENNE-DELFORGE, Olivier POT, Francesca PRESCENDI,  
James M. REDFIELD, Anne-Caroline RENDU LOISEL,  
André-Louis REY, Thomas RÖMER, François RUEGG, Jörg RÜPKE, John SCHEID,  
Renate SCHLESIER, Paul SCHUBERT, Aurore SCHWAB, Guy G. STROUMSA,  
Youri VOLOKHINE, Froma I. ZEITLIN

# Dans le laboratoire de l'historien des religions

*Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*

Edités par Francesca PRESCENDI et Youri VOLOKHINE  
Avec la collaboration de Daniel BARBU et Philippe MATTHEY

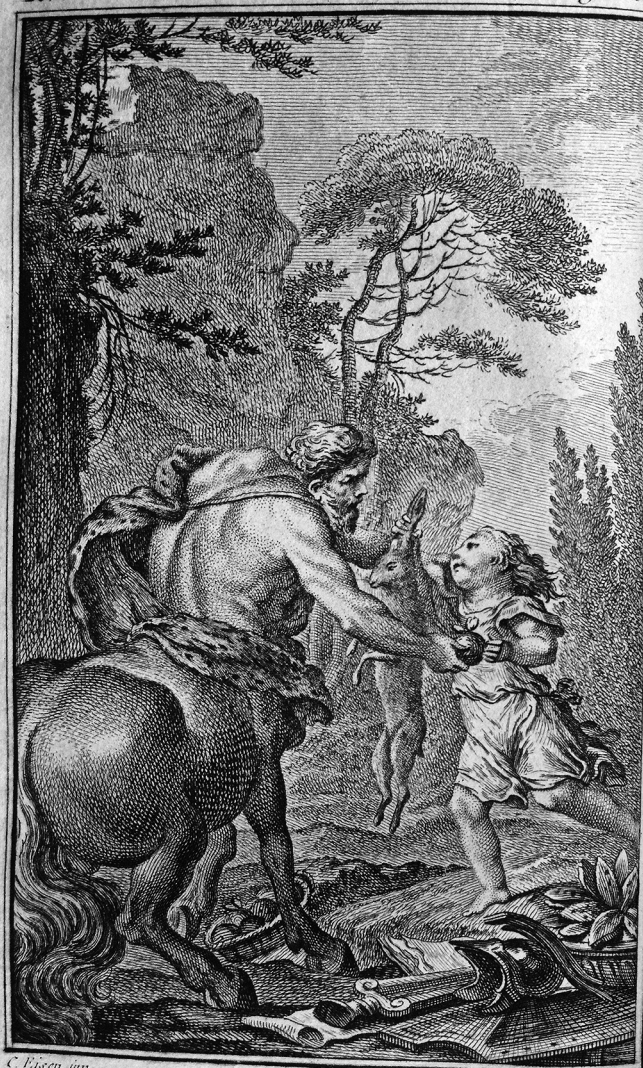
Cet ouvrage est publié avec  
les soutiens de la Faculté des  
Lettres de l'Université de Genève, de  
la Maison de l'Histoire, Genève,  
de M. et Mme Matthey, de la fondation Patek Philippe  
et de la République et canton de Genève

*Avec le soutien de la Ville de Genève*

ISBN 978-2-8309-1428-3

© 2011 by Editions Labor et Fides  
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève  
Tél. + 41 (0)22 311 32 69  
Fax + 41 (0)22 781 30 51  
E-mail : [contact@laboretvides.com](mailto:contact@laboretvides.com)  
Site Internet : [www.laboretvides.com](http://www.laboretvides.com)

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg  
Diffusion en France et en Belgique : Editions du Cerf, Paris  
Diffusion au Canada : FIDES, Montréal



C. Eisen inv.

Chiron, Liv. II.

Louis le Grand sculp.

Gravure de Eisen, illustrant l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau,  
édition de La Haye, Néaulme, Paris, Duchesne, 1762.

En-tête du livre second (Tome I, p. 140), avec la légende :

« Chiron exerçant le petit Achille à la course ».

# La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la *timè* d'Halicarnasse

## Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis<sup>1</sup>

Vinciane PIRENNE-DELFORGE (F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

### Introduction

En 1995 était découverte, sur le territoire de l'ancienne Halicarnasse, une inscription reprenant un long poème de 60 lignes assez bien conservé. La pierre était enchâssée dans les restes d'un ancien mur *in situ* sur le promontoire de Salmakis, dans le cadre architecturé de la fontaine du même nom<sup>2</sup>. Le poème, qui ajoute une pièce remarquable au corpus de la poésie hellénistique, a été daté de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère<sup>3</sup>. Ce texte a déjà suscité un nombre important de publications de qualité, qui ont éclairé maints aspects de sa forme et de son contexte littéraire, mythique et plus généralement politico-culturel. Repartant de ces excellents travaux<sup>4</sup>,

---

1. En février 1992, j'ai soutenu à l'Université de Liège une thèse intitulée *L'Aphrodite grecque*. Philippe Borgeaud m'avait fait l'honneur de siéger au jury en tant que membre étranger. Ce qui était un rite de passage pour moi fut, pour lui, la première de toute une série de thèses et, pour tous les deux, le début d'une longue collaboration amicale. Récemment, la déesse s'est mise à parler depuis un promontoire de Carie et je n'ai pu résister au plaisir de puiser à ce discours nouvellement édité un hommage en forme de clin d'œil.

2. Signe ISAGER, « The Pride of Halikarnassos. Editio Princeps of an Inscription from Salmakis », *ZPE* 123, 1998, pp. 1-23, spéc. p. 1 (= *EBGR* 1998 [*Kernos* 2001], 130; *SEG* 48, 1330), repris in : *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos* (Signe ISAGER, Poul PEDERSEN éd.), Odense, University Press of South Denmark, 2004, pp. 217-237.

3. Giovanni Battista D'ALESSIO, « Some Notes on the Salmakis Inscription », in : *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, pp. 43-57, spéc. p. 51.

4. Signe ISAGER, « The Pride of Halikarnassos. Editio Princeps of an Inscription from Salmakis » ; *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I : *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion* (Rheinold MERKELBACH, Josef STAUBER éd.), Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1998, n° 01/12/02, pp. 39-45 ; Hugh LLOYD-JONES, « The Pride of Halicarnassus », *ZPE* 124, 1999, pp. 1-14 ; Giuseppe ZECCHINI, « Nossio di Alicarnasso », *ZPE* 128, 1999, pp. 60-62 ; Colin AUSTIN, « Notes on the "Pride of Halicarnassus" », *ZPE* 126, 1999, p. 92 ; Hugh LLOYD-JONES, « The Pride of Halicarnassus (*ZPE* 124, 1999, 1-14) : Corrigenda and

la présente contribution n'aura qu'une ambition limitée : celle de comprendre la fonction d'Aphrodite comme interlocutrice privilégiée du poète/lecteur dans ce morceau de bravoure érudite.

C'est à la déesse que s'adresse d'emblée le poète – et donc le lecteur de l'inscription :

« Dis-moi, Schoinitis, doux apaisement [de nos soucis], Cypris, toi qui fais s'approcher de nous les Désirs exhalant la myrrhe, quelle est la part d'honneur d'Halicarnasse ? Car je n'en ai jamais rien su. De quoi peut-elle se vanter en dressant la tête avec fierté ? »<sup>5</sup>

Après ces quatre vers d'ouverture qui invoquent Aphrodite, cette dernière prend en charge le reste du poème, énumérant les diverses raisons qu'a la cité de s'enorgueillir.

