

# LA MER, L'*EUPLOIA* GRAVÉE ET LES ÉPIGRAMMES THALASSIQUES À FORME HYMNIQUE : LE « PAYSAGE ÉNONCIATIF MARITIME » EN QUESTION

## INVESTIGANDO EL PAISAJE MARÍTIMO ENUNCIATIVO: EL MAR, L'*EUPLOIA* TALLADA Y LOS EPIGRAMAS HÍMNICOS

### ENQUIRING THE SEASCAPE ENONCIATION: SEA, ENGRAVED *EUPLOIA* AND THALASSIC EPIGRAMS

Eleonora COLANGELO<sup>1</sup>

Université Paris Diderot (USPC) – Centre ANHIMA UMR 8210 – Université de Pise

Recibido el 4 de septiembre de 2017.

Evaluado el 31 de enero de 2018.

#### RÉSUMÉ :

Cette contribution a pour but de définir le paysage énonciatif né du prisme expérientiel humain lié à la navigation et aux formes d'activité humaine gravitant autour du *kosmos* marin. On proposera ainsi de soumettre à de nouvelles interrogations la catégorie sonore des hymnes et des épigrammes maritimes ou thalassiques, *agalmata* qui révèlent une attitude expressive particulière et, comme on arrivera à la qualifier, *marinisée*. En partant de l'hymne hellénistique dans *P. Lit. Goodspeed 2*, col. II 14, et III 2, on montrera plusieurs tournures propres aux invocations « emporiques » déterminées par des formes de savoir-faire et de savoir-être humains découlant de la pratique de l'échange maritime. S'il est vrai que « le nom du navire, ses emblèmes, ses divinités tutélaires (...) font du navire une entité qui se différencie des autres biens patrimoniaux », peut-on qualifier l'hymne et l'épigramme thalassiques d'*agalmata* différents des autres symboles votifs ?

#### RESUMEN:

El objetivo de este artículo es examinar y calificar el repertorio enunciativo nacido alrededor de las experiencias humanas marcadas por la navegación y otras actividades técnicas relacionadas con el *kosmos* marino. Se presentará una investigación sobre las categorías sonoras de los himnos y epigramas marítimos, *agalmata* que nos revelan una particular actitud expresiva (y afectada por el mar). Empezando por los himnos helénicos en *P. Lit. Goodspeed 2*, col. II 14 y III 2, serán analizados y explicados varios de sus aspectos en relación con las invocaciones “empóricas”, que han sido determinadas por un *savoir-faire* y *savoir-être* específicos desarrollados por humanos en las experiencias de transporte y mercado marítimo. Si es verdad que “el nombre del barco, sus emblemas/símbolos, sus dioses protectores (...) hacen del buque una entidad que se diferencia de los otros bienes patrimoniales” ¿podría el himno designar un específico repertorio de *agalmata* que se distingue de otros *ex-voto*?

---

<sup>1</sup> Université Paris Diderot-Paris 7 - ANHIMA UMR 8210, Université Sorbonne Paris Cité - Faculté de Géographie, Histoire, Économie et Sociétés (GHES), 5 rue Thomas Mann, 75205 Paris Cedex 13 – France. Email : eleonora.colangelo@univ-paris-diderot.fr. Cet article ressort d'une communication prononcée au XVI Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Antigua, UCM, 3-5 mai 2017. Sauf indication contraire, les traductions proposées sont de l'auteure.

## ABSTRACT:

The aim of this paper is to examine the enunciative repertoire born around the human experiences of sealing or dealing with the marine *kosmos*. In particular, it will be proposed to inquiry the sound-categories of thalassic hymns and epigrams, *agalmata* which reveal us a sea-addicted expressive attitude. Starting from the Hellenistic hymn in *P. Lit. Goodspeed 2*, col. II 14 and III 2., several motifs of the *emporic* invocations will be analysed and explained. As it will be argued, the *emporic* attribute of these invocations has been determined by specific *savoir-faire* and *savoir-être* developed by humans in experiencing trade and commerce. Assuming that “the ship name, its markers, its deities (...) make the ship itself an entity which differs from any other patrimonial asset”, could the thalassic hymn or epigram represent a peculiar *agalma* differing from all the other votive offerings?

MOTS-CLÉ : *euploia*, Aphrodite, hymnes, P.Lit.Goodspeed 2

PALABRAS CLAVE: *euploia*, Afrodita, himnos, P. Lit. Goodspeed 2

KEY-WORDS: *euploia*, Aphrodite, hymns, P. Lit. Goodspeed 2

## I. Le paysage énonciatif maritime : en guise d'introduction

A l'issue de la parution en 2010 de l'ouvrage codirigé par François de Polignac et John Scheid, la notion de paysage religieux a été remise au centre des débats contemporains sur les dynamiques économiques et politiques des espaces sacrés en Grèce ancienne. Cette notion a dès lors été réquisitionnée et redéfinie par le biais de la catégorie euristique de ὄρος, capable de mobiliser une série de perceptions, contradictoires ainsi que mobiles, desquelles ressortent les définitions floues de « lien de frontière », « lien d'éloignement, voire d'écart », « lien de délimitation » ou bien encore de « clôture ».

