



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

11 | 1998
Varia

Claude CALAME, L'Éros dans la Grèce antique

André Motte



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1248>

DOI : 10.4000/kernos.1248

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1998

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

André Motte, « Claude CALAME, L'Éros dans la Grèce antique », *Kernos* [En ligne], 11 | 1998, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1248> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.1248>

égyptien se transforma à l'époque impériale, tant du point de vue rituel que dans ses manifestations sociales.

Deux articles touchent, de façons très différentes, au problème des contaminations syncrétiques. M^a CRUZ MARIN, *Las relaciones entre Isis y Astarté: apuntes para su estudio* (p. 109-122) étudie la portée de l'influence exercée par la religion égyptienne sur le monde phénicien, tout particulièrement à travers l'iconographie des scarabées et scaraboïdes phéniciens et puniques, et interprète les analogies iconographiques entre Isis-Hathor, d'une part, et Astarté et Tanit, d'autre part, comme des signes d'assimilation. Dans une tout autre perspective, A. LOZANO, *Antecedentes paganos del culto a María* (p. 135-142) croit déceler dans l'élaboration de la figure de Marie, définie en 471 comme *théotokos*, l'influence de l'image d'Isis.

Deux autres auteurs se sont penchés sur l'image d'Isis dans la littérature. S. MONTERO, *La Isis di Fírmico Materno* (p. 65-75) analyse les arguments utilisés par cet auteur chrétien dans son *De errore profanarum religionum*, écrit en 346, pour mettre en accusation les cultes isiaques, encore rivaux potentiels du message délivré par le christianisme. Quant à C. BLÁNQUEZ, *Isis en la novela clásica* (p. 77-93), elle rappelle les caractéristiques de ce genre littéraire et, à travers les *Ephesiaca* de Xénophon d'Éphèse et les *Métamorphoses* d'Apulée, elle étudie le rôle d'Isis et la nature de ses relations avec les héros de ces romans. Enfin, dans une perspective plutôt étrange, C.G. WAGNER, *En torno a algunos aspectos poco destacados de los Misterios isiacos* (p. 13-34) prétend que les visions de l'au-delà qui font partie de la révélation initiatique étaient provoquées par des drogues hallucinogènes, hypothèse dépourvue de l'ombre d'une preuve, si ce n'est que le pavot peut figurer parmi les attributs d'Isis.

Les articles, assez courts, qui composent ce recueil ne présentent pas tous le même intérêt. Plusieurs d'entre eux se contentent pour une large part d'énumérer une documentation et des faits déjà connus ou de proposer des théories, sans véritable argumentation. C'est au sein des études consacrées au problème de la diffusion des dieux égyptiens que l'on trouvera les meilleures contributions.

Michel Malaise
(Université de Liège)

Claude CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996. 1 vol. 14 × 20,5 cm, 255 p., 7 pl. (*L'Antiquité au présent*). ISBN 2-7011-2160-4.

C'est la version française, après révision, de l'édition originale parue en italien (*I Greci e l'eros*, Rome-Bari, Laterza, 1992). Sur ce thème inépuisable, qui lui est depuis longtemps familier, l'A. développe ici une réflexion très riche, issue, précise l'Avant-propos, d'une série de communications, de conférences et de séminaires échelonnés sur une dizaine d'années. On aurait donc pu s'attendre à une simple juxtaposition d'études abordant des aspects variés du thème, appréhension que renforce un premier coup d'œil jeté sur la table des matières : pas moins de 11 chapitres, répartis en 5 parties et eux-mêmes abondamment subdivisés, sans parler du « prélude » introductif et de la « coda » conclusive. Mais, tout au contraire, l'ouvrage est méthodiquement construit et témoigne d'une remarquable unité de pensée, ne laissant à aucun moment l'impression d'un habile rapiécage. Les divisions correspondent à autant d'objets ou d'angles d'approche, à juste titre distingués, mais que relie des fils conducteurs soigneusement mis en évidence dans l'introduction et dans des transitions. L'A. annonce, d'autre part, un traitement limité du thème et s'excuse des restrictions apportées à son appareil technique; c'est qu'il destine son étude, explique-t-il, à un cercle