La première cause de fierté pour la cité (vv. 5-14) puise à la tradition des débuts du monde : c'est Zeus lui-même, arraché par Rhéa à la voracité de Kronos, qui fut gardé par les « nés de la terre » d'Halicarnasse (γγγενέων [...] ἀνδρ[ῶν]), ce Zeus dont l'épiclèse Akraios vient affirmer l'ancrage local<sup>6</sup>. Protégé par les fils de la Terre dans le sanctuaire de Gaia, Zeus en fit, par gratitude, ses serviteurs. La deuxième raison (vv. 15-22) s'inscrit un peu plus loin dans l'histoire du monde : Halicarnasse accueille les douces eaux de Salmakis et abrite le séjour de la nymphe qui éleva Hermaphrodite – « notre *kouros* », dit la déesse, – celui qui inventa le mariage. La troisième cause de fierté touche aux exploits de Bellérophon qui, avec l'aide d'Athéna, marqua les frontières du territoire (vv. 23-26). Ainsi s'achève le temps des dieux et s'ouvre le temps des hommes : sont alors énumérés les

Addenda », *ZPE* 127, 1999, pp. 63-65 ; Marcello GIGANTE, « Il nuovo testo epigrafico di Alicarnasso », *A & R* 44, 1999, pp. 1-8 ; *id.*, « Il poeta di Salmacide e Filodemo di Gadara », *ZPE* 126, 1999, pp. 91-92 ; *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos* (Signe ISAGER, Poul PEDERSEN éd. ; toutes les contributions, ou presque, concernent l'inscription) ; Renaud GAGNÉ, « What is the Pride of Halicarnassus ? », *Classical Antiquity* 25, 2006, pp. 1-33 ; Allen J. ROMANO, « The Invention of Marriage : Hermaphroditus and Salmacis at Halicarnassus and in Ovid », *Classical Quarterly* 59, 2009, pp. 543-561 ; Jan BREMMER, « Zeus' own country : cult and myth in *The Pride of Halicarnassus* », in : *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Ueli DILL, Christine WALDE éd.), Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 124-145 ; Fritz GRAF, « Zeus and his parhedroi in Halikarnassos : a study in religion and inscriptions », in : *Estudios de Epigrafía Griega* (Angel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ éd.), La Laguna, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2009, pp. 333-348.

5. L. 1-4 : Ἐννεπέ μοι, Σχοινίτι, φίλον τιθάσε[υμα μερμινῶν] | Κύπρι, μυρροπνεύστων ἐμπελάτειρα Π ῶ [θων], | τῆς Ἀλικαρνάσσου τί τὸ τίμιον ; οὐ γὰρ ἔγωγε | ἔκλον· ἥ τί θροεὶ γαῦρα φρυασσομένη ;

6. L'épiclèse est bien attestée par d'autres inscriptions d'Halicarnasse : GRAF, art. cit., pp. 336-341.

fondateurs qui ont contribué à l'émergence de la cité : Kranaos l'Athénien, Endymion l'Eléen, Anthès le Trézénien, fils de Poséidon (vv. 27-33). Un passage mutilé voit apparaître Ariane, mais le contexte reste évanescent (vv. 33-42). Le dernier tiers du poème évoque les écrivains fameux qu'a enfantés la cité (vv. 43-56), dont Hérodote. Il se referme sur une exaltation générique de ses actes glorieux sur terre et sur mer « avec les généraux des Grecs » et sur une conclusion convenue pour cet ensemble de mérites (vv. 57-60).

### L'autorité de la voix divine

Si j'ai choisi « la voix d'Aphrodite » dans le titre de cette contribution, c'est en écho à celui qu'avait donné Christiane Sourvinou-Inwood à son étude du poème : « Hermaphroditos and Salmakis : The Voice of Halikarnassos »<sup>7</sup>. Cette longue épigramme est certes une sorte d'hymne à la gloire d'Halicarnasse et la cité est au centre du discours. Toutefois, l'invocation de la déesse ne relève pas de la seule préciosité de l'auteur. La localisation de la pierre découverte *in situ* laisse entendre que le texte s'inscrivait dans la matérialité de la fontaine de Salmakis près de laquelle s'élevait, si l'on en croit Vitruve, un temple d'Aphrodite et d'Hermès<sup>8</sup>. L'adresse à la déesse, avec les deux vocatifs de l'invocation (Σχοινίτι et Κύπρι), active le principe poétique de l'inspiration divine. L'Aphrodite locale s'est ainsi substituée aux Muses plus souvent attestées dans un tel contexte.

Dès la publication du poème, ses deux premiers vers ont été rapprochés du début d'une épigramme de Callimaque qui invoque Cypris Zephyritis, c'est-à-dire la reine Arsinoé assimilée à Aphrodite au cap Zéphyrion près d'Alexandrie<sup>9</sup>. La forme des deux textes autorise un tel parallèle, mais leur

7. Christiane SOURVINOU-INWOOD, « Hermaphroditos and Salmakis : The Voice of Halikarnassos », in : *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, pp. 59-84.

8. VITRUVÉ, II, 8, 11 : *in cornu autem summo dextro Veneris et Mercuri fanum ad ipsum Salmacidis fontem*. Voir Alfred LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, De Boccard, 1958, p. 625. On trouvera une mise au point des fouilles récentes sur le site de la fontaine dans Poul PEDERSEN. « The Building Remains at the Salmakis Fountain I », in : *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, pp. 16-30 et Birte POULSEN, « The Building Remains at the Salmakis Fountain II », *ibid.*, pp. 32-42.

9. CALLIMAQUE, *Epigramme* 14 (A.S.F. Gow et D.L. Page, 1965) : κόγχος ἐγώ, Ζεφυρίτι, παλαιότερον, ἀλλὰ σὺ νῦν με, | Κύπρι, Σεληναίης ἀνθεμα πρῶτον ἔχεις... Le parallèle est frappant entre Ζεφυρίτι, Κύπρι chez Callimaque et Σχοινίτι, Κύπρι dans le poème d'Halicarnasse, y compris la place des termes dans les vers. Voir Signe ISAGER, « The Pride of Halikarnassos. Editio Princeps of an Inscription from Salmakis », p. 9 ; Hugh LLOYD-JONES, art. cit., p. 3 ; Rheinold MERKELBACH – Josef STAUBER, *op. cit.*, p. 42 ; Giovanni Battista D'ALESSIO, art. cit., p. 43. – Sur l'Arsinoé-Aphrodite du cap Zéphyrion, voir en dernier lieu



contexte doit être soigneusement distingué. Dans le poème de Callimaque, un coquillage dédié à la déesse lui parle du parcours qui l'a mené en son sanctuaire comme première offrande d'une jeune fille. On a pu imaginer qu'il s'agissait d'une dédicace effectivement déposée dans le petit temple d'Aphrodite-Arsinoé, en allant jusqu'à supposer que le père de la dédicante devait être un fonctionnaire lagide<sup>10</sup>. Mais c'est une simple hypothèse et le jeu littéraire n'est pas à exclure, même en référence à un sanctuaire attesté. En revanche, dans le poème d'Halicarnasse, le doute n'est pas permis : la déesse prend elle-même la parole tout près de son sanctuaire<sup>11</sup>, invitant les locaux qui fréquentent les lieux, comme les étrangers qui y abordent<sup>12</sup>, à faire résonner par leur lecture un éloge divinement autorisé. L'inspiration divine renvoie au profil divin du locuteur. Elle confère une autorité non négligeable à la voix qui s'exprime dans un contexte sacralisé.

## Le passé de la cité

Si la voix qui s'exprime est divine, les choix thématiques effectués par l'auteur relèvent d'une autorité tout humaine. Un tel poème a sans nul doute été commandé par la cité. Or, l'exercice de promotion des cités par elles-mêmes s'est considérablement renforcé à la fin de la période hellénistique qui a vu naître cet éloge d'Halicarnasse<sup>13</sup>. Une autre inscription,

---

Silvia BARBANTANI, « Goddess of Love and Mistress of the Sea : Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite », *AncSoc* 35, 2005, pp. 135-165.

10. Louis ROBERT, *Hellenica* XI-XII, Paris, 1960, pp. 154-155. Cf. Valeria GIGANTE-LANZARA, « La conchiglia di Selenea », *SIFC* 13, 1995, pp. 23-28.

11. Un point bien souligné par Renaud GAGNÉ, art. cit., p. 3 et Allen J. ROMANO, art. cit., p. 549. – Selon VITRUVÉ (*supra*, n. 8), le sanctuaire d'Arès se trouvait au sommet de l'acropole, en son centre (*in summa arce media*), tandis que le sanctuaire d'Aphrodite et d'Hermès se trouvait à l'extrémité droite de ce sommet (*in cornu autem summo dextro*), tout près de la fontaine Salmakis. Compte tenu de la localisation désormais assurée de cette dernière, à flanc de colline, au bord de la mer, il faut imaginer le sanctuaire d'Aphrodite et d'Hermès surplombant la fontaine. Mais les investigations actuelles ne permettent pas de se prononcer définitivement sur ce point : Poul PEDERSEN, « The Building Remains at the Salmakis Fountain I », pp. 16-17 (« On the summit... there are shallow beddings which cannot immediately be related to the fortifications, but on the other hand, they are too sparse to be related to any other building – as a temple of Venus »). Voir aussi les commentaires de P. Gros à l'édition de Vitruve dans la *Collection des Universités de France* (Paris, 1999), même s'ils ne tiennent évidemment pas compte de la nouvelle découverte.

12. Il est très délicat d'identifier avec certitude le public cible de ce type de document. Le fait que le poète/lecteur dit explicitement n'avoir rien entendu de la réputation d'Halicarnasse constitue un indice que le public visé pourrait être étranger, mais l'indice est ténu.