Ce sont autant de considérations qui se poseront dans le cadre d'une étude, comme celle que nous nous apprêtons à entamer, sur les statuts et les fonctions, dans l'Antiquité grecque, de la mer comme domaine tant physique qu'idéal, complémentaire et concurrentiel aux autres espaces naturels, géographiques et anthropiques<sup>2</sup>. Il convient de préciser que les tentatives de reconstruction d'un paysage religieux maritime en Grèce ont principalement pris en considération des zones côtières ou des groupes insulaires, en dépit des complexes portuaires. Par ailleurs, on a très souvent qualifié de 'maritime' tout espace situé topographiquement à proximité des côtes, bien que, comme Polignac l'a clairement dit, « espace marin et paysage maritime, en particulier paysage religieux maritime, ne se confondent pas »<sup>3</sup>. Tout cela nous amène à conclure que la synonymie conceptuelle entre « physionomie marine du territoire » et « religiosité marine du territoire » est loin de pouvoir être pacifiquement assumée<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> En 1947, Lesky consacra une riche monographie à la perception en littérature de la fonction à la fois liminaire et divine des espaces maritimes en Grèce. Une ligne interprétative tout aussi productive a été inaugurée par Parker 1992 sur le thème des naufrages dans l'Antiquité. L'enquête de Wachsmuth en 1967 a d'autre part marqué le début des études sur les pratiques religieuses maritimes, aujourd'hui représentées par l'extraordinaire, ainsi que très récente, contribution de Fenet 2016. Portant sur la transmutation mythique et iconographique de la mer et de ses motifs, les analyses de von Bothmer 1993 et de Pekári 1999 méritent également d'être mentionnées.

<sup>3</sup> de Polignac 2015, 196.

<sup>4</sup> L'on pense, par exemple, aux sanctuaires *maritimes* d'Artémis, d'Héra et d'Aphrodite, qui démontrent comment parfois la mer n'était parfois que la seule voie d'accès privilégiée à l'espace rituel. Voir l'analyse des sanctuaires dits « signalétiques » dans de Polignac 2016.

En ajoutant à ce cadre-là les notions d'« énonciation » et d'« énonciativité », on risquerait de problématiser sensiblement les contours de la question<sup>5</sup>. Pour l'instant, on se contentera d'expliquer le paysage énonciatif maritime comme un contexte dans lequel s'insèrent des acteurs et des pratiques impliqués d'abord dans la production d'ἄγαλματα verbaux, puis dans l'exploitation de ces dispositifs *post* ou *ante reditum* aux niveaux public et privé.

Une précision terminologique quant au choix du terme ἄγαλμα s'impose. Une telle notion paralyse les nombreux efforts de traduction moderne. Loin de se résumer aux seuls objets matériels restitués par les fouilles, le statut d'ἄγαλμα était accordé à la jambe ensanglantée de Ménélas<sup>6</sup>, aux odes<sup>7</sup>, aux actions d'Héraclès<sup>8</sup>, aux chœurs des jeunes filles<sup>9</sup>. En qualifiant d'ἄγαλμα certains textes écrits, probablement récités ou chantés, on envisage ici l'existence d'une équivalence fonctionnelle entre ces derniers et d'autres objets votifs - équivalence défendue déjà par Margherita Guarducci en 1969 et théorisée trente ans plus tard par Simon Pulleyn<sup>10</sup>. Tout à fait comparable aux sacrifices et aux offrandes votives, baigné de χάρις et investi du pouvoir de créer de multiples formes d'« expérience de sociabilité »<sup>11</sup>, l'ἄγαλμα « fonctionne comme une sorte de *piège aux dieux*, par qui les hommes accèdent au divin et par qui les dieux se voient obligés d'accéder aux demandes des hommes »<sup>12</sup>. Comme on le verra plus en détail ultérieurement, toutes ces prérogatives s'adaptent bien à notre typologie d'hymnes et épigrammes. De plus, si l'on croyait avec Hésychius que l'ἄγαλμα était avant tout « tout ce dont on s'enorgueillit (πᾶν ἐφ'ᾧ τις ἀγαλλεται), et non, comme d'habitude, le *xoanon* », on arriverait d'emblée à justifier les sentiments d'orgueil et de vanité, ainsi que la conscience de bonne réussite qui envahissent notre type de textes. L'hymne comme produit *agalmatique* d'un succès maritime, concurrentiel maintes fois aux *xoana* côtiers pour les épigrammatistes, est *per se* un prétexte d'ambition, d'ostentation, voire de prétention et de présomption. En revanche, l'hymne comme support *agalmatique* de captation avant la traversée se configure comme le moyen d'exercer un charme sur un dieu, impuissant par conséquent à se dérober et à se soustraire à l'ἄμοιβή. Comme on le verra au cours de la réflexion, le prisme expérientiel humain placé sous le signe de la navigation s'avère être significativement affecté par les différentes interfaces entre énonciation et succès commercial, artisanat et consécration *ante/post reditum*, entre poésie et liturgie.

Cela dit, comment repérer les éléments d'un prétendu paysage énonciatif ? Comment les substantiver et les qualifier ? Peut-on appliquer à certains artefacts textuels la même nomenclature et les mêmes critères mobilisés dans le cas du paysage religieux<sup>13</sup> ? L'hymne maritime ou thalassique pouvait-il constituer *in se* et *per se* un genre d'offrande consacrée pour la bonne réussite de la navigation<sup>14</sup> ? Et surtout, pouvait-il être considéré comme une

<sup>5</sup> La catégorie de « sonorité » n'est pas moins intéressante que celle d'« énonciativité », d'autant plus que la catégorie du *sonore* dans l'Antiquité ne cesse pas d'être débattue par les spécialistes. Voir à ce propos le recueil Emerit-Perrot-Vincent 2013 et l'analyse de Kowalzig 2010 à propos de la marchandise musicale sur le bateau à Égine. Concernant l'existence d'un possible registre énonciatif et poétique « maritime », je signale Georgoudi 1988 à propos des épigrammes sur la mort en mer dans le VII<sup>e</sup> livre de *l'Anthologie grecque*.

<sup>6</sup> *Il.* IV, 144.

<sup>7</sup> Pind. *N.* VIII, 28 ; Bacch. *Ep.* X, 1, 11.

<sup>8</sup> Eur. *Heracl. Fur.*, 425.

<sup>9</sup> Aesch. *Ag.* 208.

<sup>10</sup> Guarducci 1969, 24 : « ἄγαλμα infatti significa propriamente la statua di culto, o anche, in senso più esteso, l'oggetto sacro e quindi, in particolare, l'oggetto votivo ». Cf. Pulleyn 1997, 49-60, et Furley-Bremer 2001, I, 3-4.