moins restreint que celui des érudits, conformément aux objectifs poursuivis par la collection. Il est vrai que plusieurs développements se prêteraient à des approfondissements et que les ressources de la documentation ancienne et moderne pourraient être parfois plus abondamment exploitées. Mais, tel qu'il est, ce petit ouvrage n'en est pas moins une somme remarquable de connaissances savamment articulées autour de la figure d'Éros. L'article qui, dans le titre, précède le nom propre laisse entendre qu'il ne sera pas seulement question ici du dieu ou du démon Éros, mais de tout ce qui pouvait passer, en Grèce, pour être des manifestations de la puissance de l'Amour.

Intitulée « Topiques d'Éros », la première partie nous fait visiter successivement les poètes méliques, que Cl. Calame connaît si bien, et les poèmes épiques. Les premiers évoquent de préférence des amours insatisfaites, et donc le caractère ambigu de l'Éros « doux-amer » qui peut tourmenter autant que ravir. D'excellentes pages sont consacrées à la physiologie de l'amour, lequel se manifeste tout particulièrement dans le regard à distance et incite dès lors à une stratégie, celle de la poursuite ou de l'esquive. Typiquement, les relations amoureuses envisagées par ces poètes sont asymétriques; elles concernent des adultes et des adolescents, aussi bien la gent féminine (Lesbos) que masculine, et s'inscrivent dans une perspective éducative. Une notion de justice se fait jour dans la préoccupation de compenser ces inégalités liées aux différences d'âge; la puissance du désir érotique peut conduire à un contrat de fidélité qui établit la *philotès*, sorte d'engagement amoureux. Mais le contrat peut être refusé ou rompu, et l'égalité ne pourra être véritablement réalisée que dans un décalage temporel, lorsque le jeune aura atteint l'âge adulte. À l'inverse, l'Éros des poèmes épiques, sur lequel l'A. s'étend moins longuement, apparaît de préférence comme celui des amours assouviées dans la jouissance de la couche. L'attention portée au vocabulaire et aux métaphores n'est pas le moindre intérêt de ces deux premiers chapitres, et non moins digne d'attention est cette constatation que l'activité poétique peut elle-même provoquer le désir et le plaisir érotiques, que le discours produit est pourvu d'un pouvoir séducteur.

Ainsi sont amorcés les développements de la deuxième partie de l'ouvrage, qui est consacrée aux « pratiques symboliques d'Éros ». Elle commence par opposer, de ce point de vue, la poésie mélique et la poésie alexandrine et post-alexandrine. L'irruption du « je » qui marque la première implique le sujet dans une action; son acte de langage permet de compenser les effets accablants du décalage amoureux, la jouissance poétique se substituant ainsi à l'accomplissement amoureux. À l'époque hellénistique, la fonction éducative de l'amour se perd avec l'abandon de la relation de *philia* et, dans le roman, l'amour des garçons est désormais rejeté. L'étude de la « pragmatique de l'iconographie érotique » qui fait suite à ce chapitre plus bref n'ambitionne qu'un survol du riche éventail figuratif illustrant le thème, mais elle s'avère très prometteuse. Seuls les humains sont ici représentés en position d'accouplement, les dieux ne l'étant que pour les préludes. S'interrogeant sur la fonction de ces images, après un essai de nomenclature des attitudes amoureuses, l'A. établit un parallèle éclairant avec les poèmes érotiques. Les représentations figurées ont souvent un rapport avec le vin et apparaissent sur des ustensiles destinés à le contenir et à le servir. Produit artisanal comparable au poème, la peinture du vase ne peut-elle être comme lui porteur d'une visée de séduction et doté d'une efficacité pratique ? De même qu'il existe une poésie amoureuse de l'éloge et du blâme, ainsi trouve-t-on aussi des représentations figurées de scènes nobles et d'autres qui relèvent manifestement d'une caricature dépréciative, comme les scènes ithyphalliques.

