Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

18 | 2005
Varia

Aphrodite dans le domaine d'Arès

Éléments pour un dialogue entre mythe et culte

Gabriella Pironti

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1523>

DOI : 10.4000/kernos.1523

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 167-184

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Gabriella Pironti, « Aphrodite dans le domaine d'Arès », *Kernos* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 28 juin 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1523> ; DOI : 10.4000/kernos.1523

Aphrodite dans le domaine d'Arès.

Éléments pour un dialogue entre mythe et culte

Résumé : Aphrodite, tout en présidant à la sexualité et à l'éros, est une puissance divine aux multiples facettes exerçant aussi son action dans d'autres domaines. Depuis l'époque archaïque, Aphrodite et Arès constituent un couple bien établi au sein du panthéon de la Grèce ancienne. Cette association avec le dieu guerrier, attestée à la fois dans les récits mythiques et dans les cultes, se révèle solidaire d'autres données concernant les prérogatives politiques et militaires d'Aphrodite. L'examen de ce dossier nous invite à remettre en question le portrait canonique d'Aphrodite en tant que « déesse de l'amour » et à repenser son rapport avec le dieu de la guerre autrement qu'en termes d'opposition complémentaire. Aphrodite, loin d'être exclue de l'univers de la guerre, y contribue efficacement et peut susciter elle-même « le désir de la bataille ». Aussi, à l'intersection du domaine d'Aphrodite avec celui d'Arès, des liens se nouent entre l'éros et la fureur guerrière.

Abstract: *Aphrodite in the world of Ares. Elements for a dialogue between myth and cult.* Aphrodite, the goddess governing sexuality and *eros*, is a deity with a large and multi-faceted sphere of action. Since archaic times, Aphrodite and Ares have constituted a well-established couple within the pantheon of ancient Greece. The association with the warrior god, attested both in myth and cult, is consistent with other evidence regarding Aphrodite's political and military prerogatives. All of this prompts us to question Aphrodite's canonical portrait as the "goddess of love" and to rethink her relationship with the "god of war" in terms other than those of complementary opposition. Aphrodite, far from being excluded from the world of war, contributes to it effectively in many different ways and is able to arouse "the desire for battle". At the intersection of Aphrodite's realm with that of Ares, links are woven between *eros* and fighting fervour.

Le recours aux données du mythe a une place de choix dans toute étude sur la religion de la Grèce antique, surtout lorsqu'on se propose de cerner, autant que l'on peut, les *timai*, les « parts d'honneur », ou bien l'ensemble des compétences, assignées aux puissances divines composant le panthéon hellénique. Recours obligé donc, car c'est dans les récits mythiques que l'on voit les divinités agir et interagir, mais qui nécessite néanmoins certaines règles de navigation, dans la mesure où le panthéon est pluriel et mouvant aussi bien dans les mythes que dans les cités des Grecs.

Le sujet des quelques réflexions qui vont suivre est la déesse Aphrodite, puissance divine plus complexe que ne le laisse entendre sa définition canonique de déesse de l'amour¹. Alors que les études des cultes en l'honneur

¹ À cette complexité faisait justement allusion Nicole LORAUX, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in G. DUBY, M. PERROT (éds), *Histoire des femmes en Occident. L'antiquité* (sous la dir. de P. Schmitt-Pantel), Paris, 1991, p. 37 : s'opposant à l'interprétation de P. FRIEDRICH, *The Meaning*

d'Aphrodite² ont fait apparaître clairement son rôle civique et politique³, démontrant par là que cette divinité possède plusieurs facettes et qu'elle n'est pas réductible à l'image préconçue d'un éternel féminin, le portrait « mythologique » d'Aphrodite n'a pas fait l'objet d'une révision systématique. À ce propos, la plupart des antiquisants continuent d'appliquer une *vulgata* dont voici les lignes principales : déesse de l'amour, Aphrodite est pour Homère la fille de Zeus et Dioné, alors qu'Hésiode la fait naître dans l'écume de la mer ou de la semence d'Ouranos; elle est la femme d'Héphaïstos, mais le trompe avec Arès; son domaine est constitué par le monde des femmes et les œuvres du mariage, et se situe à l'opposé du monde des hommes et des travaux de la guerre⁴. Ce portrait requiert aujourd'hui une mise à jour attentive à la complexité des données mythiques et culturelles concernant cette puissance divine.

Je soulignerai tout d'abord la difficulté inhérente à toute définition univoque et statique d'une divinité. La définition de « déesse de l'amour », encore largement appliquée à Aphrodite, ne nous vient pas des Grecs et engendre plus de questions qu'elle ne donne de réponses. Dans la mesure où la notion d'amour est bien loin d'être une catégorie universelle, il faudrait préciser dans quel sens on l'utilise et vérifier la possibilité d'appliquer ce sens aux représentations que se fait du divin une culture différente de la nôtre. Il est donc préférable de renoncer à toute définition préalable et circonscrite du domaine d'Aphrodite, dans l'attente que l'analyse elle-même dégage des noyaux thématiques et sémantiques suffisamment récurrents pour que l'on puisse retracer certaines sections du réseau « aphroditéen ». Dans cette perspective, en s'appuyant sur les formules que les Grecs eux-mêmes ont réservées à la déesse, on pourra retenir qu'Aphrodite est préposée à la puissance érotique dans tous ses aspects, comme le souligne aussi son lien privilégié avec Éros, et qu'elle préside à la relation sexuelle, ou plus exactement à la *mixis*, car l'action de

of *Aphrodite*, Chicago, 1978, qui réduit Aphrodite à un pur symbole féminin de l'amour, la savante n'avait pas manqué de signaler les aspects politique et guerrier de la déesse.

² V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Athènes / Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4), a consacré aux cultes d'Aphrodite une étude exemplaire, car attentive aux avancées méthodologiques concernant l'analyse d'une religion polythéiste. Étant donné que l'on possède maintenant un dossier représentatif et actualisé sur la religion d'Aphrodite, ce qui n'est pas encore le cas pour les autres divinités, le monde de cette déesse constitue, au sein du panthéon, un terrain expérimental privilégié.

³ C'est le cas, par exemple, de l'Aphrodite qui protège les magistrats : cf. à ce propos F. SOKOLOWSKI, « Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates », *HTbR* 57 (1964), p. 1-8; F. CROISSANT, F. SALVIAT, « Aphrodite, gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarches de Thèbes », *BCH* 90 (1966), p. 460-471. Pour la valeur politique de l'épidèse *Pandemos*, qui fait d'Aphrodite la déesse préposée à la cohésion du peuple, et les ré-interprétations dont ce titre cultuel a fait l'objet, cf. V. PIRENNE-DELFORGE, « Épithètes culturelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes », *AC* 57 (1988), p. 158-175; Z. PETRE, « Aphrodite Pandemos », *Studii Clasice* 28-30 (1992-1994), p. 5-14.

⁴ L'exemple le plus représentatif, car encore largement suivi par les antiquisants, est sans doute celui offert par P. GRIMAL, s.v. « Aphrodite », *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1987 [1951], p. 39-40.

« mélanger » les êtres vivants est bien l'une de celles qui lui sont le plus souvent attribuées par les auteurs anciens.

L'image habituelle de la déesse de l'amour trouve son fondement dans la lecture des deux vers de la *Théogonie* d'Hésiode, où il est question de la τιμή d'Aphrodite⁵, et des trois vers de l'*Iliade*, où Zeus assigne à cette divinité les « désirables œuvres du mariage », tout en lui interdisant le domaine de la guerre, réservé à Arès et à Athéna⁶. Il est indispensable de s'interroger à nouveau sur ces témoignages, en les replaçant dans leurs contextes spécifiques. Les vers de la *Théogonie*, par exemple, sont ceux qui concluent le long récit consacré à la naissance d'Aphrodite⁷ : or, c'est ce mythe tout entier qui constitue le véritable témoignage d'Hésiode sur la déesse. Les mythes qui racontent la naissance d'un dieu recèlent toujours des indices précieux pour en cerner les compétences. C'est pourquoi le récit de la *Théogonie* nécessiterait d'être réexaminé dans les moindres détails. On se souviendra que, pour Hésiode, Aphrodite dérive à la fois son existence et son nom de l'écume séminale (ἀφρός) d'Ouranos, ce qui nous suggère, tout d'abord, le lien étroit de cette déesse avec les humeurs vitales⁸. Ensuite, en quoi consiste précisément l'héritage « ouranien » d'Aphrodite, et quel est son rapport, s'il y en a un, avec son épiclèse, presque exclusive, d'Ourania⁹ ?