<sup>11</sup> Cf. Mclachlan 1993, 4.

<sup>12</sup> Lanérés 2012, 162.

<sup>13</sup> Voir à ce sujet les contributions de Kowalzig 2010 et 2013. Des questions similaires ont déjà été posées pour le genre du dithyrambe, car le dithyrambe archaïque « as a public and choral performance form emerges from the processes of social and economic transformation in the archaic Greek Mediterranean. Arions' legend contextualises musical innovation in a fluid milieu of maritime mobility, travel, and trade », Kowalzig 2013, 31.

<sup>14</sup> Dans cet article, on s'occupera principalement des épigrammes à forme hymnique, appelées en l'occurrence épigrammes-hymnes. On privilégiera cette définition moins figée, puisque « les emplois du terme *hymnos* dans la littérature grecque recouvrent un spectre sémantique très large, désignant à peu près tout type de poème »

offrande différente des autres sans être pour autant moins efficace ? Quel destin imaginer pour les hymnes, les prières et les épigrammes emporiques rédigés en mémoire, ou en vue, d'une mission commerciale dangereuse ou bien d'une réussite ? Enfin, quels étaient les éléments distinctifs de ces adresses emporiques aux ascendances non-continetales ?

## II. Chanter la mer : perceptions et distorsions d'un espace autre

Réalité qui s'oppose aux autres espaces naturels tout en les complétant, ainsi la mer était-elle déjà présente à l'esprit d'Hésiode sous les différentes dénominations de πέλαγος et πόντος<sup>15</sup>, partie du *kosmos* dont les origines suivirent celles du ciel et des montagnes :

« Et, d'abord, Gaia enfanta (πρῶτον μὲν ἐγένετο), égal à elle en grandeur (ἴσον ἑαυτῇ), l'Ouranos étoilé, afin qu'il la couvrît tout entière et qu'il fût une demeure sûre pour les dieux heureux. Et puis, elle enfanta les hautes montagnes (γένετο δ' Οὐρα μακρά), fraîches retraites des dieux, Nymphes qui habitent les montagnes coupées des gorges, et engendra la mer stérile qui bout furieuse, Pontos (ἦ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν, οἶδατι θυῖον / Πόντον)<sup>16</sup>».

En ces termes Hésiode place au rythme de l'hexamètre et à l'échelle proto-temporelle l'origine de la mer, dans un processus de création au cours duquel – conclut-il - Gaia « ne s'était point unie d'amour » (ἄτερ φιλότητος ἐφίμερου, 132).

Une telle image de l'espace marin sous-tend également le dialogue animé entre Iris, envoyée par Zeus, et Poséidon dans le chant XIV de l'*Illiade*. Au cours de ce vif échange verbal, le dieu ébranleur reproche ainsi la répartition inégale du κόσμος entre les trois frères<sup>17</sup>:

« Ah, certes, bien qu'il soit grand, il parle bien orgueilleux, si moi, son égal, il veut me réduire par la force. Nous sommes trois frères, nés de Kronos et que Rhéa enfanta : Zeus et moi-même (Ζεὺς καὶ ἐγώ, 188), troisième Hadès qui commande aux ombres (τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσειν, 188). On fit trois parts du monde (τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, 189), chacun de nous reçut sa part d'honneur (ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς, 189). En tirant au sort (παλλομένων), j'ai obtenu d'habiter à jamais la mer blanche (ἐγὼν ἔλαχον πολίην ἄλα ναιέμεν αἰεὶ, 190), Hadès eut les noires ténèbres, et Zeus le large ciel dans l'éther et les nuées ».

La *petitio* de Poséidon repose, à bien des égards, sur l'équivalence entre les τρεῖς μέρη du κόσμος et les trois τιμαί qui ont permis aux trois dieux de voir leur position de fils de Cronos légitimée. Néanmoins, le statut spécial de la mer, alternative à l'espace ouranien et à l'hypogée, n'est révélé qu'à la fin du récit de Poséidon, lorsque le dieu affirme que le haut Olympe et la terre furent, eux, communs à tous (γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος, 193). La mer, ἄλς, n'en ressort que comme une sphère effectivement détachée de toutes les autres, véritables lots cosmiques à distribuer parmi les divinités tutélaires<sup>18</sup>. Comme l'*Hymne homérique à Poséidon* le confirme, la répartition du patrimoine cosmique narrée dans le chant XIV de l'*Illiade*, probablement tirée

---

(LeMeur-Weissmann 2013, 82 ; *contra*, Harvey 1955, 165-168). Sur les définitions antiques de l'hymne, cf. Bremer 1981, 193-194 ; Furley 1993, 22-24 ; Furley-Bremer 2001, I, 8-14. Pour les hymnes comme prières poétiques et offrandes musicales en acte, voir Calame 2012.

<sup>15</sup> Sur les différentes manières de dire la mer en grec, voir Petrisor 2009, 375-380. Quant à Ἐλλησποντος, Benveniste 1966, 296-298.

<sup>16</sup> Hes. *Theog.* 126-132. Pontos comme divinité primordiale figure aussi dans Ap. Rhod. *Argon.* I 498-505. Sur le rôle de l'eau primordiale dans la mythologie, Rudhardt 1971.

<sup>17</sup> *Il.* XV 184-193.

<sup>18</sup> Cf. Janko 1993 *a.l.*, 185-93.

d'une *Titanomachie* préexistante<sup>19</sup>, nous donne une image distributive de la mer, κληρος à part entière et « petit frère » des mondes terrestre et souterrain d'après Hésiode.