Passant des produits symboliques aux réalités institutionnelles, en faisant place à une perspective anthropologique, la troisième partie, une des pièces maîtresses de l'édifice, examine plus avant le rôle social joué par Éros et Aphrodite dans la sphère masculine tout d'abord, dans la sphère féminine ensuite. Le banquet est, pour les adolescents, un lieu d'apprentissage par l'image et par la parole qui font l'un et l'autre alterner l'éloge et la dérision; j'observerai cependant ici que, dans le poème exhortatif de Xénophane de Colophon, qui a pour cadre un banquet (fr. 1), les mythes jugés négatifs, et qui ont été « façonnés » par un autre âge, ne sont pas censés succéder aux paroles « pures », mais leur céder la place afin que soit sauvegardée « une juste pensée concernant les dieux ». Les relations d'homophilie qui ont pour cadre ces réjouissances ont une fonction propédeutique qui vise à introniser les garçons aux relations entre citoyens adultes et à préparer les filles (*cf.* le cercle féminin de Sappho) à l'union conjugale. Si la figure du dieu Éros n'apparaît guère comme telle dans ces développements, elle est en revanche concrétisée par la présence d'autels qui lui sont expressément voués aux abords des gymnases, lieux d'une émulation athlétique et musicale qui servent aussi de décor aux scènes d'amour homophile. À remarquer, dans ces représentations, le don d'un animal apprivoisé, qui symbolise sans doute la domestication de l'éromène, et la présence d'un Antéros, qui ne signifie pas la réciprocité mais bien plutôt la rivalité érotique. Les graffiti pédérastiques attestés en plusieurs endroits s'inscrivent sans doute dans la dialectique, déjà observée, de l'éloge et du reproche. C'est sur le plan sexuel que s'opère ici l'inversion rituelle attendue d'un processus éducatif de type initiatique. On accordera volontiers à l'A. que l'homophilie hellène remplit bien cette dernière fonction, mais faut-il que le canon du rite d'initiation tribale, tel que le définit, dans ses trois phases, l'anthropologie sociale contemporaine, continue de peser à ce point sur l'interprétation ? Si le modèle s'applique assez bien dans le cas du rituel spartiate, doit-il être pour autant postulé comme l'archétype unique dont seraient issues toutes les pratiques éducatives de ce type, alors que des éléments essentiels, telle la phase de ségrégation, y font le plus souvent défaut ? L'opportunité ne s'offrirait-elle pas ici de remettre en cause certaines de nos catégories qui pèsent trop lourdement, comme l'A. lui-même n'hésite pas d'ailleurs à le faire en d'autres endroits de son livre (voir en particulier la conclusion) ?

L'« Éros au féminin » conduit d'abord à scruter la présence des hétaires dans le *symposion* où, contrairement aux rapports qui se nouent entre éraïstes et éromènes, elles n'entretiennent que des relations éphémères et improductives. Suit une intéressante analyse du rituel matrimonial, conçu comme un rite de passage et fortement marqué par la présence d'Éros et d'Aphrodite. Le lien de *philotès* que patronnent ces divinités implique une relation de réciprocité sentimentale, mais n'exclut pas le simulacre du rapt et de la violence, lequel évoque le joug conjugal auquel doit se plier la jeune fille, le dompteur étant lui-même dompté par Éros. La fonction de reproduction est elle aussi clairement signifiée par la présence du *pais amphithalès*. La couche nuptiale de la jeune épouse (*numphè*) sera celle aussi de l'accouchée (devenue ainsi *gunè*), tout de même que, dans l'agriculture, le sillon des semailles est le lieu même où se récolte le grain.