L'interprétation courante de la *Théogonie* se révèle influencée par l'image, si dangereusement familière, de la déesse de l'amour. Mais peut-on croire que l'Éros primordial¹⁰, puissance redoutable qui dompte l'esprit et « rompt les membres » (λυσιμελής), s'approprierait en intégrant le domaine d'Aphrodite¹¹, alors que les auteurs anciens soulignent à plusieurs reprises la violence de la pulsion érotique contrôlée par la déesse ? Par la naissance d'Aphrodite, Hésiode aurait introduit les bienfaits de la *philotès* dans un univers déchiré par les luttes intestines¹². Mais comment expliquer alors que le même poète place

⁵ Hésiode, *Théog.*, 205-206. Suivant la traduction qu'a donné de ces vers Paul Mazon (*CUF*), ce sont « les babils de fillettes, les sourires, les piperies; c'est le plaisir suave, la tendresse (φιλότης) et la douceur » qui constitueraient les prérogatives de la déesse. Afin de revenir sur cette traduction, si souvent utilisée, ainsi que sur l'interprétation d'Aphrodite qui en est à l'origine, il faudra mener une étude approfondie sur le vocabulaire archaïque concernant les *aphrodisia erga*.

⁶ Homère, *Il.* V, 426-430 (texte cité *infra*, n. 61).

⁷ Hés., *Théog.*, 188-206.

⁸ G. PIRONTI, « Au nom d'Aphrodite : réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros* », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ, F. PROST (éds), *Nommer les dieux* (Actes du Colloque de Rennes, 16-17 nov. 2001), à paraître.

⁹ V. PIRENNE-DELFORGE, « Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania », *ibid.*

¹⁰ Hés., *Théog.*, 120-122.

¹¹ C'est l'interprétation de J. RUDHARDT, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986, suivi par J.-P. VERNANT, « Un, deux, trois : Éros », *Mélanges Pierre Lévêque* 1, M.-M. MACTOUX, E. GÉNY (éds), Paris, 1988, p. 293-305, repris dans *L'individu, la mort et l'amour*, Paris, 1989, p. 153-171.

¹² Pour cette lecture de la *Théogonie*, cf. A. BONNAFÉ, *Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985; F. BLAISE, « La figure d'Éros dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Uranie* 8 (1998), p. 51-62.

la puissance divine nommée Philotès aux côtés d'Éris et parmi les terribles enfants de Nuit¹³ ? La traduction de φιλότης par « tendresse » et la conviction que la notion de *philotès* impliquerait toujours une relation fondée sur la réciprocité et la bonne entente¹⁴ peuvent être révoquées en doute. En fait, le portrait d'Aphrodite que les textes anciens nous livrent n'est pas celui d'une divinité irénique : dans la mesure où l'action d'Aphrodite est souvent présentée en termes d'égarement d'esprit et de domptage, on est en droit de s'interroger sur l'aspect contraignant de la persuasion érotique et de la relation sexuelle.

Le fait de mettre en lumière le côté violent de cette puissance divine ne doit pas viser à substituer à l'image de la déesse de l'amour le stéréotype opposé : la même Aphrodite dont les mythes soulignent à loisir le potentiel perturbateur et destructeur, on la retrouve souvent préposée, dans les cités grecques, à la création des liens sociaux et au bon fonctionnement du corps politique¹⁵. Afin de justifier ce désaccord, on pourrait se limiter au constat que le mythe et le culte déclinent leurs panthéons de façon différente. Mais on peut aussi envisager la possibilité que ce désaccord n'est qu'apparent, et qu'il y a bien une cohérence entre les déclinaisons d'une même puissance divine. Afin de saisir la dynamique dont un dieu est porteur dans ses multiples positionnements à l'intérieur des différents contextes, ce sont nos outils d'analyse qui doivent s'adapter à l'extrême souplesse du langage polythéiste. Mon propos serait moins de résoudre que de restituer l'inquiétante ambiguïté qui est au cœur de la puissance d'Aphrodite : l'intérêt de cette divinité c'est justement qu'elle nous oblige à envisager le lien entre persuasion et violence, union et conflit, concorde et guerre, et à penser ces rapports autrement qu'en termes d'opposition.

En pays polythéiste une divinité n'est pas pensable de façon isolée, c'est pourquoi il faut considérer avec la plus grande attention ses liens généalogiques et ses associations avec d'autres puissances divines, que ce soit dans les mythes ou dans les cultes. Hésiode, dans la *Théogonie*, déploie dans la diachronie un système articulé de représentation du divin; on pourra remarquer que, dans le panthéon mis en récit par le poète, Aphrodite n'est pas seulement la fille d'Ouranos, mais aussi la femme d'Arès¹⁶. Si elle appartient de par son père aux premiers temps de l'univers, le couple qu'elle constitue avec le fils de Zeus, à la fin du processus théogonique, témoigne aussi de la place que cette déesse « ouranienne » et primordiale occupe dans l'ordre

¹³ Hés., *Théog.*, 223-225. Pour la généalogie nocturne cf. J.-P. VERNANT, « Cosmogoniques (Mythes). La Grèce », in Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies* I, Paris, 1981, p. 260, ainsi que Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1986.

¹⁴ Dans cette même perspective se place l'ouvrage de Cl. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996.

¹⁵ PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque* (*supra*, n. 2), p. 446-450.

¹⁶ Hés., *Théog.*, 933-937 : « Cependant qu'à Arès pourfendeur de boudiers, Cythérée enfanta Phobos et Deimos, qui, terribles, avec Arès destructeur, agitent les bataillons compacts des hommes dans la guerre qui donne des frissons, et Harmonie, que l'ardent Cadmos prit pour épouse. »

cosmique dont Zeus est le garant¹⁷. D'autre part, l'association d'Aphrodite avec le dieu de la fureur guerrière peut être mise en rapport avec les circonstances violentes qui voient la venue au monde de la déesse, événement qui a lieu en même temps qu'apparaissent les Érinyes, les Géants et les Nymphes Méliennes¹⁸, des puissances redoutables, liées au domaine d'Arès¹⁹ et nées, comme Aphrodite, à la suite de la castration d'Ouranos²⁰.

Le couple Aphrodite-Arès constitue donc l'une des articulations fortes du panthéon d'Hésiode. Ce n'est pas une exception, car cette association, qui est attestée à la fois dans les mythes et dans les cultes, constitue l'un des couples les mieux établis du panthéon grec tout court. Il n'est pas correct d'enfermer Aphrodite dans le rôle de la femme adultère d'Héphaïstos, suivant le seul témoignage de l'*Odyssee* : Héphaïstos n'apparaît presque jamais aux côtés de la déesse en dehors de cet épisode. Dans le récit de Démodikos, il ne joue son rôle de mari que le temps de retrouver Aphrodite dans les bras d'Arès, le compagnon habituel de la déesse, et d'emprisonner les deux amants par des liens indestructibles²¹. D'ailleurs, ce mythe ne fait que confirmer les « liens » qui unissent Aphrodite et Arès, les poussant même à défier les lois du mariage. Une fois qu'on a restitué toute sa place, parmi les articulations du panthéon, au couple qu'Aphrodite forme avec Arès, on pourra envisager sur de nouvelles bases la question épineuse du rapport de la déesse avec le monde de la guerre.