Eschyle hérite des représentations homériques et hésiodiques tout en les chargeant de nouvelles propriétés : dans les *Perses*, aux vers 73-80, la mer devient un espace stratégique revendiquant ses propres prérogatives de paysage martial. En fait, dans la première antistrophe de la tragédie, le chœur présente ainsi l'action belliqueuse de Xerxès contre les pays de l'Hellás : « (...) il pousse son immense armée (ποιμανόριον θεῖον) distribuée en deux formations, l'une de terre, l'autre marine (πεζονόμον τ' ἔκ τε θαλάσσης, 75) »<sup>20</sup>. Ce n'est pas un hasard si le mot qui revient pour qualifier la répartition des forces militaires est διχόθεν, l'adverbe de la bipartition physique, de la division opérationnelle, de la différenciation conceptuelle. De même, chez Hérodote Artabane prévient Xerxès lui disant que γῆ τε καὶ θάλασσα, « terre et mer ensemble », seront ses adversaires les plus redoutables<sup>21</sup>. Ce même rôle est d'ailleurs attribué à la mer dans un passage d'Eschine<sup>22</sup>, là où le mérite d'avoir contribué à contrecarrer Philippe en 343/2 en termes de flotte et d'armée (ὑπάρξειν καὶ ναυτικὴν καὶ πεζὴν δύναμιν) revient à l'Eubée et aux villes d'Achaïe et de Mégare.

Espace de déplacement ou bien d'enlèvement, la mer a été aussi définie comme « an appropriate locus to dispose of those objects that one never wishes to deal with »<sup>23</sup>, « master of the disappearance », trou qui peut retenir éternellement objets, parures, statues de bronze, matériel écologique et restes humains, fœtus et victimes de naufrages. L'épisode de la bague de Polycrate est à ce propos éloquent<sup>24</sup>, de même que l'anecdote du *xoanon* en bois, majestueux et terrible, d'Hermès *Peripheraios* jeté à la mer par les Thraces afin d'éloigner un présage obscur<sup>25</sup>. Ces passages, et bien d'autres, expliqueraient la fortune, dans les textes et dans la pratique, du καταποντισμός, *terminus technicus* accentuant les aspects dissociatifs déjà évoqués et mis en évidence dans le récit de Strabon sur le lancement de la statue de Démétrios de Phalère par les Athéniens, geste symbolique et extrême de *damnatio memoriae*<sup>26</sup>.

Fragment cosmique à lotir ; lieu sauvage et périlleux où les coups tournoyants de Borée peuvent corrompre les ordres naturels ; source de gain, aussi moirée que le vin chez Homère et dans les images<sup>27</sup> ; frontière de non-retour, patrie de l'oubli : dans toutes ces sombres déclinaisons la mer apparaît finalement comme un champ d'action divin et un lieu de négociation pour les humains, où les délégations d'un panthéon mobile et ductile invoqué à bord peuvent se manifester<sup>28</sup>.

### III. Des dieux « qui promettent d'indiquer les routes de la mer » : le cas d'Aphrodite

« Si vous me faites l'honneur de me confier le soin de l'expédition, rien ne doit plus, comme auparavant, empêcher notre départ. Maintenant donc, gagnons la faveur du Phoibos par des sacrifices (Φοῖβον ἀρεσσάμενοι θυέεσσι, 353) et préparons aussitôt le repas. En attendant l'arrivée de mes serviteurs préposés aux étables (σταθμῶν σημάτων, 355) que j'ai chargés d'amener ici des bœufs choisis avec soin dans mon troupeau, nous pourrions mettre le navire à la

<sup>19</sup> Apollod. I 2.1 ; *Orph. frag.* 56 K.

<sup>20</sup> Cf. Garvie 2009 *a.l.*

<sup>21</sup> Hdt. VII 49. Cf. Garvie 2009 *a.l.*

<sup>22</sup> Aesch. *In Ctes.* III 96

<sup>23</sup> Lindenlauf 2003, 417, 423

<sup>24</sup> Hdt. III 40-43.

<sup>25</sup> *POxy* 661.45-50, col. 2. Kerkhecker 1999, 190-1. Paus. X 19.3 ; Callim. fr. 197. Cf. Buxton 1997, 116 sur les récits concernant le phénomène du « rapprochement des objets aux rives » (*Anschwemmungssagen*).

<sup>26</sup> Strab. IX 1.20 ; Dio. Chrys. *Or.* XXXVII 41 ; Plut. *Mor.* 820<sup>E</sup>.

<sup>27</sup> Lissarrague 1990, 107-122. Cf. l'amphore thébaine, datant du V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, où Ulysse apparaît dans l'acte de sillonner les vagues : Ashmolean Museum, Oxford, inv. ANG. 249 (V. 262).

<sup>28</sup> Cf. les réflexions préliminaires de Pironti 2015. Pour les prières au départ sur le bateau, voir e.g. *Od.* II 430-433 ; Pind. *Pyth.* IV 191-196 ; Stat. *Ach.* I 447-451. Pour la mer comme lieu de rites d'initiation, voir Douchène 1992.

mer ; puis, après y avoir installé tous les agrès, tirez au sort les rames par tolet. En même temps, élevons aussi sur le rivage un autel à Apollon, dieu de l'embarquement (Ἐμβασιόιο... Απόλλωνος, 359-360), qui, par ses oracles (χρείων, 360), m'a promis d'indiquer et montrer (σημανέειν δεῖξειν τε, 361) les routes de la mer, si j'inaugurais par des sacrifices en son honneur mes travaux pour le roi »<sup>29</sup>.