Tant pour l'éducation des jeunes hommes à la vie citoyenne que pour celle des jeunes femmes à leur rôle futur d'épouses, Éros et Aphrodite sont donc présents dans les institutions pour préparer une sexualité réglée et productrice. Mais surgissent les « contestations dionysiaques de l'amour » représentées notamment dans les rituels théâtraux de la comédie et de la tragédie. Le dieu du vin favorise les transgressions sexuelles, transformant les symposiastes en satyres et emportant les ménades dans un délire bacchique. Ce chapitre illustre habilement

divers modes de réaction à l'emprise de l'amour (e.g. refus des limites institutionnelles et morales imposées aux pulsions ou, à l'inverse, résistance des Danaïdes au mariage). On peut se demander néanmoins si l'A. ne fige pas trop ici dans des rôles opposés ces deux divinités dont les rapports paraissent plus ambigus. Éros ne dispense-t-il pas aussi des folies et Dionysos n'est-il pas le dieu du cratère et du mélange qui éduque à la modération ? D'autre part, peut-on placer uniformément sous les auspices de Dionysos, même quand celui-ci n'est pas explicitement nommé, les représentations dramatiques qui témoignent de semblables résistances, pour la seule raison qu'il les accueille en son théâtre ?

La quatrième partie parcourt d'un pas rapide certains espaces privilégiés d'Éros, prairies et jardins de légende, lieux de culte, fleurs, fruits et céréales, autant de réalités naturelles ou semi-naturelles que l'imagination des Anciens s'est plu bien souvent à parer de couleurs érotiques. On comprendra que ces chapitres aient particulièrement mobilisé mon intérêt (cf. mes *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973). Pour ma part, j'avais mis l'accent sur les affinités symboliques qui unissent l'image de la prairie à celle du jardin en les transformant en lieux paradigmatique du rapt amoureux ou de la couche nuptiale. Plus attentif aux données d'une analyse différentielle, l'A. s'attache quant à lui à distinguer ces lieux (prairie, jardin, couche) en fonction du statut social des femmes qui les fréquentent (*parthenos*, *nymphè*, *gunè*), des activités qui s'y déroulent (élevage, arboriculture, agriculture) et du type d'espace géographique (espace quasi sauvage, espace transitoire, intérieur de l'*oikos*), – données que rassemble un tableau présenté en fin de chapitre avec quelques réserves. J'accueille volontiers la critique qui m'est faite, tout en observant cependant que bon nombre d'évocations parmi celles que j'ai rassemblées résistent à cette séduisante logique combinatoire, à commencer par la scène paradigmatique de l'*Iliade* qui montre, au sommet de l'Ida, la terre se couvrant d'herbes et de fleurs au moment où s'unissent Zeus et Héra, laquelle n'a vraiment rien ici d'une *parthenos*. J'eus souhaité, d'autre part, qu'une plus grande attention fût accordée aux thèmes importants de la cueillette printanière des fleurs et de la danse, thèmes que n'évoquent pas seulement les poètes, mais qui sont bien attestés aussi dans certains rituels, notamment matrimoniaux. S'agissant des prairies et jardins des poètes, qui font l'objet du second chapitre de cette partie, on peut regretter aussi qu'il n'y soit pas question du thème de la mémoire et de l'inspiration dans les affinités qu'il présente avec celui de l'amour. *Les Muses aiment Éros et s'attachent à ses pas*, proclame le poète Bion, et on sait que les Muses ainsi qu'Éros étaient vénérés à l'Académie. Mais il suffit de relire le prologue de la *Théogonie* hésiodique pour apercevoir déjà des liens étroits qui se nouent entre l'expérience poétique et l'expérience érotique associée à la vision de la beauté. Un aperçu de cette tradition n'eût pas été inutile pour discerner certaines sources auxquelles puise la théorie platonicienne de l'Éros.

Ces espaces, comme le montre l'A., témoignent aussi de la double fonction, propédeutique et reproductrice, qui est liée au pouvoir de l'amour et qui s'impose pareillement à la pensée cosmogonique et philosophique qui élabore une « métaphysique d'Éros » (5^e partie). On se gardera donc de parler de deux traditions parallèles, l'une mettant en scène un Éros producteur de liens sociaux, comme on l'a vu chez certains poètes, l'autre un Éros présidant à la création du monde. Des deux côtés, en effet, sont en jeu le désir divinisé et le pouvoir de reproduction. Ce dieu, suivant une heureuse formule que propose l'A., « est médiateur entre le duel et le pluriel », en tant qu'il unit les sexes et engendre ainsi des êtres multiples et différenciés. Sont esquissées ensuite les variations que brodent autour de ce thème, – Éros et Aphrodite pouvant intervenir conjointe-