Celles que je viens de tracer jusqu'ici ne sont que certaines des lignes de recherche qui nécessitent, à mon sens, d'être suivies pour repenser, dans toute sa complexité, la place d'Aphrodite dans la pensée religieuse des Grecs. Il est toujours utile de mettre en regard les représentations mythiques et les données cultuelles. Pour ce faire, il faut respecter leur autonomie respective et ne pas chercher des correspondances directes et ponctuelles entre le plan du mythe et la dimension cultuelle. Mais, une fois cette précaution prise, la comparaison s'avère fondamentale, ne fût-ce que pour renouveler le questionnement. Si, par exemple, l'on considère la protection offerte par Aphrodite,

¹⁷ À ce propos, il ne faudrait sans doute pas introduire une distinction trop forte entre l'Aphrodite, fille de Zeus, et l'Aphrodite, fille d'Ouranos. Les deux filiations ne s'excluent pas l'une l'autre, mais utilisent les ressources du langage généalogique pour envisager sous des angles différents la même puissance divine.

¹⁸ Hés., *Théog.*, 183-187.

¹⁹ F. JOUAN, « Le dieu Arès. Figure rituelle et image littéraire », in A. CAQUOT, P. CANIVET (éds), *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture* (Colloques 1985 et 1987 de la Société E. Renan), Paris, 1990, p. 125-140.

²⁰ D. SAINTILLAN, « Fécondité, mort et mariage. À propos des mythes d'Ouranos et Déméter », in F. JOUAN (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies* (Actes du Colloque de Poitiers, 13-14 mai 1983), Paris, 1986, p. 51-70.

²¹ Hom., *Od.* VIII, 266-366. Pour le chant de Démodikos, cf. W. BURKERT, « Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias », *RbM* 103 (1960), p. 130-144; C.G. BROWN, « Ares, Aphrodite and the Laughter of the Gods », *Phoenix* 43 (1989), p. 283-293; M.J. ALDEN, « The Resonances of the Song of Ares and Aphrodite », *Mnemosyne* 50 (1997), p. 513-519.

dans les récits mythiques, aux jeunes héros comme Thésée²², Jason²³ ou même Pâris²⁴, on est obligé de se demander si cette déesse ne pourrait avoir un rôle à jouer non seulement dans le parcours menant les jeunes filles au mariage, mais aussi dans celui qui conduit les jeunes garçons à une virilité accomplie. Certains indices le laissaient déjà supposer, mais cet aspect d'Aphrodite n'a pas trouvé beaucoup de place dans le portrait traditionnel de la déesse de l'amour, souvent cantonnée dans le monde des grâces féminines. Si l'on renonce à l'univocité de cette image, des nuances significatives se laissent alors déceler : la présence de la déesse aux côtés des jeunes garçons « en fleur » en est une. C'est aussi le cas en ce qui concerne le rapport d'Aphrodite avec le monde de la guerre et son association avec le dieu Arès. Et c'est à ce sujet que je vais consacrer quelques considérations supplémentaires, afin d'illustrer, sur un exemple, les propositions d'enquête évoquées plus haut.

L'Aphrodite « grecque » et l'univers de la guerre

Nous savons par Pausanias qu'il y avait à Corinthe, à Sparte et à Cythère des statues armées de la déesse²⁵. Toujours par Pausanias²⁶ nous savons qu'à Argos, Aphrodite était honorée conjointement à Arès, le dieu guerrier. Sur l'agora de Tégée, en Arcadie, tout près du sanctuaire d'Aphrodite, un culte était rendu à ce dieu²⁷; la même région connaît d'autres exemples du voisinage attesté sur l'agora de Tégée, car à Mégalopolis et Lycosoura les sanctuaires d'Aphrodite accueillaient des autels d'Arès²⁸. Un autre cas de figure nous est offert par le temple d'Arès situé, à l'époque du Périégète, sur l'agora d'Athènes : aux côtés de la statue du dieu se trouvaient celles d'Athéna et Ényô – divinités dont la vocation guerrière ne fait aucun doute –, ainsi que deux statues d'Aphrodite²⁹. À Sparte, qui connaît aussi le culte de la déesse en armes, Pausanias nous renseigne sur l'existence d'une Aphrodite *Areia*, l'Aphrodite d'Arès, siégeant sur l'acropole aux côtés d'Athéna : le couple qu'Aphrodite forme avec Arès dans d'autres cités grecques se manifeste, dans ce cas, au niveau de l'épiclèse³⁰. L'association culturelle de ces deux puissances divines est d'autant plus remarquable que, à partir de l'époque archaïque, à

²² Par ex., Plutarque, *Thésée*, 18, 1-3.

²³ Par ex., Pindare, *Pyth.* IV, 213-219.

²⁴ Par ex., Hom., *Il.* III, 374-382; IV, 9-12.

²⁵ Pausanias, II, 5, 1; III, 15, 10-11; III, 23, 1.

²⁶ Paus., II, 25, 1.

²⁷ Paus., VIII, 48, 4-5.

²⁸ Paus., VIII, 32, 2-3; VIII, 37, 12.

²⁹ Paus., I, 8, 4.

³⁰ P. BRULÉ, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) », *Kernos* 11 (1998), p. 13-34, s'interroge, p. 21-23, sur l'apparente excentricité de certaines épiclèses d'Aphrodite, dont celle de *Areia*, par rapport à l'image habituelle de la déesse de l'amour : il en conclut que les opinions préétablies constituent un obstacle majeur à la compréhension du langage des épiclèses.

côté des témoignages iconographiques³¹, de nombreux témoignages littéraires, présentent Aphrodite et Arès en couple, qu'ils soient alliés, comme dans l'*Iliade*³², amants comme dans l'*Odyssée*, ou bien époux comme dans la *Théogonie* d'Hésiode et chez Pindare³³.

La perspective génétique, qui a longtemps dominé les études sur les dieux de la Grèce, a particulièrement influencé les recherches sur Aphrodite, dont les cultes, les mythes, l'image et même le théonyme ont souvent été approchés dans le but d'en authentifier l'origine orientale ou d'en identifier la patrie originelle. Pour garantir à Aphrodite son titre de déesse de l'amour et justifier en même temps les indices qui la rattachent au domaine de la guerre, la plupart des savants ont soutenu l'origine orientale de l'Aphrodite armée et, en renversant parfois l'ordre du raisonnement, ont cru possible de démontrer cette origine orientale en s'appuyant précisément sur le caractère guerrier d'Aphrodite : caractère apparemment inexplicable pour une déesse dont l'action aurait dû se limiter au mariage, à la beauté, à l'amour, pour qu'elle puisse être reconnue grecque à cent pour cent.

De Farnell³⁴ à Wilamowitz³⁵, de Nilsson³⁶ à Burkert³⁷, il s'agit là d'une *opinio recepta*. J. Flemberg, qui a dédié une étude aux représentations et aux cultes de l'Aphrodite armée, y a reconnu des survivances de la *Palatsgöttin* mycénienne, déesse tutélaire du roi et du palais, mais des survivances mélangées à de fortes influences orientales³⁸ : en outre, il affirme que les Grecs auraient certes vénéré une Aphrodite en armes, mais sans toutefois la comprendre, car il n'y aurait pas eu de place, dans leur panthéon, pour une déesse liée en même temps à l'amour, à la guerre et à la politique³⁹. R. Lonis⁴⁰ place les cultes de l'Aphrodite armée sur le même plan que ceux d'autres divinités féminines liées à la guerre, telles Athéna, Héra ou Artémis, et explique l'aspect guerrier de ces déesses par leurs compétences en matière de courotrophie. Si l'on suit cette interprétation, qui reconnaît pourtant un lien positif entre Aphrodite et la guerre, ce lien ne serait pas spécifique et pourrait se réduire à une simple conséquence du rôle de courotrophe, attribué d'une

³¹ C'est le cas, par exemple, d'une amphore polychrome provenant de Naxos et datant du VII^e siècle av. n. è. (A. DELIVORRIAS, art. « Aphrodite », *LIMC* II [1984], n° 1285), du célèbre vase François (*ibid.*, n° 1291), et du coffre de Kypsélos décrit par Pausanias (V, 18, 5).