13. Angelos CHANIOTIS, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1988, pp. 124-131, *et passim*.

contemporaine et mise au jour elle aussi en contexte sacré, offre un point de comparaison intéressant, même si l'ampleur respective des documents et l'angle de vue adopté sont différents. Il s'agit de ce que l'on appelle la « Chronique de Lindos », un très long texte gravé sur un bloc de 2,37 m de haut, connu depuis les fouilles danoises à Rhodes<sup>14</sup> et qui se présente comme un décret promulgué par les Lindiens<sup>15</sup>. Du côté d'Halicarnasse, Aphrodite énonce les glorieuses étapes qui ont mené la cité des débuts du monde au temps présent. Du côté de Lindos, ce sont l'énumération des offrandes prestigieuses dédiées à l'Athéna locale et le récit des épiphanies de la déesse qui opèrent cet ancrage dans la profondeur du temps et attestent la bienveillance divine.

Le rapport des communautés à leur passé est au centre des préoccupations dont témoigne ce type de documents. De nombreuses études ont bien montré, ces dernières décennies, les divers processus à l'œuvre dans la détermination d'une identité locale. On peut se rattacher à de prestigieux fondateurs<sup>16</sup>, forger des étologies culturelles ou revitaliser des célébrations prétendument immémoriales<sup>17</sup>. A chaque fois, les acteurs de ces pratiques narratives ou rituelles oscillent entre la revendication d'une spécificité – l'orgueil du terroir – et l'insertion dans une tradition partagée – l'attachement à l'hellénisme. A Halicarnasse même, une inscription hellé-

14. Christian BLINKENBERG, *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914. II Les Inscriptions*, Berlin-Copenhague, De Gruyter, 1941 (= *Anagraphe von Lindos*, 532 F 1 Jacoby).

15. Carolyn HIGBIE, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, qui favorise la portée « internationale » du document, tandis que Natacha MASSAR, « La Chronique de Lindos : un catalogue à la gloire d'Athéna Lindia », *Kernos* 19, 2006, pp. 229-243, y voit davantage une affirmation de l'identité lindienne face aux autres composantes de la cité rhodienne. Cf. Josephine SHAYA, « The Greek Temple as Museum : The Case of the Legendary Treasure of Athena from Lindos », *AJA* 109, 2005, pp. 437-439. Voir aussi Alain BRESSON, « Relire la *Chronique de Lindos* », *Topoi* 14, 2006, pp. 527-551.

16. Tanja S. SCHEER, *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, München, Editio Maris, 1993 ; Yves LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

17. Sur la « dynamique des rituels », voir les études d'Angelos CHANIOTIS : « Ritual Dynamics : The Boiotian Festival of the Daidala », in : *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel* (H.F.J. HORSTMANSHOFF et al. éd.), Leiden, Brill (RGRW 142), 2002, pp. 23-48 ; « Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean : Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor », in : *Rethinking the Mediterranean* (William V. HARRIS éd.), Oxford, Oxford Univ. Press, 2005, pp. 141-166 ; « Griechische Rituale der Statusänderung und ihre Dynamik », in : *Investitur- und Krönungsrituale* (Martin STEINICKE, Stefan WEINFURTER éd.), Cologne-Weimar, Böhlau, 2005, pp. 1-19 ; « The Dynamics of Rituals in the Roman Empire », in : *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire* (Olivier HEKSTER, Sebastian SCHMIDT-HOFNER, Christian WITSCHÉL éd.), Leiden, Brill, 2009, pp. 3-29.



nistique reprenant la liste des prêtres de Poséidon Isthmios, censée être la copie d'un document plus ancien encore, remontait au fondateur de la cité, venu de Trézène<sup>18</sup>.

Ce qui s'affirme à la période hellénistique<sup>19</sup> prendra des proportions plus importantes encore sous l'impulsion du panhellénisme d'Hadrien<sup>20</sup> et, de ce phénomène au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'œuvre de Pausanias est un témoin exceptionnel<sup>21</sup>. Tentons brièvement la comparaison, même si l'écart de deux siècles invite à la prudence. Chercher à savoir ce qui constitue la part d'honneur d'Halicarnasse (τῆς Ἀλικαρνασσοῦ τί τὸ τίμιον;) est la version poétique – voire même « théologique » – de la question qu'inlassablement Pausanias le voyageur a dû poser aux habitants des cités visitées. On peut reconstituer son questionnement comme suit : « Qu'est-il important de voir en ce lieu et de raconter afin que la mémoire en soit conservée ? » Dans la *Périégèse*, les adjectifs qui attestent cette curiosité ne relèvent pas du champ sémantique de la *timè*, comme dans le cas d'Halicarnasse, mais de l'*axiôma*, à savoir de la valeur et de la réputation : μνήμης ἄξιον, θεᾶς ἄξιον, ἄξιον λόγου, ou encore ἀξιόλογος et ἀξιολογώτατος<sup>22</sup>, sont autant d'expressions qui émaillent le texte de Pausanias et opèrent comme critères de sélection d'un matériau surabondant. Le fruit d'une telle sélection est notamment cueilli dans les traditions locales, qu'elles soient orales (les récits des exégètes locaux) ou écrites (les histoires locales dont les fragments rassemblés par Félix Jacoby attestent la vitalité). Or, l'articulation des données qui introduisent la visite de certaines des cités par Pausanias offre un parallèle intéressant à notre inscription. Ainsi, l'exemple de la cité de Lykosoura en Arcadie est éloquent. Le premier élément que le visiteur y

18. *Syll.*<sup>3</sup>, 1020 = Angelos CHANIOTIS, *op. cit.*, L24. Voir Pierre BRULÉ, « Dans le nom, tout n'est-il pas déjà dit ? Histoire et géographie dans les récits généalogiques », in : *La Grèce d'à côté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, pp. 213-214, spéc. la note 35 pour la question complexe des fondateurs. Je remercie Pierre Brulé d'avoir attiré mon attention sur ce point.

19. Susan E. ALCOCK, « The Heroic Past in a Hellenistic Present », in : *Hellenistic Constructs* (Paul CARTLEDGE et al. éd.), Berkeley, Univ. of California Press, 1997, pp. 20-34 ; Olivier CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme συγγένεια et analyse critique*, Genève, Droz, 1995 ; Christopher P. JONES, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999.

20. Entre autres, Christophe P. JONES, « The Panhellenion », *Chiron* 26, 1996, pp. 29-56 ; Ilaria ROMEO, « The Panhellenion and Ethnic Identity in Hadrianic Greece », *CPh* 97, 2002, pp. 21-40.

21. Voir Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, CIERGA (Kernos suppl. 20), 2008, avec la bibliographie antérieure.

22. Sur ces aspects du discours de Pausanias, voir PIRENNE-DELFORGE, *ibid.*, p. 103 et note 36.

décrit est le sanctuaire de Despoina, la fille que Déméter a enfantée à l'issue d'un viol par Poséidon. Le récit de sa colère noire ne s'inscrit pas dans le registre éleusinien, mais dans le cadre arcadien. La fille et la mère y sont honorées dans un culte à mystères bien différent de celui d'Eleusis et par un sacrifice hors norme (VIII, 37, 1-10 ; 42, 1-3). La cité elle-même, que Pausanias évoque ensuite, est « la plus ancienne, c'est elle que le soleil a vue la première, et c'est son exemple qui apprit au reste de l'humanité à établir des villes » (VIII, 38, 1, trad. M. Jost). Et à gauche du sanctuaire de Despoina, dans l'orbe de Lykosoura, se trouve le mont Lycée, où les Arcadiens affirment que Zeus fut élevé (VIII, 38, 2-4). Comme à Halicarnasse, on trouve l'ancrage théogonique avec la trophie de Zeus, la revendication d'une invention fondamentale pour l'humanité et un sanctuaire dont les mythes fondateurs s'enracinent dans le temps où les dieux fréquentaient les humains.