Par ces mots, le belliqueux Jason répondit à ses compagnons en les instruisant au sujet des sacrifices préliminaires en l'honneur d'Apollon *Embasiós*. A travers un lexique renvoyant aux pratiques divinatoires (χρείων, 360 ; σημαντορες, 355 ; σημανέειν 361)<sup>30</sup>, Apollonios nous apprend grâce à Jason l'existence d'un régime rituel censé préparer les navigateurs avant leur voyage en mer. Par ailleurs, il est bien connu que les dieux olympiens étaient extensivement intéressés par des gestes, des récits et des histoires de dévotion maritime. Le dieu, en tant que πόμπιμος, était là pour accompagner et escorter l'homme de la mer au cours du voyage, le vaisseau étant placé sous sa protection : menant à mains ouvertes les revenus de son expédition en mer, Phaeinos pouvait se prévaloir d'un gain ὄσιον dans la mesure où Aphrodite elle-même s'était embarquée<sup>31</sup>. Le navire, « entité qui se différencie des autres biens patrimoniaux »<sup>32</sup>, pouvait de cette manière-là se parer d'éléments décoratifs tels que les ancrs gravées, vestiges d'un rapport direct établi avec les dieux<sup>33</sup>. Et, à certains moments, comme le montre de manière saisissante Gabriella Pironti, le κόσμος même d'Aphrodite pouvait dans un acte de dévoilement et par un transfert iconique « du voile à la voile » exprimer métaphoriquement le voyage nautique<sup>34</sup>.

Contrairement à nos attentes, les références à Poséidon, dieu auquel Jason et les Grecs sacrifient avant leur retour à Naupacte<sup>35</sup>, sont assez rares. En revanche, la divinité qui plus que d'autres semblerait avoir laissé ses traces d'assistance à bord des vaisseaux est Aphrodite<sup>36</sup>, elle qui donna son nom à plusieurs navires à partir de l'époque classique. Ἀφροδισία est, de fait, le nom d'une trière athénienne mentionnée en trois inscriptions datées de 377-356 avant notre ère<sup>37</sup>, et les *xoana* d'Aphrodite à Thèbes, rapprochés traditionnellement d'Harmonie et des ἀκροστόλια des navires de Cadmos, renverraient à un culte féminin d'Aphrodite lié à la navigation<sup>38</sup>. Une interaction si bien témoignée avec le monde marin n'est guère surprenante, étant donnée la relation ancestrale entre la déesse et la mer<sup>39</sup> : ποντογενής dans l'*Hymne orphique* en son honneur<sup>40</sup>, ἀλιγενής d'après

<sup>29</sup> Ap. Rhod. *Argon.* I 351-362

<sup>30</sup> Sur les facultés divinatoires du 'vieillard de la mer' dans l'imagerie grecque, cf. Detienne 1967, 17-33.

<sup>31</sup> SEG 28, 838 : [ἦ γὰρ]έπει ποτέ νιμ μέγαν ἔμπορον εἰς ἄλα ἔβησα[ς] | [έ]ξ ὄσιων ὄσιος δῶμα συνέσχευ ἀνὴρ. La présence ici d'un vocabulaire proche des sphères de la purification, qui pourrait renvoyer au prisme des tabous liés aux voyages maritimes, est assez curieuse. Cf. Petron. 103-107 et Ach. Tat. 5, 16 sur les nombreux interdits pré-départ concernant le fait de se couper les cheveux et les ongles, ou d'avoir des rapports sexuels, actes de souillure qui pouvaient entraîner une menace de naufrage : voir Fenet 2011, 410 et Wachsmuth 1967, 277-305. Pour la traduction du dernier vers de l'inscription, assez ambigu, voir Veyne 1965, 945 n. 1 avec une liste de passages parallèles. Pour la traduction de l'inscription, voir Demetriou 2010, 77.

<sup>32</sup> Velissaropoulos 1980, 57.

<sup>33</sup> Ap. Rhod. *Argon.* I 955-960 décrit l'offre votive d'une ancre à Argos et auprès du sanctuaire d'Athéna à Cyzique. Arr. *Peripl. M. Eux.* 9, 1-2 voit ce même objet dans le sanctuaire de Rhéa à Phasis. Voir Adamesteanu 1971, 163-177 sur les ancrs d'Apollon Archégète en Métaponte. Des figurines d'ancre étaient consacrées aussi à Thasos, peut-être à Poséidon (Bon, Seyrig 1929, 348), et à Zeus Meilichios (Iacopi 1952, 167-168). Quant à la distribution de telles figurines, voir de Polignac 1997, 113-122.

<sup>34</sup> Pour l'image d'Aphrodite *velificans*, Pironti 2014, 98-105.

<sup>35</sup> Hdt. VIII 121.1 ; Thuc. II 84.3-4

<sup>36</sup> À propos de la position privilégiée d'Aphrodite parmi les dieux maritimes, voir Graf 1985, 261, puis Pirenne-Delforge 1994, 433-37. Pour les autres dieux marins, voir Sandberg 1954 ; Detienne 1974, 239-241 ; Velissaropoulos 1980, 86-90 ; Romero Recio 2000.

<sup>37</sup> Ἀφροδισία : Casson 1971, 351 ; Miltner 1931, col. 948 ; *IG II/III*<sup>2</sup> 1604, 79 ; 1607, 155 ; 1611, 80.

<sup>38</sup> Paus. IX 16 3-4. Cf. Paus. V 11.8 à propos d'une statue d'Aphrodite sortant de la mer, escortée par Éros.

<sup>39</sup> Hes. *Theog.* 187-197 ; *Hymn. Hom. Ven.* (V) 1-5. Cf. Parker 2002 ; Barbantani 2005 ; Pironti 2007, 55-63 ; Pirenne-Delforge 2007, 318 ; Demetriou 2010.

<sup>40</sup> *Hymn. Orph.* L 2. Voir Fayant 2014 a.l.

Plutarque<sup>41</sup>, θαλασσαιή pour Nonnos<sup>42</sup>, déjà chez Euripide elle était qualifiée de δέσποινα ποντία<sup>43</sup>. Néanmoins, cette relation a également suscité d'autres lectures, plutôt attentives aux pratiques portuaires de la prostitution sacrée – l'on pense notamment à Corinthe et au *topos* des hétaires inspirant la fantaisie d'Aristophane puis d'Horace<sup>44</sup>.