³² Voir *infra*.

³³ Pind., *Pyth.* IV, 87-88. Cf. Eschyle, *Suppl.*, 663-665.

³⁴ L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States* II, Oxford, 1896, p. 653-655.

³⁵ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* II, Darmstadt, 1976 [1959³], p. 149-150.

³⁶ M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, München, 1967⁴, p. 521.

³⁷ W. BURKERT, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Harvard, 1985 (or. all. 1977), p. 155.

³⁸ J. FLEMBERG, *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991.

³⁹ J. FLEMBERG, « The Transformations of the Armed Aphrodite », in B. BERGGREEN, N. MARINATOS (éds), *Greece and Gender*, Athens / Bergen, 1999, p. 109-122, surtout p. 120.

⁴⁰ R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris, 1979, p. 211-213.

manière générale à Aphrodite et aux autres divinités féminines. Si une spécificité peut être reconnue à Aphrodite dans ce domaine, pour Lonis comme pour les autres savants, c'est uniquement l'origine orientale des attributs guerriers de la déesse.

C'est seulement « en déposant la question des origines » que les études sur la déesse ont enfin pris en compte le véritable contexte historique de la religion d'Aphrodite, c'est-à-dire la Grèce ancienne : c'est à l'intérieur des panthéons grecs que Vinciane Pirenne-Delforge a recherché le sens de différents aspects d'Aphrodite, y compris sa fonction politique⁴¹. En transposant ce changement de perspective à notre sujet, il serait temps de rechercher à l'intérieur de la culture grecque les raisons de l'association d'Aphrodite avec la guerre et le monde des militaires, et celles de son lien avec Arès.

En ce qui concerne l'association d'Aphrodite avec Arès, l'interprétation qui fait autorité est celle de Jean-Pierre Vernant⁴². Il y voit un couple d'opposés complémentaires, la déesse représentant le monde des femmes et de la paix, le dieu celui des hommes et de la guerre. Mais, dans cette perspective, la participation d'Aphrodite à l'univers de la guerre ne se dessine qu'en négatif, comme une opposition. Cette explication pourrait être satisfaisante s'il n'y avait pas, à côté du couple Aphrodite-Arès, de nombreux indices qui rattachent Aphrodite elle-même au domaine de la guerre. On n'a pas tenu suffisamment compte, je crois, de ces indices, qui brouillent l'image bien policée de la déesse de l'union et de la concorde. Et c'est sur certains de ces indices que je vais me concentrer, en étant convaincue qu'ils peuvent agir comme un réactif, tel un papier de tournesol, dans l'analyse d'Aphrodite.

Pour répondre à la question qui nous intéresse – existe-t-il une Aphrodite liée à la guerre dans les panthéons des Grecs ? – il faudra recomposer le corpus concernant Aphrodite et la guerre, en y incluant tous les types de sources à notre disposition. Les nombreux témoignages sur l'association Aphrodite-Arès constituent, certes, l'assise fondamentale pour démontrer l'implication d'Aphrodite dans le domaine de la guerre, mais ce n'est pas la seule. Pour comprendre le sens de cette association, il faut aussi prendre en considération tous les autres éléments ayant trait à l'aspect « martial » de la déesse, c'est-à-dire, les cultes de l'Aphrodite armée, ses épiclèses en relation avec la guerre et l'armée, les dédicaces des militaires et toutes les démarches cultuelles en l'honneur d'Aphrodite effectuées ou par des militaires ou, en cas de guerre, par d'autres composantes du corps civique. Dans le cadre de cette étude, je vais donc présenter encore quelques exemples de cultes d'Aphrodite en rapport avec Arès et l'univers de la guerre. Les résultats de cette enquête feront par la suite l'objet d'une comparaison avec le portrait d'Aphrodite que l'on retrouve chez Homère, portrait qui a souvent été invoqué pour nier tout rapport de la déesse grecque avec les *polemèia erga*.

⁴¹ PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque* (*supra*, n. 2), p. 6-9.

⁴² J.-P. VERNANT, dans son introduction à l'ouvrage collectif, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 15-20, suivi par PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque* (*supra*, n. 2), p. 470-471.

Les cultes : un dossier à recomposer

Aux frontières de l'Attique, dans la forteresse de Rhamnonte, les stratèges préposés aux garnisons d'éphèbes faisaient des dédicaces et des sacrifices à une Aphrodite Ἥγεμόνη⁴³, la « Conductrice », dont le temple était situé à l'intérieur même de la forteresse⁴⁴. S'il est vraisemblable qu'Aphrodite, en tant que Ἥγεμόνη, jouait un rôle dans l'éducation militaire des jeunes gens, il faut aussi remarquer qu'elle offrait sa protection aux stratèges, ce qui ne relève pas moins des compétences d'une déesse honorée sous l'épiclèse de « Conductrice ». À la suite de la victoire navale remportée par les Athéniens au large de Cnide en 394 av. J.-C., Conon, le général athénien, fait élever, au Pirée, un sanctuaire en l'honneur d'Aphrodite⁴⁵. La démarche de Conon en l'honneur de la déesse est à mettre en rapport avec une tradition athénienne qui montrait Aphrodite liée à la fois à la navigation, à la victoire militaire, et à la protection des chefs de l'armée : en effet, toujours au Pirée, mais un siècle auparavant, Thémistocle avait déjà consacré un sanctuaire à Aphrodite, car cette déesse, lors de la bataille navale de Salamine, avait assuré, en collaboration avec Athéna, le succès de la flotte d'Athènes, et démontré, par l'apparition d'une colombe, sa faveur au chef des opérations militaires⁴⁶.

D'un côté de l'isthme comme de l'autre, la victoire de Salamine est placée sous le signe d'Aphrodite. Dans le panthéon de Corinthe la déesse occupe une place privilégiée, son temple étant placé sur le sommet de l'Acrocorinthe⁴⁷. À la veille de la bataille de Salamine, la cité de Corinthe charge ses femmes de lui adresser une supplication, afin qu'Aphrodite protège la cité et insuffle aux combattants corinthiens l'ardeur nécessaire pour faire face à l'ennemi; le lendemain de la victoire, des cérémonies de remerciement furent aussi adressées à la déesse de l'Acrocorinthe⁴⁸. Si la position du temple d'Aphrodite suggère que la cité reconnaissait à cette divinité un rôle tutélaire, les démarches cultuelles lors de la bataille de Salamine nous montrent que les compétences défensives de la déesse pouvaient impliquer des prérogatives spécifiques dans le domaine militaire. Car ce n'est pas une protection générique que les femmes de Corinthe demandent à cette déesse. Selon nos

⁴³ SEG 41 (1991), 90-91. Cf. V. PÉTRAKOS, « La forteresse de Rhamnonte », *CRAI* 78 (1997), p. 605-630.

⁴⁴ Cette Aphrodite rappelle la déesse Hégémoné qui apparaît comme témoin dans le serment des éphèbes athéniens avec d'autres divinités parmi lesquelles Ényalos, Ényô, Arès et Athéna Areia, l'Athéna « d'Arès ». Cf. G. DAUX, « Le serment des éphèbes athéniens », *REG* 84 (1971), p. 370-383; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 33-35.

⁴⁵ Paus., I, 1, 3.

⁴⁶ Schol. à Hermogène, *Rhetores Graeci*, V, p. 533-534 Walz, qui cite comme sa source le Περὶ βωμῶν d'Ammonios, un contemporain de Plutarque. Pour le *hieron* de Thémistocle cf. aussi IG II², 1657. Cf. R. GARLAND, *The Piraeus*, London, 1987, p. 112-113, 150.