Du point de vue du visiteur romain, ce sont autant d'éléments remarquables dignes de mémoire. Du point de vue des exégètes locaux, dont l'inscription d'Halicarnasse conserve l'écho, ce type d'information est l'attestation tangible de la *timè* qu'une cité a reçue dans l'ordonnancement du cosmos voulu par Zeus : il s'agit de la part d'honneur qui lui échoit<sup>23</sup>. Une dimension « cosmo-théologique » est perceptible dans cette affirmation et le choix d'un locuteur divin comme Aphrodite y trouve une première justification : c'est la Cypris d'Hésiode, née du Ciel et de la mer à l'aube du monde, qui porte témoignage du plan cosmogonique de la *timè* d'Halicarnasse et de la trophie de Zeus<sup>24</sup>. C'est elle aussi qui rend compte d'une contribution majeure aux destinées de l'humanité : l'invention du mariage. Mais alors qu'Hésiode situe la cachette du petit Zeus en Crète, l'Aphrodite locale l'installe en Carie. Et quand Hésiode associe le prototype du mariage humain à la figure de Pandora, l'Aphrodite du promontoire de Salmakis en attribue l'invention à Hermaphrodite, un point qu'il convient de scruter de près.

### Les liens du mariage : légalité et légitimité

Dans la tradition grecque, le mariage socialement reconnu définit la condition humaine, à l'instar de l'obligation de travailler la terre et de rendre hommage aux dieux par des sacrifices. L'épisode de Prométhée dans

23. Un point bien perçu par Allen J. ROMANO, art. cit., pp. 549-550.

24. Sur l'hypothèse d'une relation peut-être étroite entre Zeus et Aphrodite à Halicarnasse, qu'attesterait l'épiclèse d'*Akraios/Akraia* qu'ils y partagent, voir Fritz GRAF, art. cit., p. 341.

l'œuvre d'Hésiode est tout entier centré sur cette définition de l'espèce humaine, désormais clairement sexuée et distincte de celle des dieux<sup>25</sup>. Ce qui précédait cette culture proprement humaine n'est pas détaillé chez Hésiode, mais on en trouve différentes versions dans la tradition grecque. Ce peut être un âge d'or révolu, fait tantôt d'abondance, tantôt de pieuse simplicité. Ce peuvent être, à l'inverse, des débuts misérables dont l'humanité s'est peu à peu arrachée pour accéder à la vie civilisée<sup>26</sup>.

Les traditions locales n'ont pas manqué d'élaborer leur propre vision des premiers temps de leur communauté, voire de l'humanité tout entière, et de son accès progressif à la civilisation. Ainsi, une inscription récemment mise au jour à Argos atteste que c'est au roi local Phoroneus qu'était attribuée l'action civilisatrice poussant les hommes à vivre en société<sup>27</sup>. L'inscription en question se trouvait sur la tombe supposée du roi, une création archaïsante des débuts du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Phoroneus y est conçu comme le fondateur de l'antique cité d'Inachos, celui qui détourna le peuple de la sauvagerie de la vie (ἀποτρέψας ἀγριότητα βίου), en lui enseignant l'art d'habiter ensemble et l'usage des lois<sup>28</sup>. L'invention de l'agriculture fait également partie des prétentions civilisatrices de certaines cités. Mais dans ce cas, le « premier moteur » est toujours une déesse, Déméter, qui confie les précieux épis à un humain chargé d'en enseigner la culture au reste du

25. E.g. Jean-Pierre VERNANT, « Le mythe prométhéen chez Hésiode », in : *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, 1974, pp. 177-194 ; Jean RUDHARDT, « Pandora, Hésiode et les femmes », *MH* 43, 1986, pp. 231-246 ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Prairie d'Aphrodite et jardin de Pandore. Le "féminin" dans la *Théogonie* d'Hésiode », in : *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à A. Motte*, Liège, CIERGA (Kernos, suppl. 11), 2001, pp. 83-99, spéc. p. 88 ; *Hésiode. Théogonie* (intr. et comm. par Gabriella PIRONTI), Paris, Les Belles Lettres (*Classiques en Poche*, n° 88), 2008, pp. XXII-XXIII.

26. Sur tous ces points, voir Louise BRUIT, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, surtout les chapitres 10 et 11 respectivement intitulés « Anthropologie et piétisme » et « Théophraste et Dicéarque : variations autour d'un schéma culturel ». Le thème de l'âpreté des conditions de vie des premiers humains et de leur adoucissement progressif est bien présent dans la *République* et les *Lois* de Platon (e.g. *Rép.* IV, 442a ; VI, 493b, etc. ; *Lois* II, 666e ; IV, 720d, etc.).

27. PAUSANIAS, II, 15, 5

28. Olga PSYCHOIOU, « Ἐπιτύμβια ἐπιγραφή τοῦ Φορωνέος ἀπὸ τὴν ὁδὸ Γούναρη στὸ Ἄργος », *Α' Ἀρχαιολογικὴ Σύνοδος Νοτίας καὶ Δυτικῆς Ἑλλάδος. Πάτρα 9-12 Ἰουνίου 1996*, Athènes, 2006, pp. 299-316 : τόνδε τάφον λαοὶ τεύξαν βασιλῆϊ Φορωνεῖ κτίστορι πρεσβίστης Ἰναχίας πόλεως, ὃς δεῖξεν ναίειν τε πάτραν χρῆσθαι τε νόμοις[ι] πρῶτος ἀποτρέψας ἀγριότητα βίου· τῷ δ' υἱοῦς Ἄπιν τε καὶ Εὐρώπα Αἰγιάλῃ τε καὶ Νεόβην Πειθῷ γείνατο καλλίκομος· πρώτη δὲ θνητῇ μάκαρος Διὸς ἦλθεν ἐς εὐνὴν τεύξεν τε ἀνθρώπων ἡμιθέων γένεσιν. Cf. Marcel PIÉART, « Héros fondateurs. Héros civilisateurs. La rivalité entre Argos et Athènes vue par Pausanias », in : *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, CIERGA (Kernos, suppl. 10), 2000, pp. 409-434, spéc. l'appendice aux pages 428-429.

monde. La rivalité éventuelle entre cités joue sur la succession chronologique des visites de la déesse dans les cités des mortels<sup>29</sup>. La prétention d'Athènes en cette matière est bien attestée dès la période classique<sup>30</sup>.

Restons à Athènes et revenons à la question du mariage. L'invention de l'union monogame y est attribuée à Kékrops, le roi des temps primordiaux à la double nature<sup>31</sup>. Cet être que les textes s'accordent à qualifier de διφυής<sup>32</sup> apparaît dans la céramique attique classique majoritairement sous la forme d'un être humain à queue de serpent<sup>33</sup>. Nombre de textes confirment cette hybridité, mi-homme, mi-bête. Elle peut être conçue littéralement, comme dans l'iconographie, ou bien de façon symbolique<sup>34</sup>. Le mélange des natures trouve alors des justifications diverses, que synthétisent commodément les scholies anciennes au vers 773 du *Ploutos* d'Aristophane<sup>35</sup>. Outre la lecture littérale de l'hybridité du personnage, la rationalisation du motif induit le scholiaste à y voir deux métaphores. La première associe la double nature de Kékrops à son profil du législateur qui a mené les humains de la sauvagerie à la civilisation (ἀπὸ ἀγριότητος εἰς ἡμερότητα ἦγαγεν), en des termes qui rappellent la tombe de Phoroneus évoquée plus haut. La seconde justification nous intéresse davantage encore puisqu'elle donne un contenu à l'action législative de Kékrops en lui attribuant l'invention du mariage légal<sup>36</sup> :

29. E.g. PAUSANIAS, I, 14, 2 ; AELIUS ARISTIDE, *Panathénaique* (13), 357-358. Voir Marcel PIÉART, art. cit., *passim*.

30. E.g. ISOCRATE, *Panegyrique* (4), 28-33.

31. CLÉARQUE DE SOLES, cité par ATHÉNÉE, XIII, 555d : ἐν δὲ Ἀθήναις πρῶτος Κέκροψ μίαν ἐνὶ ἔξευξεν, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ κοινογαμίων ὄντων, « À Athènes, Kékrops fut le premier à unir une seule femme à un seul homme ; car, auparavant, les relations sexuelles et les unions avaient cours sans la moindre contrainte » (trad. Laurent GOURMELEN, *op. cit.* [note suivante], p. 102) ; CHARAX DE PERGAME, 103 F 38 Jacoby (= EUSTATHE, *ad Il.* XVIII, 483) : καὶ γάμος μὲν Ἀθήνησι πρῶτον εὑρεται ὑπὸ Κέκροπος..., « Et le mariage fut pour la première fois inventé par Kékrops... ».

32. Sur l'emploi du terme, probablement déjà connu d'Hellanicos et de Philochore, voir Laurent GOURMELEN, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres (Collection d'Etudes anciennes), 2004, pp. 33-38.

33. Irmgard KASPER-BUTZ, Ingrid KRAUSKOPF, « Kekrops », *LIMC* VI, 1992, pp. 1084-1091, spéc. n<sup>os</sup> 1-3, 5, 6-11, 16, 24-25.