Un nombre nourri de récits signale l'existence historique de plusieurs cultes côtiers voués à Aphrodite, déesse dont on a même soupçonné très récemment une « personnalité maritime »<sup>45</sup>. C'est le cas de Pausanias, qui parle de temples bâtis en l'honneur de la déesse sur la côte d'Epidaure Limeria, au Ténare, à Aigion et à Patras<sup>46</sup>. La notice concernant le culte d'Aphrodite *Euploia* à Athènes, importé de Cnide en 394 avant notre ère par Conon, dans la foulée de Thémistocle, est pour nous d'autant plus intéressante comme en témoigne une inscription de 97/96<sup>47</sup>. Par ailleurs, Aphrodite bénéficiait à Corinthe de l'épiclèse *Epilimena*, et à Cos de celle de *Pontia*<sup>48</sup>. Comme on le verra plus loin avec *P. Lit. Goodspeed* 2, la mère d'Éros semble avoir été la divinité la plus proche et solidaire des marins par rapport à leurs attentes d'εὐπλοια, c'est-à-dire de bonne navigation et de succès commercial<sup>49</sup>. D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'Aphrodite était avant tout τὴν κυρίαν θεὸν τῆς μίξεως, la « déesse préposée à la μίξις », terme qui englobait pour les Grecs, selon les contextes, le double sens de mélange sexuel et de commerce<sup>50</sup>.

Une fois touchée la terre ferme, le lien entre les navigateurs et l'autorité divine ne s'arrêtait pas. Au contraire, c'était notamment à l'issue d'un voyage turbulent que la gratitude envers les dieux s'exprimait sous forme de *vota post reditum*<sup>51</sup>, comme le dit l'une des souches de Kolona à Égine (V<sup>e</sup> siècle av.) portant l'inscription Α]φροδίτ[α] / [Ε]πιλιμεν[ία]<sup>52</sup>. À la même catégorie d'offrandes on peut attribuer des modèles réduits de bateaux en terre cuite de production corinthienne, repérés à Athènes sur la pente septentrionale de l'Acropole

<sup>41</sup> Plut. Q. C. 685f.

<sup>42</sup> Nonnus. *Dion.* XIII 432-43.

<sup>43</sup> Eur. *Hipp.* 415, 522. Tacet Barrett 1964 a.l. à propos des épithètes.

<sup>44</sup> Du *topos* des hétaires de Corinthe dérive le proverbe, mis en forme par Aristophane (Hesch. s.v. ο 1799 au sujet du fr. 928 [éds. R. Kassel, C. Austin]) cité par Strab. XII 2, 36 : οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς, « un bon abordage n'est pas pour tous », puis repris par Horace (*Ep.* I 17, 36 : *Non cuivis homini contingit adire Corinthum*). Quant à la prostitution sacrée, voir les remarques de Pirenne-Delforge 1994, 125, et plus en général 110-127 ; Calame 1989 et, plus récemment, Budin 2008, 112-152 et Pironti 2013. Quant au rôle de Chypre dans la transmission de cette profession, MacLachlan 1992, 145-162. Quant à la variante de la prostitution sacrée à Ephèse pour Artémis, Gritz 1991, 40 et la position contraire de Baugh 1999. Voir Arist. [*Ath. Pol.*] 50, 2 sur le Pirée comme lieu où déterminer les tarifs des flûtistes et d'autres musiciennes recrutées dans les banquets privés. Comme le Pirée, Corinthe et Naucratis aussi étaient connus comme *emporion*. Sur les sens du terme *emporion* dans l'Antiquité, voir Bresson 1993, 163-226. Pour Naucratis, Aloni 1982, 257-263.

<sup>45</sup> Sic dans Fenet 2016, p. 130.

<sup>46</sup> Respectivement, Paus. III 23.10, III 25.9, VII 24.2, VII 21.10-11. Une ample discussion au sujet des endroits et du nombre des sanctuaires d'Aphrodite se trouve dans Garland 2001, 112-113. Cf. aussi Parker 1996, 238 ; Funke 1983 ; Pironti 2007, 245-247.

<sup>47</sup> Paus. I 1,3 ; *IG* II<sup>2</sup>, 2872. On connaît un culte jumeau pratiqué à Olbie (*losPE* I<sup>2</sup> 168, I<sup>er</sup> apr.), à Kilikia (*CIG* 4443, 19/18 cca.), et à Délos (*ID* 2132, 166 av.). Pour l'installation promue par Conon, voir Miranda 1989, 133-137. Pour le culte d'Aphrodite dans le Pirée, cf. Parker 1996, 238 n. 73 ; Garland 2001, 112-123 ; Rosenzweig 2004, 89-91 ; Pironti 2007, 245-247 ; Papadopoulou 2008, notamment p. 219-221. Cf. le cas similaire de Thémistocle, qui dédia un temple à Aphrodite à l'issue de la victoire navale à Salamine d'après Ammonios de Lamprai, 361 F5 Jacoby. Pour rester dans la région de l'Attique, et en particulier à Athènes, on sait qu'au Cap Colias il existait un culte à Aphrodite lié à Thésée et à ses aventures en mer. Cf. sur cela Hsch. s.v. Γενετυλλίς, Valdés 2005, 111, 118, 126. De plus, on signale le cas intéressant de *SEG* 36, 798, inscription bilingue en phénicien et en grec au sujet d'un monument consacré à Aphrodite, *Astarté*, par le roi des Sidoniens au nom des marchands (ὕπερ τῶν πλεόντων). Cf. Parker 2002, 147-150.

<sup>48</sup> Respectivement, *SEG* 23, 170 ; *Inscr. di Cos* ED 178 et *SEG* 50, 766. Voir l'édition des inscriptions dans *Clara Rodos* 9 1938, 147 ; Sherwin-White 1978, 304 et 320 ; Maiuri 1925, 173, no. 475. Une riche discussion se trouve dans Parker 2002. Pour *SEG* 50, 766 voir l'excellent commentaire de Parker-Obbink 2000. Pour un répertoire des occurrences de *Pontia*, Graf 1985, 261.