⁴⁷ Strabon, VIII, 6, 21; Paus., II, 5, 1.

⁴⁸ Plut., *Sur la malignité d'Hérodote*, 39 (= *Moralia*, 871a-b); Athénée, XIII, 573c-d; Schol. Pind., *Ol.* XIII, 32b. Cf. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque* (*supra*, n. 2), p. 104-109. Sur l'épigramme composée à cette occasion par Simonide, cf. C.G. BROWN, « The Prayers of the Corinthian Women (Simonides, *Ep.* 14 Page, *FGE*) », *GRBS* 32 (1991), p. 5-14.

sources, elles auraient supplié l'Aphrodite de l'Acrocorinthe de susciter chez leurs hommes un violent « désir de lutte » : ἔρως τῆς μάχης⁴⁹. C'est un renseignement précieux, car il nous indique de quelle façon les Grecs pouvaient penser l'intervention d'Aphrodite sur le champ de bataille. Nul besoin d'expliquer les particularités du culte corinthien d'Aphrodite par la supposée origine orientale de la déesse armée. Au moment où la vaillance et l'ardeur guerrière relèvent de l'éros, Aphrodite, qui de l'éros est l'« agent » divin attiré⁵⁰, peut revendiquer ses compétences dans les affaires de guerre, c'est-à-dire dans le domaine d'Arès.

Sur la route qui conduit d'Argos vers l'Arcadie, donc aux confins du territoire argien, Aphrodite et Arès partagent un temple à double cella⁵¹. Cette configuration argienne se prête assez bien à une interprétation fondée sur le principe de l'opposition complémentaire : dans leurs cellas aux directions opposées, le dieu de la guerre et la déesse de la cohésion civique assurent ensemble, vu qu'ils partagent le même temple, la protection d'Argos⁵². Même si je suis somme toute d'accord avec cette explication, je crois néanmoins qu'il faut faire attention à l'utilisation d'une polarité rigide dans l'interprétation des cultes. Comme le signale à juste titre J.-P. Vernant, « la guerre c'est la même cité dans sa face tournée vers le dehors »⁵³. Cette Aphrodite argienne, tournée sans doute vers le « dedans », peut bien être rattachée à l'*homonoia*, à la concorde, pourvu qu'on se rappelle que la concorde et la solidarité à l'intérieur constituent les conditions nécessaires pour tout succès militaire à l'extérieur. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les vœux formulés à l'égard des Athéniens par des Érinyes devenues « bienveillantes », à la fin des *Euménides* d'Eschyle : « Que tous entre eux n'échangent que des joies, remplis d'un mutuel amour et haïssant d'un même cœur »⁵⁴. La concorde civique se nourrit aussi de la haine partagée contre un ennemi commun.

Le temple double d'Argos n'est pas un unicum. En Crète, sur le territoire compris entre les cités de Lato et d'Olonte, les fouilles ont mis au jour un temple à la structure analogue, à double cella, situé, comme à Argos, dans un endroit frontalier, et consacré encore une fois à Arès et Aphrodite⁵⁵. Ce sanctuaire fut l'objet d'un conflit militaire entre les deux cités crétoises : ce qui est très intéressant pour notre propos, c'est que, suite à leur victoire, les habitants de Lato aient choisi Aphrodite, et non Arès, comme destinataire de la dédicace commémorative⁵⁶. Aussi cette déesse, lorsqu'elle partage son espace cultuel avec Arès, n'est pas tout simplement en opposition avec le monde de la guerre : l'association de ces deux puissances divines met plutôt

⁴⁹ Ainsi Plutarque, *ibid.*; cf. aussi le scholiaste à Pind., *Ol.* XIII, 32b : ἔρωτα... μάχεσθαι.

⁵⁰ C'est-à-dire qu'Aphrodite est la puissance divine censée « activer » la pulsion érotique.

⁵¹ Paus., II, 25, 1.

⁵² PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque* (*supra*, n. 2), p. 167-169.

⁵³ VERNANT, *Problèmes de la guerre...* (*supra*, n. 42), p. 22.

⁵⁴ Esch., *Eum.*, 984-986.

⁵⁵ J. BOUSQUET, « Le temple d'Aphrodite et Arès à Sta Lenikà », *BCH* 62 (1938), p. 386-408.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 405, n° 4 (II^e siècle av. n. è.).

en valeur la complémentarité de leurs compétences et leur complicité dans ce même domaine⁵⁷.

Donc, de nombreux témoignages de type varié présentent dans plusieurs cités et sous différents aspects les relations d'Aphrodite avec le monde de la guerre et la vie militaire, ce qui nous met en mesure de donner une réponse affirmative à notre question : il y a bien une Aphrodite liée à la guerre dans les panthéons des cités grecques. Cette formulation est sans doute plus appropriée que celle de « Aphrodite guerrière » pour exprimer, dans ses spécificités locales, la relation de cette déesse à la vie de la cité en armes, car cette relation ne se traduit pas toujours en culte d'une Aphrodite armée. Isabella Solima, qui s'est récemment penchée sur cette même question⁵⁸, aboutit à la conclusion opposée : « Una divinità o è bellica o non lo è, non esiste altra possibilità; non si può togliere ad Atena quello che è il suo ruolo, lei che è davvero la dea della guerra »⁵⁹. Quant aux cultes d'Aphrodite mentionnés ci-dessus, elle n'y voit pas un rapport direct avec l'univers de la guerre. Loin de moi l'intention de priver Athéna de son rôle et de revendiquer pour Aphrodite le titre officiel de « déesse guerrière » : je crains que la rigidité de cette définition n'ait été pour Isabella Solima un obstacle à la compréhension de la place qui revient à Aphrodite parmi les puissances divines rattachées au domaine de la guerre. Ses conclusions sont en bonne partie redevables au postulat historiographique concernant l'opposition radicale entre Aphrodite et le monde d'Arès. Ce qui a amené toute une génération de savants, dont I. Solima n'est que l'épigone, à reconnaître des anomalies dans les cas où les sources signalent les rapports d'Aphrodite avec l'univers guerrier : ainsi les associations avec Arès ne feraient qu'exalter le rôle d'Aphrodite en tant que déesse de l'amour, les images armées de la déesse seraient des survivances de son origine orientale et les cultes de Sparte un paradoxe dû au caractère belliqueux des Lacédémoniens. Cette attitude à l'égard des témoignages mieux connus a, d'autre part, influencé négativement la prise en compte d'autres attestations, moins accessibles, mais pas moins importantes, qui confirment et éclairent cet aspect de la déesse grecque, attestations dont la pertinence à notre sujet n'apparaît que si la recherche est libre d'a priori.

Évidemment, chaque configuration culturelle a sa propre logique interne et, donc, il n'y a pas une seule et unique explication pour tous les cas où Aphrodite est concernée par les affaires militaires de la cité. Mais, en l'état actuel de la documentation, force est d'admettre que la relation avec la guerre fait partie des prérogatives attribuées par les Grecs à la déesse. Or, par la nature même

⁵⁷ Plusieurs témoignages épigraphiques nous renseignent sur la diffusion, dans l'île de Crète, de cette association entre Aphrodite et Arès. Cf. V. PIRENNE-DELFORGE, « La genèse de l'Aphrodite grecque : le dossier crétois », in M. ROCCHI, S. RIBICHINI, P. XELLA (éds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca* (Atti del Colloquio internazionale di Roma, 20-22 maggio 1999), Roma, 2001, p. 171-187.