34. Voir les dossiers rassemblés et analysés chez Denise FOURGOU, « L'hybride et le mixte », *Métis* 8, 1993, pp. 231-246, et surtout Laurent GOURMELEN, *op. cit.*

35. *Scholia in Aristophanem* III, fasc. IV<sup>a</sup> : *Scholia vetera in Aristophanis Plutum* (Marcel CHANTRY éd.), Groningen, E. Forsten, 1994, pp. 132-133. L'éditeur a fourni une anthologie de ces textes, avec traduction française dans Marcel CHANTRY, *Scholies anciennes aux Grenouilles et au Ploutos d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. 324-327 pour les scholies sur Kékrops.

36. Schol. *Plutum*, 773e : ... ἄλλοι δὲ, ὅτι τῶν ἀνδρῶν ὡς ἔτυχε μισογμένων ταῖς γυναιξί, καὶ ἐκ τούτου μὴ γινωσκομένου ἢ τοῦ παιδὸς παρὰ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ πατρὸς παρὰ τοῦ

« ... en un temps où les hommes s'accouplaient au hasard avec les femmes et où de ce fait le fils n'était pas reconnu par son père ni le père par son fils, il établit lui-même des lois de façon qu'ils forment avec elles des couples bien visibles et n'aient qu'une seule compagne, découvrant en quelque sorte les deux natures du père et de la mère, et fut pour cette raison appelé être d'une double nature. »

La promiscuité sexuelle des premiers temps de l'humanité posait un problème de légitimité que le mariage monogame permet de résoudre. Cette étape se situe, pour les Grecs, sur la voie menant à une civilité qui relève autant de la distance prise avec les animaux que de la capacité à vivre dans une communauté de droit<sup>37</sup>.

La scholie à Aristophane atteste ainsi un système de représentation qui joue sur l'image de la dualité de l'inventeur du mariage pour dire l'union de deux êtres différents. Une notice de la *Souda*, très proche de la scholie, ajoute un élément essentiel à la réflexion présente. On y lit que Kékrops était né *diphuès*, « ayant le haut du corps d'un homme et le bas d'une femme, voire d'une bête sauvage pour d'autres »<sup>38</sup>. Cette tradition marginale qui donne à l'hybridité de Kékrops la forme de l'androgynie exprime en des termes parfaitement explicites les objectifs de l'invention du mariage<sup>39</sup>. La représentation du législateur athénien synthétise physiquement les conséquences de sa décision : l'union des deux sexes aboutit à un être unique aux composantes clairement identifiables.

La construction mythique des origines du mariage telle que la propose l'inscription d'Halicarnasse appartient à ce même fond de représentation<sup>40</sup>. Voyons le détail du texte, dont le sujet est la cité d'Halicarnasse :

παιδός, αὐτὸς νόμους θέμενος, ὥστε φανερώς συγγίνεσθαι αὐταῖς καὶ μὴ στοιχεῖν, καὶ σχεδὸν εὐρών τὰς δύο φύσεις τοῦ τε πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς, τούτου χάριν διφυῆς ἐκλήθη (trad. Marcel CHANTRY, *ibid.*, p. 326, légèrement modifiée pour rendre φύσεις). Voir aussi la suite du texte de Cléarque de Soles cité à la note 31 : ... διὸ καὶ ἔδοξε τισιν διφυῆς νομισθῆναι, οὐκ εἰδόντων τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα, « ... c'est pourquoi certains ont jugé bon de le nommer *diphuès*, car les hommes des premiers temps ne savaient pas qui était leur père, si nombreux qu'ils étaient » (trad. Laurent GOURMELEN, p. 104), et la suite du texte de Charax de Pergame, cité à la même note : ... ὅθεν καὶ διφυᾶ φησιν αὐτὸν λέγεσθαι ὁ Χάραξ, ὅτι τὸ ἐκ δύο φύεσθαι δι' αὐτὸν πρῶτον ἔγνωσαν ἄνθρωποι, « ... d'où le fait que Charax rapporte qu'il était dit *diphuès*, parce que, pour la première fois, les humains avaient appris de lui le fait de naître de deux personnes ».

37. *Souda*, 2506, s.v. Προμηθεύς (Adler, IV [1935], p. 214), où il est souligné qu'avant Kékrops, les femmes s'unissaient aux hommes à la façon des bêtes (πρότερον γὰρ αἱ τῆς χώρας ἐκείνης γυναῖκες θηριώδη μῖζιν ἐμίγνοντο).

38. *Souda*, 1272, s.v. Κέκροψ (Adler III [1933], p. 90) : ... τινὲς δὲ φασὶ τοῦτον καὶ διφυῆ γενεῆσθαι, τὰ μὲν ἄνω ἀνδρὸς, τὰ δὲ κάτω γυναικός· οἱ δὲ θηρίου.

39. Un effet bien vu par Laurent GOURMELEN, *op. cit.*, pp. 99 et 102.

40. Soulignons en outre que Kékrops apparaît deux fois dans l'inscription d'Halicarnasse avec la mention des Kékropides servant à désigner les Athéniens (l. 27 et 52).

15 τὸν τ' ἐρατὸν μακάρεσσιν ἀειδόμενον παρὰ χεῦμα  
 Σαλμακίδος γλυκερὸν νασσαμένη σκόπελον  
 νύμφης ἱμερτὸν κατέχει δόμον, ἢ ποτε κοῦρον  
 ἡμέτερον τερπναῖς δεξαμένη παλάμαις  
 Ἑρμαφρόδιτον θρέψε πανέζοχον, ὃς γάμον εὗρεν  
 20 ἀνδράσι καὶ λέχεα πρῶτος ἔδησε νόμῳ,  
 αὐτὴ τε σταγόνων ἱεροῖς ὑπὸ νάμασιν ἄντρον  
 πρηνεὶ φώτων ἀγριόεντα νόον.

« Etablie sur le promontoire célébré comme cher aux Bienheureux, près des douces eaux de Salmakis, elle abrite la charmante demeure de la nymphe, celle qui, un jour, reçut notre enfant dans ses bras cajoleurs et éleva le tout excellent Hermaphrodite, qui inventa le mariage pour les hommes et, le premier, lia les couches nuptiales à la loi, tandis qu'elle-même, par les flots sacrés qui s'écoulent de son antre, apaise l'esprit sauvage des humains ».

Avant la mise au jour de cette inscription, le mythe de Salmakis et d'Hermaphrodite nous était essentiellement connu par Ovide, qui faisait de l'être androgyne le produit de la fusion physiologique entre le fils d'Aphrodite et d'Hermès, et la nymphe amoureuse et éconduite. La malédiction des deux parents divins ne se serait pas fait attendre et les eaux de la fontaine en auraient acquis la propriété d'amollir et donc de « féminiser » les hommes qui en buvaient<sup>41</sup>.

Le texte d'Halicarnasse offre la version locale des relations entre la nymphe et le *kouros*, c'est-à-dire un « jeune homme », fruit de l'union d'Hermès et d'Aphrodite (« notre *kouros* »). Les analyses fouillées de Christiane Sourvinou-Inwood ont bien montré que le mythe ici évoqué s'enracinait dans des motifs différents de ceux tissés par Ovide dans ses *Métamorphoses*<sup>42</sup>. Ainsi, le thème de la courotrophie d'un fils d'Aphrodite par une nymphe renvoie au discours final du grand hymne homérique en l'honneur de la déesse : elle y annonçait qu'elle allait confier son fils Enée aux nymphes de la montagne pour qu'elles l'élèvent<sup>43</sup>. Le type de la

41. OVIDE, *Métamorphoses* IV, 285-388. VITRUVÉ (II, 8, 12) se fait l'écho de cette tradition des eaux « amolissantes » et la conteste en en rationalisant l'origine (*humanitatis dulcedine mollitis animis barbarorum eam famam est adepti*). – Sur les rapports entre la tradition attestée chez Ovide et les données de l'inscription, voir les analyses de Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., spéc. pp. 71-72, Renaud GAGNÉ, art. cit., pp. 4-8, et Allen J. ROMANO, art. cit., pp. 552-560.

42. C'est aussi le propos de Allen J. ROMANO, *ibid.* Si l'on en croit Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., pp. 76-77, la figure d'Hermaphrodite serait une création d'Halicarnasse. *Contra* Jan BREMMER, art. cit., pp. 299-302.