<sup>49</sup> Déjà dans *Il.* IX 362. Sur l'εὐπλοια, on consultera notamment Robert 1946 ; Sandberg 1954 ; Wachsmuth 1967, 463-476 ; Pagliara 1994 ; Fenet 2011, 411.

<sup>50</sup> Aristot. *De gener. anim.* III, 3. Cf. aussi Hdt. I 203.

<sup>51</sup> Voir Wachsmuth 1967, 131-142.

<sup>52</sup> Voir Wolters 1925, 46-49, pour son contexte originaire.

à la base d'un temple dédié à Éros et à Aphrodite, symbole bien évidemment de remerciement *post reditum* ; ou alors certaines monnaies d'Achaïe reproduisant le motif d'Éros sur un dauphin<sup>53</sup>.

Cela dit, peut-on considérer un hymne aux motifs marins comme un véritable ἄγαλμα *pro reditu* ou *post reditum*, témoin d'une navigation victorieuse, d'un succès nautique ou bien d'une aventure heureuse outre-mer ? Comme nous allons le voir tout de suite, certains hymnes et épigrammes ne peuvent être lus et compris qu'à la lumière d'un contexte de navigation et de formes de compétences humaines, pratiques ou non, développées en mer. Qui plus est, ce sont les hymnes à Aphrodite, avec leurs spécificités expressives, qui nous permettrons de déchiffrer le coefficient pragmatique de l'adresse verbale au marin et à la divinité, et de mieux détecter les spécificités d'un genre expressif et littéraire circonscrit qu'on peut qualifier de *maritime* et *emporique*. Cela dit, il faudra également songer, derrière la vénération matérielle et lettrée à Aphrodite, à un système économique avancé qui devait comporter une perception de la divinité bien plus complexe que celle élégiaque ressortant du fragment 19 de Solon<sup>54</sup>. Parmi ces vestiges invocatoires, qui semblent à plus d'un titre constituer un répertoire clos et autonome, il conviendra de rappeler, outre les épigrammes-hymnes d'époque impériale déjà analysés par Demetriou<sup>55</sup>, l'hymne hellénistique transmis par P. Lit. Goodspeed 2 de Chicago, axé sur le rôle d'Aphrodite dans la célébration conjugale de la puissance navale des Lagides.

#### IV. P. Lit. Goodspeed 2 : « hexamètres alexandrins », « hymne ptolémaïque », « hymne maritime »<sup>56</sup> ?

Le papyrus Goodspeed 101, fragment d'un rouleau provenant d'Hermoupolis Magna, appartenant désormais à la collection d'Edgar Goodspeed de la bibliothèque de l'Université de Chicago, relaye une série de textes autonomes assemblés sous forme d'anthologie<sup>57</sup>. Sur son verso figurent des pièces poétiques en hexamètres datant des III<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles de notre ère, identifiées comme des « hexamètres alexandrins » par Goodspeed et comme des « hymnes ptolémaïques » par Powell<sup>58</sup>. Les colonnes qui nous intéressent sont les quatre premières, centrées sur Aphrodite, θεὰ μεγίσθη et hypostase d'Isis<sup>59</sup> dont les temples peuplaient depuis le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère le site d'Hermoupolis, véritable région satellite

<sup>53</sup> Éros et le dauphin : couple dont la relation n'est pas expliquée dans les mythes mais qui intervient très souvent en iconographie. Ce rapport ne serait dû pour le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* qu'à des enjeux décoratifs (Collignon 1900, 1, II, 1602). Le couple apparaît notamment dans les vases attiques à figures rouges : coupe attique d'Oltos, première décennie du V<sup>e</sup> (cat. C10, tav. XII, 3 au Musée archéologique régional de Palerme, V656A : Moscati - De Stefano 1991, 107, n. 120. Beazley 1963, 16.64) ; fragment de *chous*, deuxième moitié du V<sup>e</sup> au Musée du Céramique d'Athènes (16121) où Éros chevauche un dauphin avec un *aulos* (cat. C23, tav. XI, 2) ; *lekythos* (Cat. C 24, tav X, 3-4) de la Béotie, 430-425 avant notre ère, avec un dauphin et deux Érotés (Berlin, Antikensammlung. V.1.3247 : Beaulieu 2008, 85 ; Panvini - Giudice 2003, 187, pl. 2.5) ; ou encore une *chous* (cat. C.27, tav. XII, 2) à Oxford, Ashmolean Museum (1945.2). Pour les monnaies, l'on pense à un statère d'Ambracie du IV<sup>e</sup> siècle (Ravel 1928 NNM 37, 62, 128 pl. I,1 du 432-342 av). Concernant le contexte historique d'Ambracie au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Fantasia 2011, 497-499. Quant au dauphin, on renvoie ici à Nuti 2017 pour une nouvelle conjecture sur le lien étymologique entre dauphin, δελφίς, et utérus, δελφύς.

<sup>54</sup> Sol. fr. 19 West, 5-6 : ὀπάζοι / (...) καὶ νόστον. Cf. Demetriou 2010, 80 qui mentionne l'Aphrodite élégiaque du *nostos* invoquée après la fondation de Soli à Chypre.

<sup>55</sup> Demetriou 2010, 67-89.

<sup>56</sup> Je tiens également à signaler le cas intéressant de P.Mil.Vogl. VIII 309, contenant dans la section nommée *Anathematika* des épigrammes hellénistiques pour la dynastie des Lagides et, en particulier, pour Arsinoé II<sup>e</sup>. La seconde épigramme se révèle très intéressante, car elle nous parle d'un dauphin *Arionios* menant une lyre à Arsinoé.

<sup>57</sup> Pour l'histoire controversée de sa découverte, Barbantani 2008, 1-2.