⁵⁸ I. SOLIMA, « Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche ? », *MEFRA* 110 (1998), p. 381-417.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 417.

du polythéisme, cette relation n'est pas générique, mais traduit, dans chaque configuration, un aspect spécifique du domaine guerrier dans lequel Aphrodite est appelée à intervenir en raison de ses propres compétences, et non malgré elles. En raison de la polyvalence d'une puissance divine, il n'est pas aisé d'isoler ses compétences dans un domaine donné, car, dans chaque panthéon, plusieurs divinités peuvent croiser leurs prérogatives sur un même domaine, et une même divinité étendre sa sphère d'intervention sur plusieurs domaines à la fois. S'agissant d'un système souple et pluriel, il est impossible de l'appréhender suivant une taxinomie de définitions statiques. Il n'est donc pas étonnant qu'Aphrodite ait parfois sa place dans l'univers de la guerre tout en gardant aussi d'autres compétences. À Corinthe, par exemple, cette participation se joint à son rôle tutélaire à l'égard de la communauté entière; au Pirée, aux compétences de la déesse en matière de navigation et de charme victorieux; à Rhamnonte, à la tutelle qu'elle offre en même temps à l'éducation des jeunes gens et aux rangs de l'armée⁶⁰.

La recomposition du corpus de témoignages concernant le rapport d'Aphrodite avec le domaine de la guerre, compte tenu de son extension chronologique et géographique, nous permet d'envisager que ce rapport, loin d'être occasionnel, fait partie intégrante de la personnalité de la déesse grecque. À cet égard la typologie variée des sources est aussi un indice important. L'iconographie de la déesse armée, ses épiclèses guerrières ou militaires, les démarches cultuelles de la part des militaires, celles accomplies lors d'une situation de crise, que ce soit avant ou après une bataille, sont des données qu'on ne peut pas considérer indépendamment des nombreux cas où Aphrodite est associée au dieu de la guerre, Arès ou bien Ényalios. Le choix d'insérer l'examen de ce couple divin à l'intérieur de cet ensemble plus vaste, ayant trait à l'implication d'Aphrodite dans les affaires de guerre, nous invite à reconnaître que l'opposition complémentaire n'est pas un critère toujours pertinent pour expliquer l'association de cette déesse avec le dieu guerrier. Car Aphrodite est souvent rattachée en elle-même aux *polemèia erga* : loin de s'y opposer simplement, elle peut y contribuer, par ses compétences en matière de défense armée de la cité et de protection des institutions militaires. Le cas de l'Aphrodite de l'Acrocorinthe, censée inspirer l'éros de la bataille aux guerriers corinthiens, est un exemple de la façon dont les Grecs pouvaient penser l'intervention de cette déesse même sur le champ de bataille. Entre cette forme d'éros inspiré par Aphrodite et la fureur guerrière inspirée par Arès, je ne vois pas d'opposition complémentaire, mais plutôt une intersection qui demande d'être analysée de plus près.

⁶⁰ À ce propos, l'un des aspects du monde de la guerre où Aphrodite est le plus souvent appelée à intervenir concerne justement la protection de l'armée et de ses commandants. Pour l'Aphrodite des stratèges, cf. *SEG* XV (1958), 383 (Épire); *IG* IX, I², 2, 256 (Acarmanie, ép. hell.). Dans l'île de Cos, ce n'est pas seulement le commandant, mais aussi la garnison qui honore la déesse : cf. A. MAIURI, *Nuova Silloge Epigrafica di Rodi e Cos* (Firenze, 1925, p. 234-235), n° 675, (ép. hell.). Pour l'Aphrodite *Strateia*, déesse préposée à l'ensemble de l'armée, cf. *IK*, 35, 203, l. 5 et 204, l. 3 (Mylasa, ép. hell.); *IE*, 207, l. 10-11 (Érythrée, ép. hell.); F. GRAF, *Nordionische Kulte* (Roma, 1985, p. 464), *IE* suppl., 3, l. 1 (Chios, ép. hell.).

Le mythe : un contexte à redécouvrir

Faisons maintenant un détour par la plaine de Troie, où Homère nous montre les dieux de l'Olympe participant activement à la guerre des hommes. Aphrodite, avec Apollon et Arès, soutient les Troyens; au chant V la déesse, accourue sauver son fils Enée, est blessée au poignet par un héros achéen, Diomède, qui exécute ainsi les ordres d'Athéna. Grâce à l'aide d'Arès, qui lui prête son char, Aphrodite regagne aussitôt l'Olympe où sa mère Dioné la console de sa divine blessure, en lui rappelant que d'autres dieux avaient déjà subi le même sort auparavant. Et Zeus en personne, le père des dieux et des mortels, de s'adresser en ces termes à sa fille Aphrodite : « Ce n'est pas à toi, ma fille, qu'ont été données les œuvres de guerre. Consacre-toi, pour ta part, aux douces œuvres d'hyménée. À toutes celles-là Athéné et l'ardent Arès veilleront »⁶¹.

Ces vers ont été lus comme une sanction théologique du véritable caractère de l'Aphrodite grecque, celle de déesse du *gamos*, dont les compétences se définiraient par opposition à la guerre, domaine que Zeus assigne au patronage d'Arès et d'Athéna, et qu'il interdit formellement à Aphrodite. En accueillant telle un dogme la parole du Zeus d'Homère, nombre de savants y ont trouvé l'argument principal pour nier tout lien positif d'Aphrodite avec l'univers de la guerre et pour enfermer les compétences de la déesse dans la sphère de l'amour, de la beauté et de la séduction. Cette interprétation suscite des questions d'ordre méthodologique⁶² : peut-on déduire d'un passage homérique, déplacé de son contexte narratif, la « vraie » nature d'une puissance divine ? Ce portrait d'Aphrodite est-il complet et, donc, suffisant pour éclairer une fois pour toutes le caractère de la déesse grecque ? Les données culturelles n'allant pas toujours dans ce sens, il faudrait au moins comparer l'image d'Aphrodite qui ressort globalement de l'*Illiade* et la place que cette puissance divine occupe dans les institutions religieuses des cités grecques.

Or, le portrait d'Aphrodite que nous transmettent les poèmes homériques n'est pas celui d'une déesse souveraine des combats, ce qui est le cas d'Athéna par exemple. D'autre part, nombre des dieux d'Homère ne sont pas représentés dans la plénitude de leurs pouvoirs. C'est le cas de Déméter et de Dionysos, presque absents des poèmes, celui d'Artémis, peu présente, d'Héra et d'Apollon, dont les portraits ne sont pas complets non plus, même s'ils y jouent un rôle de premier plan. La structure dynamique et complexe du monde des dieux offre aux poètes la possibilité d'opérer une série de choix, en privilégiant certaines divinités et en dressant des puissances divines choisies un portrait fonctionnel au contexte narratif, mais qui n'est pas nécessairement exhaustif. Dans chaque panthéon, que ce soit celui d'une cité ou bien celui d'un poème épique, l'agencement des puissances divines est le

⁶¹ Hom., *Il.* V, 426-430 (trad. P. Mazon, CUF) : Οὐ τοι, τέκνον ἐμόν, δέδοται πολέμια ἔργα, | ἀλλὰ σύ γ' ἱμερόεντα μετέρχο ἔργα γάμοιο, | τὰυτα δ' Ἄρηι καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει.

⁶² Cf., à propos de ce passage de l'*Illiade*, les remarques subtiles de M. DETIENNE, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), p. 61.

résultat d'un choix qui, tout en n'étant jamais arbitraire, privilégie, parmi les aspects d'une divinité, ses compétences les mieux adaptées au contexte spécifique. Les paroles de Zeus, même si elles dessinent une image d'Aphrodite qui était certainement familière aux Grecs, ne constituent pas pour autant un énoncé théologique valable une fois pour toutes. Le fait qu'Aphrodite n'occupe pas, dans le panthéon de l'*Iliade*, la même place qu'on lui a reconnue dans plusieurs cités grecques, le fait qu'elle n'ait pas, dans le poème, ce même rapport à l'univers de la guerre, ne signifie pas son exclusion du domaine d'Arès.