43. *HhAphrodite*, 256-273. Voir Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., p. 72, avec d'autres parallèles pour d'autres dieux. On ne peut en revanche souscrire à la comparaison faite par Allen J. ROMANO, art. cit., pp. 553-554, avec le rejet d'Héphaïstos par Héra, sous



nymphes des eaux vient, quant à elle, s'inscrire sur l'arrière-plan des mythes de fondation de cités, où la composante locale s'enracine en général dans le paysage<sup>44</sup>. Enfin, le thème du pouvoir civilisateur des eaux de la fontaine fait explicitement écho au motif du passage de la sauvagerie à la civilisation d'une humanité primitive (φώτων ἀγριόεντα νόον) – et peut-être même indigène puisqu'il s'agit d'une fondation coloniale<sup>45</sup>. On a vu plus haut que ce thème était régulièrement lié à l'institution des lois et plus particulièrement à celle des liens matrimoniaux.

Le temps des verbes utilisés invite toutefois à nuancer quelque peu l'interprétation. En effet, au vers 23, l'usage du présent de l'indicatif du verbe πρηνύω (πρηνύει) laisse penser que cet « adoucissement des mœurs » constitue, non seulement une étape du développement de l'espèce humaine, mais poursuit ses effets bienfaisants dans la vie des individus à l'époque même du poète. Ce sont plus que probablement les rituels prénuptiaux liés à l'eau locale et fécondante qui sont ainsi sous-entendus<sup>46</sup>. En revanche, c'est à l'aoriste que se conjugue le verbe δέω (ἔδησε) qui caractérise l'action d'inventeur d'Hermaphrodite : « Le premier, il lia les couches nuptiales à la loi. »<sup>47</sup> D'un côté, l'institution mise en place par Hermaphrodite ouvre en un temps lointain la série des mariages humains sanctionnés par la loi. De l'autre, un rituel autour des eaux de la fontaine Salmakis atteste encore et toujours le geste civilisateur du *kouros* confié à la nymphe locale. L'usage de l'eau « qui apaise l'esprit des humains » est une manière rituelle de sanctionner la vertu civilisatrice du mariage qui « lie » un jeune homme et une jeune femme.

Sans entrer dans le détail d'une analyse qui n'a pas sa place ici, on peut douter que l'Hermaphrodite d'Halicarnasse ait été conçu, explicitement,

---

prétexte qu'Hermaphrodite serait, à sa manière, aussi « monstrueux » que le dieu boiteux. La tonalité intégralement positive de ce passage de l'inscription ne permet pas d'aller en ce sens.

44. Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., pp. 63, 66-69.

45. Renaud GAGNÉ, art. cit., pp. 19-25 ; Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., *passim*, et spéc. p. 75. Cf. *supra* n. 41 avec le texte de Vitruve.

46. Un point bien vu par Renaud GAGNÉ, art. cit., pp. 6-8. Sur le thème général du bain prénuptial et de l'importance des eaux locales à cette fin, voir Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « La loutrophorie et la "prêtresse-loutrophore" de Sicyone », in : *L'eau, la santé, la maladie dans le monde grec. Actes du colloque de Paris, novembre 1992*, Paris, De Boccard (BCH, suppl. 28), 1994, pp. 147-155.

47. Voir les traductions anglaises, allemande et italienne actuellement disponibles : Signe ISAGER, « The Pride of Halikarnassos. Editio Princeps of an Inscription from Salmakis », p. 8 : « ... who was the first to fasten the matrimonial bed by law » ; Rheinold MERKELBACH – Josef STAUBER, *op. cit.*, p. 41 : « ... und als Erster die Ehebetten durch Gesetz zusammengefügt hat » ; Hugh LLOYD-JONES, art. cit., p. 2 : « ... who was first to bind together wedded couples by his law » ; Marcello GIGANTE, art. cit., p. 5 : « ... e primo legò i letti con la legge del matrimonio » ; Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., p. 63 : « ... who... was the first to fasten the matrimonial bed by law ».

comme un androgyne, même si une tradition qui s'ouvre pour nous avec Diodore de Sicile le définit ainsi<sup>48</sup>. Dans la cité carienne, il est le *kouros* d'Aphrodite et d'Hermès, et *kouros* ne recèle pas l'ambiguïté de genre qui caractérise le mot *παῖς*<sup>49</sup>. La comparaison avec le cas de Kékrops est éloquente à cet égard. Comme on l'a vu, la tradition fait du roi athénien un être à la double nature, mais toute la tradition n'en fait pas un être physiquement double. C'est ce que précise la scholie au *Ploutos* déjà citée : la dualité peut être littérale, mais aussi métaphorique. Dans le cas du dieu élevé au promontoire de Salmakis, son nom, « Herm-Aphrodite », en fait le produit de deux parents bien identifiés et sexuellement distincts. A l'instar de Kékrops, mais dans une version du thème de la dualité différemment traitée, il est le symbole du mariage légal, c'est-à-dire d'une union qui permet la légitimité d'un enfant par l'identification explicite de son père et de sa mère. C'est la conséquence attendue du fait de lier les couches nuptiales à la loi.

### Les liens du mariage : « Dis-moi, Schoinitis... »

Le motif du lien nuptial s'impose dans l'inscription, alors que nombre de textes recourent plus volontiers au champ sémantique de *ζεύγνυμι*, qui implique une union sur le mode du domptage<sup>50</sup>. Ce dernier motif n'est sans doute pas absent de la référence aux eaux de Salmakis qui apaisent la sauvagerie des esprits, mais c'est le thème du « lien » qui apparaît en référence à la loi et à l'invention d'Hermaphrodite. Tentons d'élucider les implications d'un tel choix.

Le domptage, entendu comme « la loi d'Aphrodite » à laquelle les humains doivent se plier, insiste d'abord sur la nécessité pour les humains de se soumettre à la force de l'instinct sexuel<sup>51</sup>. La *mixis*, prérogative de la déesse, dépasse le domaine de la sexualité circonscrite par les liens du

48. DIODORE DE SICILE, IV, 6, 6. Voir Luc BRISSON, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, pp. 41-65. Sur l'iconographie du dieu androgyne, voir Aileen AJOOTIAN, « Hermaphroditus », *LIMC* V (1989), pp. 268-285. Méritent encore d'être lues les analyses déjà anciennes de Marie DELCOURT, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, Latomus, 1966.

49. Un point bien vu par Christiane SOURVINOU-INWOOD, art. cit., p. 64.

50. Par ex. dans le texte de CLÉARQUE DE SOLES, *supra*, n. 31. Sur ce thème, voir Claude CALAME, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, pp. 163-166, 229 ; Gabriella PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, CIERGA (Kernos, suppl. 18), 2007, pp. 119-135.

51. Sur ce thème, voir déjà le grand *Hymne homérique à Aphrodite* et la nécessité pour Zeus de juguler un pouvoir aussi exorbitant quand il s'applique aux dieux...

mariage. La « loi d'Aphrodite » n'est pas *a priori* synonyme de loi civile. Or, le *nomos* dont il est ici question est bel et bien le cadre civil de la loi. Une fois ce cadre installé, il devient possible de poser autrement la question du sens de l'épithète *Schoinitis* appliquée à Aphrodite dès le début du poème.

Une traduction littérale associe l'épithète au jonc (σχοῖνος), mais le lieu d'où parle la déesse ne semble pas avoir connu l'écosystème marécageux approprié à ce type végétal. L'interprétation topographique n'est donc guère convaincante et l'argument d'une intertextualité érudite peut et doit prendre le relais. Or, il n'existe qu'un parallèle à l'emploi de cette épithète pour la déesse : au vers 832 de l'*Alexandra* de Lycophron, on trouve Aphrodite successivement qualifiée de Σχοινής ou Σχοινίς, d'Ἀρέντα et de Ξένη. La première épithète a pu être rapprochée à la fois du roi béotien Schoineus, ou de divers toponymes qui font référence aux joncs<sup>52</sup>, mais sans grande conviction. La troisième épithète signifie « l'hospitalière » et la deuxième est un *hapax* que seule la scholie au passage permet de décoder<sup>53</sup> :

Σχοινίδι· ὅτι ἡ σχοῖνος βοτάνη μασσομένη τοὺς ὀδόντας μὲν καθαίρει, κινεῖ δὲ πρὸς ἀφροδίτια Ἀρέντα δὲ λέγεται, ὅτι ξένους ἀρμόττει πρὸς μίαν συνάφειαν γαμικὴν, Ξένη δὲ, ὅτι φιλοποιεῖ.

*Schoinis* : parce que le jonc est une plante qui, une fois malaxée, purifie les dents et pousse aux relations sexuelles ; on l'appelle *Arenta* parce qu'elle assemble des étrangers en une union matrimoniale, *Xenè*, parce qu'elle provoque la *philia*.