ment, – des poètes comme Hésiode et Phérécyde et des philosophes comme Parménide et Empédocle. C'est dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* de Platon, dont est donnée ici une intelligente lecture, que l'« initiation érotique à la Beauté » prend une dimension réellement métaphysique en même temps qu'éthique, l'élan spirituel que prône cette pédagogie n'en prenant pas moins appui sur le désir physique. Reste l'« Éros mystique », tel que l'ont mis œuvre les cosmogonies orphiques (le papyrus de Dervéni est aussi commenté) en renforçant le rôle démiurgique du dieu (bisexualité et engendrement par parthénogénèse) et en faisant de lui le point d'origine et d'aboutissement des mystes aspirant à l'unité perdue. Mais il n'est plus question ici d'un rôle social d'Éros lié à la sexualité.

Les pages qui clôturent l'ouvrage s'efforcent de renouer autour de la fonction éducatrice d'Éros les nombreux fils qui viennent d'être en partie redéployés. D'une présentation très soignée, l'ouvrage offre encore *in fine*, outre une liste des abréviations, une bibliographie sélective, forte de quelque 80 titres, un index des noms propres ainsi qu'un précieux index des notions. En refermant le livre, dont cette recension ne donne qu'un aperçu bien incomplet, on a le sentiment d'avoir fait beaucoup de découvertes et de mieux comprendre comment la civilisation grecque a été « saisie par la dynamique des puissances divines de l'amour ». Et, déjà, on aspire à en apprendre davantage... Cl. Calame nous réserve-t-il, par exemple, un chapitre qui interrogerait les cultes et les fêtes par lesquels les Grecs honoraient leur dieu Éros ? La présente enquête l'y prépare, mieux que quiconque, et nous serons sans doute nombreux à lui adresser cette *euchè*.

André Motte
(Université de Liège)

LUC BRISSON, *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997. 1 vol. 15 × 21 cm, 172 p. (*Vérité des mythes*). ISBN : 2-251-32425-9.

À l'heure où la mode est aux recueils d'articles thématiques peu ou pas revus par leur auteur [cf. *Orphée et l'Orphisme* du même A. publié chez Variorum Reprints en 1996], on ne peut que se réjouir de voir offerte sous la forme d'une synthèse la réflexion que l'A. mène depuis 25 années sur ce thème ambigu de la bisexualité, réflexion dont il rappelle en note les principales étapes. Toutefois, cette synthèse, délibérément orientée vers la vulgarisation, ne dispense pas de relire les études antérieures de l'A. puisqu'il a ici privilégié les textes des anciens en ne faisant que très occasionnellement référence à des travaux modernes.

Le thème de la bisexualité permet à l'A. d'aborder des domaines divers : l'histoire, le mythe, la religion et la philosophie, où la question de l'identité sexuelle a eu des implications intéressantes l'anthropologie de la Grèce antique au sens large. Le premier chapitre, intitulé « Le monstre », reprend une série de témoignages antiques sur le traitement infligé aux être doubles, considérés comme autant de menaces envers l'ordre établi, surtout dans les périodes de trouble et de crise, et sur les réactions d'intellectuels qui ont réagi contre la superstition ambiante et ses conséquences cruelles. Le deuxième chapitre, intitulé « Bisexualité et homosexualité », évoque tout d'abord le mythe d'Hermaphrodite, dans les *Métamorphoses* d'Ovide et avant lui. C'est ensuite la relation entre masculin et féminin en Grèce et à Rome qui est brièvement abordée, avec la question de l'homosexualité et du rôle respectif des sexes dans ces entrecroisements où interviennent des questions de nature et de culture.

Les deux derniers chapitres envisagent les deux volets de la bisexualité mythique, selon qu'elle est simultanée ou successive. Dans le premier cas