De plus, si l'on replace dans son contexte narratif l'épisode de la blessure d'Aphrodite, avec le discours de Zeus qui en découle, il est possible de cerner d'autres aspects du rôle attribué à la déesse dans le poème. Toujours au chant V, le même Diomède, encore flanqué par Athéna, après avoir blessé Aphrodite, inflige une blessure bien plus grave à Arès. C'est le dieu de la guerre en personne qui est alors obligé, tout comme Aphrodite, de rentrer immédiatement sur l'Olympe où lui aussi subit les commentaires de Zeus, son père, qui lui reproche un penchant excessif pour la guerre et le mauvais caractère qu'il tiendrait de sa mère Héra⁶³. Ces deux scènes de blessures divines qui, dans le poème, sont les seules où l'on voit couler le sang immortel des dieux, devraient être lues en parallèle⁶⁴. Les reproches de Zeus ont, dans les deux cas, la fonction de ratifier la défaite et l'éloignement du champ de bataille de deux divinités protectrices des Troyens. Ce qui permet de relire d'un autre point de vue les paroles que Zeus adresse à Aphrodite, lorsqu'il lui interdit de participer à la guerre. Au début du chant précédent, le même Zeus avait souligné la constante présence d'Aphrodite aux côtés de ses protégés sur le champ de bataille et il avait reproché à Athéna et Héra de ne pas en faire autant⁶⁵ : preuve que le père des dieux ne jugeait pas sans influence la participation de la déesse du *gamos* aux affaires de la guerre de Troie.

La lecture conjointe des deux discours de Zeus, à Aphrodite puis à Arès tout de suite après, est justifiée aussi par les liens étroits qui rattachent Aphrodite, tout au long du poème, au dieu de la fureur guerrière. Au chant V, Aphrodite est blessée par Diomède; Arès aide la déesse avant d'être blessé à son tour par ce même héros. Au chant XXI, Arès est blessé par Athéna; Aphrodite vient à son secours avant d'être frappée à son tour par cette même déesse⁶⁶. Vaincus par Athéna, « les voilà tous deux étendus sur la terre nourricière »⁶⁷ : ce n'est pas la seule fois où l'on verra, chez Homère,

⁶³ Hom., *Il.* V, 846-898. Cf. P. WHATELET, « Arès chez Homère ou le dieu mal aimé », *LEC* 60 (1992), p. 113-128.

⁶⁴ C'est ce que suggère N. LORAUX, « Le corps vulnérable d'Arès », *TR* 7 (1986), p. 335-354, soulignant, p. 349-350, les rapports étroits que ces deux puissances divines entretiennent avec la dimension corporelle.

⁶⁵ Hom., *Il.* IV, 5-12.

⁶⁶ Hom., *Il.* XXI, 391-425. Pour une interprétation structuraliste de ces parallélismes, cf. B. MEZZADRI, *Autour d'Arès*, Thèse, EPHE, 1993, p. 97-107.

⁶⁷ Hom., *Il.* XXI, 426 (trad. P. Mazon, *CUF*).

Aphrodite et Arès allongés l'un à côté de l'autre et là je pense au célèbre passage de *l'Odyssee* concernant leurs relations intimes⁶⁸. Chez Homère, tout comme chez Hésiode, Aphrodite et Arès constituent donc un couple : dans *l'Iliade*, s'ils ne sont pas amants, ils sont tout de même très proches⁶⁹.

Les données des cultes trouvent ainsi une confirmation là où l'on s'y attendait le moins. Certains aspects de l'Aphrodite de *l'Iliade* mériteraient un supplément d'analyse. C'est le cas de ses liens avec Pâris, personnage dont les traits éphébiques nous renvoient aux compétences d'Aphrodite dans l'entraînement militaire des jeunes gens et celui de sa relation avec Apollon, le dieu qui aide Aphrodite à protéger Pâris⁷⁰ et Énée⁷¹, tout comme il aidera la déesse, dans un autre contexte mythique, à assurer le parcours de Thésée, exemple paradigmatique s'il en est de jeune éphèbe⁷². Mais, revenant à notre sujet, l'association Aphrodite-Arès est bien l'un des principaux éléments que le panthéon de *l'Iliade* a en commun avec celui des cités grecques. Encore une fois l'opposition complémentaire ne suffit pas à expliquer leur rapport qui doit bien présupposer un fond commun dans leurs compétences respectives. Mais quel rapport possible entre la déesse de la *mixis* sexuelle et le dieu de la fureur guerrière ? Est-ce que *l'Iliade* nous laisse entrevoir des croisements entre la sphère de l'éros et celle de l'éris ?

Quand, au chant III, Aphrodite pousse Hélène à la rencontre sexuelle avec Pâris, en obligeant la Lacédémonienne à se soumettre contre son gré au désir du prince troyen, elle agit certes en tant que déesse du *gamos*, et pourtant, dans la violence qu'elle fait à Hélène, Aphrodite laisse apercevoir la contrainte inhérente aux lois de l'éros⁷³. De plus, dans la menace qu'elle adresse à Hélène, la déesse revendique aussi la possibilité d'augmenter la haine entre les deux peuples en guerre⁷⁴. Cet épisode nous montre une Aphrodite dont les compétences s'étendent sans solution de continuité de l'éros à l'éris⁷⁵, et qui déclare ouvertement sa connivence avec les puissances de la haine guerrière. Lorsque Héra demande à Zeus la permission d'éloigner Arès du

⁶⁸ Hom., *Od.* VIII, 266-366.

⁶⁹ Les mots d'Athéna, sanctionnant la défaite du couple divin, suggèrent en outre que la présence conjointe d'Aphrodite et d'Arès avait longtemps contribué à sauver la ville de Troie de la destruction. Hom., *Il.* XXI, 428-433 : « Tel soit le sort de tous les protecteurs de Troie, s'ils combattent les guerriers d'Argos avec l'impudence et l'audace de cette Aphrodite, qui se porte au secours d'Arès, en affrontant ma fureur ! Autrement il y a longtemps que nous eussions terminé la guerre et détruit la belle ville d'Ilion (τῷ κεν δὴ πάλοι ἄμμες ἐπαυσάμεθα πολέμοιο, | Ἰλίου ἐκπύραντες ἐνικήμενον πολέμοιο) » (trad. P. Mazon, *CUF*, modifiée).

⁷⁰ Cf., à ce propos, A. GARTZIOU-TATTI, « Pâris-Alexandre dans *l'Iliade* », in A. MOREAU (éd.), *L'initiation I*, Montpellier, 1992, p. 73-91.

⁷¹ Hom., *Il.* V, 311-318, 431-446.

⁷² Plut., *Thésée*, 18, 1-3.

⁷³ Hom., *Il.* III, 383-420.

⁷⁴ Hom., *Il.* III, 416-417 : « Je susciterai des haines sinistres (μητίσομαι ἔχθεα λυγρὰ) parmi les deux peuples, troyen et danaen, et tu périras d'une mort cruelle » (trad. P. Mazon, *CUF*).

⁷⁵ Un bel exemple de cette continuité éros-éris nous est offert par Euripide, *Iph. à Aul.*, 585-589.

champ de la bataille, elle lui dit : « Zeus Père ! N'es-tu donc pas indigné contre Arès de toutes ces horreurs ? Quelle nombreuse et belle troupe il a détruite aux Achéens ! – à tort et à travers : tout lui est bon. J'en souffre, moi, cependant que Cypris et Apollon à l'arc d'argent jouissent bien tranquillement du spectacle de ce fou qu'ils ont déchaîné (ἄφρονα τοῦτον ἀνέντες) et qui ne connaît point de loi »⁷⁶. Ce passage, qui confirme encore une fois la complicité entre Aphrodite et Arès, nous propose l'image significative d'une Aphrodite qui déchaîne le dieu de la fureur guerrière; cela constitue une preuve supplémentaire du fait que ces deux puissances divines ne sont pas tout simplement opposées l'une à l'autre, et qu'elles peuvent, en l'occurrence, se renforcer l'une l'autre, y compris dans le déchaînement du conflit.