Le scholiaste glose *Arenta* par le verbe ἀρμόττει. En dépit de l'absence d'aspiration à l'initiale, l'épithète Ἀρέντα est comprise en référence au lien et à l'ajustement adéquat d'éléments hétérogènes. Un tel ajustement est ici

52. J'avais résumé le dossier dans ma thèse : Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Liège, CIERGA (Kernos, suppl. 4), 1994, p. 296. Ce sont ces différentes options qui ont été reprises dans les études sur l'inscription d'Halicarnasse. Giovanni Battista D'ALESSIO, art. cit., p. 45, évoque à titre de comparaison l'Asclépios *Schoinatas* spartiate, dont le sanctuaire se trouvait dans le quartier « des joncs » (ἐν ἔλει : IG V 1, 602). Cette analogie le conduit à formuler l'hypothèse que la déesse *Schoinitis* d'Halicarnasse ferait référence à une Aphrodite samienne dite ἐν ἔλει ou ἐν καλάμοις dont parle Alexis de Samos (539 F 1 Jacoby). Dans un sens comparable, qui privilégie l'interprétation locale, voir Jan BREMMER, art. cit., p. 293. Cf. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, pp. 65-66 et Alexis D'HAUTCOURT, « Alexis, les prostituées et Aphrodite à Samos », *Kernos* 19, 2006, pp. 313-317. Pour une attestation de Nymphes ἐπὶ σχοῖνοι, voir le calendrier du dème attique d'Erchia : LSCG 18, col. E, lignes 4-5, cité par Michael JAMESON, « Troizen and Halikarnassos in the Hellenistic Era », in : *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*, p. 102, n. 13.

53. Schol. Lycophron, *Alexandra*, 832 (E. SCHEER, I [1881], pp. 266-267).

explicitement identifié au mariage<sup>54</sup>. L'*Arenta* est donc comprise comme « la Lieuse »<sup>55</sup>. Quant à la *Schoinèis*, c'est la dimension aphrodisiaque du jonc qui est invoquée par l'exégète<sup>56</sup>. Toutefois, si le champ sémantique auquel renvoie l'épithète Σχοινής ou Σχοινίτις est bien celui du végétal qui pousse dans les espaces humides et marécageux, il évoque aussi un ensemble de références aux usages de la plante en question. Ainsi trouve-t-on les termes τὸ σχοινίον ou ἡ σχοινίς qui signifient « la corde ». Selon Chantraine, « le sens originel de jonc a fourni celui de la corde »<sup>57</sup>. Dès lors, dans le jeu de références complexes, voire obscures, auquel s'adonne le poète de l'*Alexandra*, ce pourrait être le « lien » auquel préside Aphrodite qui est ainsi évoqué sous différentes formes, dont la clef d'interprétation n'apparaît dans la scholie que pour la mystérieuse épithète Ἀρέντα.

Si l'auteur du poème d'Halicarnasse a effectivement puisé à l'érudition alexandrine de son prédécesseur<sup>58</sup>, ce n'est pas une « Aphrodite aux joncs » qu'il invoque sur un promontoire dont tout marécage est absent. Celle qu'il invoque ici est une Aphrodite aux liens, celle qui fait s'unir les êtres au cœur de la *mixis* érotique<sup>59</sup>. Dès lors, l'attachement des lits nuptiaux à la loi qu'invente Hermaphrodite est la déclinaison civique de la *mixis* promue par sa mère. Le « lien » n'est plus seulement érotique : il devient légal et produit des enfants légitimes. L'invocation à Cypris, sous cette obscure épithète, prend alors tout son sens et ouvre, au-delà de la référence cosmo-théogonique aux *timai* de la cité évoquée ci-dessus, la voie à l'invention de son fils.

La notion de « lien » est fondamentale dans la représentation du mariage que livre ce document. Elle fait en outre irrésistiblement penser aux liens dont Héphaïstos, dans l'*Odyssée*, va entourer Aphrodite et Arès surpris en flagrant délit d'adultère, en une sorte de retournement du motif des liens matrimoniaux<sup>60</sup>. Mais elle évoque aussi, en contexte davantage rituel, une des statues que les Spartiates avaient dédiées à la déesse. Pausanias raconte en effet que, dans un sanctuaire à l'architecture originale construit

54. C'est exactement le même problème d'interprétation que pose l'Aphrodite *Arma* de Delphes, attestée par PLUTARQUE (*Dialogue sur l'amour*, 23 [Mor., 769a]) : voir Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, pp. 302-303.

55. C'est la traduction donnée par la toute récente édition française de l'*Alexandra* dans la *Collection des Universités de France* : Lycophron. *Alexandra* (André HURST éd., avec la collaboration d'Antje KOLDE), Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 48.

56. Sur les vertus prétendument aphrodisiaques du jonc, voir aussi DIOSCORIDE, I, 89-91.

57. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 1082, s.v. σχοῖνος.

58. J'adopte la datation de l'auteur donnée par André HURST, *op. cit.*, dans son introduction à l'édition de l'*Alexandra* (p. VII-XXV).

59. Sur la notion, voir le livre fondamental de Gabriella PIRONTI, *op. cit.*, *passim*.

60. HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, 266-305.

à Sparte, le rez-de-chaussée était occupée par une Aphrodite en armes, tandis qu'à l'étage, la déesse, appelée *Morphô*, était représentée assise, portant un voile et des chaînes aux pieds<sup>61</sup>. Dans la même cité, le dieu Enyalios portait également des chaînes<sup>62</sup>. Le motif est peu répandu, mais il est attesté ailleurs pour d'autres dieux et les explications globalisantes du motif restent généralement peu satisfaisantes<sup>63</sup>. Dans le cas de Sparte, j'avais esquissé une explication fondée sur le parallélisme entre le parcours des jeunes filles les menant au mariage et celui des jeunes gens les menant à la guerre, mais sans pousser une telle idée à son terme<sup>64</sup>. Aujourd'hui, le texte d'Halicarnasse permet d'affiner l'analyse. Si l'Enyalios et l'Aphrodite *Morphô* de Sparte sont ainsi enchaînés dans leurs sanctuaires respectifs, c'est une manière de signifier que l'union sexuelle et la guerre doivent être « attachées à la loi ». C'est le cadre civique de la *mixis*, d'une part, et celui du conflit guerrier, d'autre part, que métaphorisent ainsi les entraves dont sont affublées les deux divinités détentrices de ces prérogatives dont la cité ne peut se passer, mais que la loi doit canaliser<sup>65</sup>.

## Conclusion

La mise au jour de l'inscription de Salmakis a placé sous un éclairage plus vif le sanctuaire d'Aphrodite et d'Hermès à Halicarnasse, dont seul Vitruve attestait l'existence. L'association topographique entre le sanctuaire et la fontaine de la nymphe Salmakis, où étaient probablement accomplis des rituels nuptiaux, permet de spécifier – fût-ce partiellement – le profil cultuel de l'association des deux divinités en ce lieu. Le cadre est assurément matrimonial et confirme, si besoin était, l'implication tant d'Aphrodite que d'Hermès dans un tel champ d'action<sup>66</sup>. Quant à la référence à

61. PAUSANIAS, III, 15, 10-11. Voir Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, p. 199.

62. PAUSANIAS, III, 15, 7.

63. Dossier dans Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, pp. 203-204, auquel il faut ajouter Fritz GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, Schweizerische Institut im Rom, 1985, pp. 81-96 ; Christopher FARAONE, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Myth and Ritual*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 74-93.

64. Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, pp. 203, 207, 452.

65. L'hypothèse était en germe en 1994, et j'en profite pour remercier ici Gabriella Pironti : ce sont des discussions animées avec elle qui m'ont permis de la formaliser à l'épreuve de l'inscription de Salmakis.

66. La position de ce sanctuaire au front de mer pourrait n'être pas étrangère à la protection que la déesse accorde aussi à la navigation. Dans les régions avoisinantes, une

Hermaphrodite, elle permet d'affiner les implications d'une telle association. En effet, la comparaison avec la tradition de l'invention du mariage par Kékrops rend explicite ce qui restait implicite dans l'inscription : le mariage légal doit produire des enfants légitimes et un tel statut implique que soient identifiés et le père et la mère<sup>67</sup>. C'est le discours que construit une partie de la tradition autour de Kékrops le *diphuès*. La tradition d'Halicarnasse, attestée par la seule inscription de Salmakis, pourrait avoir puisé à des motifs similaires, en faisant surgir la figure d'Hermaphrodite comme paradigme d'un enfant légitimé par l'identification immédiate de ses parents. Son nom l'atteste, mais aussi la manière de définir en quoi consiste l'invention du mariage à laquelle il préside : il s'agit de lier les couches nuptiales à la loi.

Les jeux érudits de ce poème hellénistique travaillent le thème du lien et du domptage à plusieurs niveaux, dont seule la dimension nuptiale a été ici abordée<sup>68</sup>. Cette récurrence confère une assise supplémentaire à l'interprétation de l'épithète *Schoinitis* donnée à Aphrodite dès l'ouverture du poème. La référence à des joncs, fussent-ils aphrodisiaques, ne fait guère sens dans le texte. Si l'on suit les pistes lancées par le scholiaste à l'*Alexandra* de Lycophron, la plante est le symbole de l'entrave qu'elle contribue à fabriquer. L'Aphrodite invoquée, qui prend emphatiquement la parole à la fontaine Salmakis, est la « lieuse ». Et si c'est bien Lycophron qui a inspiré le poète anonyme, l'ajustement d'éléments hétérogènes, « étrangers », dans le mariage, avec l'*Arenta*, et la référence à la *Xenia*, qui « fait la *philia* », accompagnent de manière sous-jacente les implications de la *Schoinitis*.

L'auteur de ce long poème doit avoir répondu adéquatement à la commande de la cité d'Halicarnasse qui entendait exalter ses ancrages successifs, d'abord, dans l'ancestralité d'une autochtonie, ensuite, dans la définition d'un territoire, enfin, au travers de ses différents fondateurs grecs. Et la voix d'Aphrodite est venue conférer à l'ensemble une autorité divine incontestable.

Quant au chercheur moderne qui s'intéresse au fonctionnement du polythéisme grec, il doit bien reconnaître, une fois de plus, que les cadres stéréotypés où l'interprétation confine parfois les prérogatives divines sont décidément bien peu adéquats. Là où l'on aurait attendu *a priori* une Héra matrimoniale, l'épouse de Zeus, sanctionnant la légalité du mariage, on voit surgir une Aphrodite « aux liens » et le fils qu'elle enfanta d'Hermès.

---

même localisation se retrouve notamment pour ses sanctuaires à Milet, à Cnide et à Cos. Mais en l'absence de tout autre témoignage que celui de Vitruve, il est difficile de pousser la réflexion plus loin.

67. L'arrière-plan athénien de la loi de Périclès de 451/450 concernant la double ascendance citoyenne n'est évidemment pas transposable tel quel à Halicarnasse où d'autres éléments, issus de l'histoire propre de la cité, ont pu nourrir cette tradition sur la légitimité.

68. Voir Giovanni Battista D'ALESSIO, art. cit., p. 44 ; Renaud GAGNÉ, art. cit., pp. 16-17.



## Table des matières


<b>Avant-propos</b>	9
<b>Bibliographie de Philippe Borgeaud</b>	13
Etablie par Mélanie LOZAT, Delphine PANISSOD et Aurore SCHWAB	
<b>Avertissement</b>	27

## Le Miroir de l'Autre

<b>De Jésus à Voltaire. Variations sur les origines du christianisme</b>	31
Daniel BARBU (Université de Genève)	
<b>Une page d'histoire religieuse arménienne. L'affrontement entre le roi mazdéen Tiridate et Grégoire l'Illuminateur près du temple de la déesse Anahit en Akilisène</b>	45
Valentina CALZOLARI (Centre de recherches arménologiques – Université de Genève)	
<b>L'autre que nous pourrions être ou l'autre que nous sommes aussi : l'histoire des religions à l'école</b>	62
Nicole DURISCH GAUTHIER (HEP Vaud)	
<b>Religion in the Mirror of the Other : A Preliminary Investigation</b>	74
David FRANKFURTER (Boston University)	
<b>Mysteries, Baptism, and the History of Religious Studies. Some Tentative Remarks</b>	91
Fritz GRAF (The Ohio State University)	
<b>La « religion populaire ». L'invention d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse à l'époque moderne (xvi<sup>e</sup> – xviii<sup>e</sup> siècle)</b>	104
Christian GROSSE (Université de Lausanne)	

<b>Whose Gods are These ? A Classicist Looks at Neopaganism</b> Sarah Iles JOHNSTON (The Ohio State University)	123
<b>L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre</b> Agnes A. NAGY (Université de Genève)	134
<b>De l'histoire des religions à l'invention de la sociologie : autour du néo-fétichisme d'Auguste Comte</b> Olivier POT (Université de Genève)	158
<b>Tsiganes musulmans de la Dobroudja. Entre ethnicité et religion : le mythe des origines écorné</b> François RUEGG (Université de Fribourg)	175
<b>On the Roots of Christian Intolerance</b> Guy G. STROUMSA (Oxford University)	193
<b>En Méditerranée, de Grèce à Rome</b>	
<b>Scripture, authority and exegesis, Augustine and Chalcedon</b> Clifford ANDO (University of Chicago)	213
<b>Le possible « corps » des dieux : retour sur Sarapis</b> Nicole BELAYCHE (EPHE / UMR 8210 « AnHiMA »)	227
<b>Socrate, Pan et quelques nymphes : à propos de la prière finale du <i>Phèdre</i> (279b4-c8)</b> David BOUVIER (Université de Lausanne)	251
<b>Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste</b> Claude CALAME (Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Paris)	263
<b>I « demoni dei bagni » tra acqua e fuoco</b> Doralice FABIANO (Université de Genève)	275
<b>Paysages de l'altérité. Les espaces grecs de l'inspiration</b> Dominique JAILLARD (Université de Lausanne)	289
<b>L'autre Aïétès</b> Antje KOLDE (Université de Genève)	301
<b>Athéna en compagnon d'Ulysse</b> Alessandra LUKINOVICH (Université de Genève)	313

TABLE DES MATIÈRES	663
<b>Tactique de l'absence</b> Maurice OLENDER (EHESS, Paris)	324
<b>La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la <i>timè</i> d'Halicarnasse. Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis</b> Vinciane PIRENNE-DELFORGE (F.R.S.-FNRS – Université de Liège)	328
<b>Le sacrifice humain : une affaire des autres ! A propos du martyr de saint Dasius</b> Francesca PRESCENDI (Université de Genève)	345
<b>Socrates' Thracian Incantation</b> James M. REDFIELD (University of Chicago)	358
<b>D'Ankara à Mystra, le <i>Dialogue avec un Perse</i> de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue</b> André-Louis REY (Université de Genève)	375
<b>Rationalité grecque et société romaine : contextes politiques et intellectuels de la religion de la République tardive</b> Jörg RÜPKE (Centre Max Weber, Université d'Erfurt)	385
<b>Les émotions dans la religion romaine</b> John SCHEID (Collège de France)	406
<b>Aphrodite reflétée. A propos du fragment 1 (LP/V) de Sappho</b> Renate SCHLESIER (Freie Universität Berlin)	416
<b>A la recherche des poètes disparus</b> Paul SCHUBERT (Université de Genève)	430
<b>Sacrifices holy and unholy in Euripides' <i>Iphigenia in Tauris</i></b> Froma I. ZEITLIN (Princeton)	449
<b>En terres d'Orient, d'Egypte à l'Inde</b>	
<b>De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels</b> Corinne BONNET (Université de Toulouse [UTM], Equipe PLH-ERASME, EA 4153-IUF)	469
<b>Gérer la religion des autres en traduisant : Sūr Dās et la <i>bhakti</i></b> Maya BURGER (Université de Lausanne)	486

<b>Prier et séduire</b>	496
Antoine CAVIGNEAUX (Université de Genève)	
<b>Le hiéroglyphe  et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV</b>	504
Philippe COLLOMBERT (Université de Genève)	
<b>Dieux en colère, dieux anonymes, dieux en couple. Sur la nature des dieux personnels dans le Moyen-Orient ancien</b>	516
Margaret JAKES (Université de Zurich)	
<b>On the Sisterhood of Europe and Asia</b>	526
Bruce LINCOLN (University of Chicago)	
<b>« Chut ! » Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence</b>	541
Philippe MATTHEY (Université de Genève)	
<b>Images autorisées, images interdites. L'Islam et le « choc des civilisations »</b>	573
Silvia NAEF (Université de Genève)	
<b>Les « Trésors cachés » : entre l'intemporalité et l'histoire</b>	585
Svetlana PETKOVA	
<b>Mémoire et ruines de Mésopotamie</b>	599
Anne-Caroline RENDU LOISEL (Université de Genève)	
<b>Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18–19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale</b>	615
Thomas RÖMER (Collège de France – Université de Lausanne)	
<b>Pan en Egypte et le « bouc » de Mendès</b>	627
Youri VOLOKHINE (Université de Genève)	
<b>Liste des auteurs</b>	651