Pour expliquer le sens spécifique de cette association il faudra prendre en compte toutes les formes d'intersection entre le domaine d'Arès et celui d'Aphrodite. Le vocabulaire des poèmes homériques se révèle à cet égard riche de suggestions : par exemple, la *mixis*, le « mélange », y désigne le corps à corps, qu'il s'agisse de l'union sexuelle sous le signe d'Aphrodite ou bien de la rencontre guerrière sous le signe d'Arès⁷⁷. C'est bien sûr l'analogie majeure, mais pas la seule : chez Homère, comme plus tard chez les tragiques et les historiens, le mot *eros* peut désigner à la fois l'élan érotique et la fureur guerrière⁷⁸. D'un bout à l'autre de l'antiquité, dans les faits de langue comme dans le discours des poètes, et même des philosophes, les glissements et les croisements entre sexualité et guerre sont nombreux et constituent parfois des indices pertinents pour saisir certains aspects de l'articulation Aphrodite-Arès. Le témoignage d'Aristote nous en offre un exemple éclairant. Pour l'auteur du *Politique*, la plupart des peuples militarisés et belliqueux (τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν) subissent l'emprise d'une sexualité débordante; il se réclame alors du savoir traditionnel, en y trouvant la confirmation de ce lien profond entre instinct guerrier et pulsion sexuelle⁷⁹ :

Ἦεναι γὰρ ὁ μυθολογῆσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦσαι τὸν Ἄρη πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν ἀρρένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατακίωχοι πάντες οἱ τοιοῦτοι.

L'auteur primitif du mythe paraît avoir, à juste titre, 'conjugué' Arès à Aphrodite, car manifestement tous les gens de cette espèce ont un très fort penchant pour les relations sexuelles soit avec des hommes, soit avec des femmes.

⁷⁶ Hom., *Il.* V, 757-761 (trad. P. Mazon, *CUF*).

⁷⁷ VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour* (*supra*, n. 11), p. 136-140. Sur les images érotiques de la guerre, cf. aussi E. VERMEULE, *Aspects of Death in Archaic Greece*, Berkeley, 1979, p. 97-103; H. MONSACRÉ, *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, 1984, p. 63-77.

⁷⁸ Cf. Hom., *Il.* XIII, 638-639; Esch., *Sept.*, 687-688, 692-693; Ag., 341-342; Thuc., VI, 24, 3. Dans les poèmes homériques, le verbe ἔραμαι n'est employé, en dehors de la sphère érotique, qu'en rapport à la guerre : Hom., *Il.* IX, 64; XVI, 208. Cf. P. CHANTRAINE, s.v. ἔραμαι, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 363-364.

⁷⁹ Aristote, *Politique* II, 7-8, 1269b 23-31.

Les dynamiques qui traversent les sociétés des hommes sont présentées comme étroitement solidaires du panthéon mis en récit par l'ancien « mythologue ». En effet, pour asseoir ses observations sur la fougue sexuelle des peuples belliqueux, Aristote convoque le lien « conjugal » qui unit, dans le mythe, le dieu de la fureur guerrière à la déesse qui préside à l'ἑρμλία, la relation sexuelle. Il nous indique ainsi l'un des chemins à suivre pour cerner de plus près la place réservée à Aphrodite dans le domaine d'Arès. Bien évidemment, dans une enquête systématique sur les intersections possibles entre leurs domaines respectifs, il faudra aussi prendre en compte l'aspect contraignant des *aphrodisia erga*, et, plus généralement, le visage violent d'Aphrodite elle-même. En guise de conclusion provisoire : on peut affirmer qu'Aphrodite préside aux forces de l'union, pourvu que l'on se rappelle que l'union, la *mixis*, n'est pas toujours pacifique, mais que, au contraire, elle contient la possibilité du conflit, de la violence et même de la guerre. On sera alors en mesure de comprendre les potentialités militaires de la déesse de l'Acrocorinthe que l'on prie d'insuffler aux combattants l'« éros de la bataille ». Et l'on ne s'étonnera pas qu'Euripide appelle tout simplement « Aphrodite » la fureur de guerre qui affole toute une armée⁸⁰.

*

Contrairement à l'interprétation dogmatique dont les vers d'Homère ont fait l'objet de la part des savants modernes, il arrive souvent que les Grecs sollicitent l'action d'Aphrodite en dehors des « œuvres du mariage ». L'exclusion d'Aphrodite du domaine d'Arès, telle que la prononce le Zeus de l'*Iliade*, est un élément ponctuel qui ne doit pas être appliqué automatiquement à la lecture de la réalité culturelle : en effet, dans les cités grecques, Aphrodite n'est pas exclue de l'univers de la guerre, bien au contraire. Pour que la mise en rapport entre mythe et culte puisse s'avérer utile à la compréhension de la religion grecque, le dialogue et la comparaison doivent concerner moins des éléments isolés que des contextes et des enchaînements. Dans cette perspective, si l'on considère les articulations du panthéon, l'association d'Aphrodite avec Arès nous fournit l'exemple d'un recoupement significatif entre le plan culturel et le plan mythique. Les panthéons homériques eux-mêmes, celui de l'*Iliade* comme celui de l'*Odyssée*, confirment ce lien étroit d'Aphrodite avec Arès, que l'on retrouve souligné par Hésiode. Étant donné que ce couple de puissances divines est attesté sous des formes différentes à la fois dans les mythes et dans les cultes, et cela à toute époque, on pourra en conclure que, dans ce cas précis, le dialogue entre mythe et culte nous permet de dégager une articulation essentielle de la pensée religieuse des Grecs.

Les liens d'Aphrodite avec la guerre nous invitent à remettre en question l'approche traditionnelle du panthéon grec et à repenser le portrait canonique

⁸⁰ Eur., *Ipb. à Aul.*, 1264 : μέμνηε δ' Ἀφροδίτη τις Ἑλλήνων στρατῶ, « une Aphrodite affole l'armée grecque ».

de cette déesse⁸¹. L'association d'Aphrodite avec Arès, loin de renforcer l'image de la déesse de l'amour et de la concorde, se révèle solidaire de tout un ensemble de données qui soulignent la présence efficace d'Aphrodite dans l'univers de la guerre. À ce propos, on se souviendra aussi que la tradition grecque souligne à maintes reprises la connivence d'Aphrodite avec l'éris, la folie et la violence, et que l'éros, puissance redoutable dont la déesse a la maîtrise, inclut, parmi ses multiples aspects, ceux de fureur guerrière et de valeur militaire. Les prérogatives guerrières et militaires de la déesse ne sont donc pas des survivances de son origine orientale; les Grecs qui rendaient des cultes à l'Aphrodite en armes ou à l'Aphrodite de l'armée, ne s'adressaient pas à une survivance vidée de sens. Et si Simonide pouvait présenter Éros comme le terrible enfant né de l'union d'Aphrodite avec Arès⁸², c'est que la déesse préposée par les Grecs à la pulsion érotique et à la *mixis*, en vertu de ces mêmes compétences, avait bien une place aux côtés du dieu de la fureur guerrière.

Gabriella PIRONTI

École Pratique des Hautes Études –
 Università di Napoli « Federico II »
 Courriel : gabriellapironti@wanadoo.fr

⁸¹ Les axes de recherche dont il est fait mention dans cette étude font l'objet d'une thèse de doctorat, sous la direction conjointe de Mme Stella Georgoudi et Mme Marisa Ghidini Tortorelli, qui sera présentée prochainement à l'École Pratique des Hautes Études. Dans ce passionnant voyage au royaume de la déesse, j'ai la chance d'avoir pour guide Vinciane Pirenne-Delforge que je remercie pour les précieux conseils et le soutien. Je remercie enfin Pierre Brulé pour son invitation à cette réflexion sur le mythe, ce qui m'a permis d'interroger autrement le dossier concernant Aphrodite et la guerre.

⁸² Simonide, fr. 575 Page.