<sup>58</sup> Pack<sup>2</sup> 1620 ; LDAB 5005 avec la toute première édition, avant Barbantani 2005, dans Powell 1915, 106-128.

<sup>59</sup> Isis était vénérée, elle aussi, comme *Pelagia*, *Euploia*, *Pharia* sur les monnaies d'Antiochos IV. Cf. P. Vindob. 12565 verso (SB X 10299 ; III<sup>e</sup> apr.) ; Plut. *de Is.* III. Pour une trière de Nymphaion consacrée à Isis, Murray 2001. Sur le culte d'Isis à Canope au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, voir Malaise 1999.

du règne ptolémaïque. Le texte conservé dans ces colonnes correspond à un hymne probablement rédigé pour l'inauguration d'un temple à Arsinoé / Aphrodite-Zephyritis au Cap Zephyrion en Egypte<sup>60</sup> à l'initiative de Callicratès, le fidèle navarque des Lagides actif en Egypte<sup>61</sup>, puis à Delphes, à Chypre et à Délos. L'épigramme 116 de Posidippe semblerait pérenniser ce lien entre le culte d'Arsinoé, θεὰ Φιλιάδελφος<sup>62</sup>, et la dévotion à Aphrodite au Cap Zephyrion par le biais de l'exaltation de l'évergétisme de Callicratès<sup>63</sup>. Quant à Arsinoé, avatar d'Aphrodite, et à son implication dans le projet thalassocratique des Lagides, on sait que plusieurs ports portaient son nom (Posidippe écrit d'ailleurs dans son épigramme 116, v. 2 que Callicratès ὠνόμασεν le temple à Arsinoé Kypride)<sup>64</sup>. Celui bâti en Cilicie par le stratège des Ptoléméens Aetos, fils d'Apollonios, entre 279 et 253 avant notre ère, ainsi que la base de Koressia dans l'île de Kéa n'en sont que des exemples<sup>65</sup>.

Dans l'épigramme 116, Posidippe explique pourquoi Callicratès aurait voulu dédier un temple à Arsinoé-Chypride<sup>66</sup> : toutes les vénérables jeunes filles des Hellènes, Ἑλλήνων ἀγναί / θυγατέρες, et tous les hommes « opérateurs de la mer », ἀλὸς ἐργάται (4-5), y sont interpellés pour aider le navarque à ériger le temple, véritable port qui sera à l'abri des flots (τοῦθ' ἱερὸν παντὸς κύματος εὐλίμενον, 6)<sup>67</sup>. S'adressant au navigant qui devra se consigner au simulacre d'Arsinoé *Euploia* voulu par Callicratès « pour qu'elle (i.e. l'*Euploia*) donne une bonne navigation » (ἧ δὲ καὶ εὐπλοίην δώσει, 3), l'épigramme 39 de Posidippe en constitue un parallèle significatif<sup>68</sup>.

## V. ἡ ἐν ἔρωτι ἢ ἐν πελάγει : navigation et érotique dans P. Lit. Goodspeed 2

Suivant le texte établi par Barbantani en 2005<sup>69</sup>, nous aborderons dans ce paragraphe les éléments hymniques à caractère maritime présents dans les papyrus de Chicago.

Le cas du papyrus de Chicago nous introduit au cœur de la forme et des enjeux des hymnes prétendument maritimes et emporiques. On y constate d'abord le double rôle accordé à Aphrodite, à la fois déesse du lien conjugal et maîtresse de la mer<sup>70</sup>. Au vers 5 de la troisième colonne, elle est dite καλὴ Ἀφρογενεία γαμο[σ]τόλη, « Aphrogeneia la belle,

<sup>60</sup> Callim. *Ep.* 5 Pf. semble faire allusion au culte de Cap Zephyrion. Cf. l'épigramme d'Édile *ap.* Ath. XI 478d-e sur le ρυτόν de Ctésibios au Zephyrion et le culte à Arsinoé. Quant au temple d'Arsinoé sur le Nile, témoignage *inter alia* d'une « Egyptian practice of co-templing » (*sic* dans Stephens 2010, 52), Plinie (*NH* 36, 67) nous apprend la présence d'un temple mortuaire ayant l'obélisque égyptien travaillé sous Nectanebo I ou II, au sujet duquel on renvoie à McKenzie 2007, 57.

<sup>61</sup> *OGIS* 29. Sur Callicratès, voir parmi les titres les plus récents Bing 2002-2003 et Ameling 2003. Pour l'importance de la garnison dans la fondation du culte à Arsinoé, Chaniotis 2005, 442.

<sup>62</sup> Sur le rapport entre les *Theoi Adelphoi* (Ptolémée II et Arsinoé II), Quaegebeur 1988, 41-42, et Fraser 1972, I, 214-215 ; plus récemment, Stephens 2004.

<sup>63</sup> Cf. Demetriou 2010, 73 n. 35.

<sup>64</sup> Diod. XX 93.3 : deux à Crète, un à Methana en Argolide, un autre à Patara en Lycie, le dernier en Pamphylie.

<sup>65</sup> Cf. *IG* XII 5, 1061.

<sup>66</sup> Sur les épigrammes 116 et 119 de Posidippe (ed. Austin-Bastianini), voir le commentaire de Gow-Page 1965, 491-492. Pour la longévité centenaire du culte chypriote à Arsinoé, voir Nicolaou 1993 et Anastassides 1998.

<sup>67</sup> Tout à fait remarquable, l'adresse directe aux jeunes filles qui pourrait se relier à l'implication d'Arsinoé dans les libations féminines. Voir Fraser 1972, I, 237 à propos des attributs d'Arsinoé *Eleémōn* et *Sōzousa*. Sur Arsinoé *kanephoros*, Minas 1998.

<sup>68</sup> Cf. Demetriou 2010, 73 nn. 35 et 36.

<sup>69</sup> Barbantani 2005, 138-140. Les données hymniques traditionnelles que l'on peut repérer dans ce texte sont les suivantes : l'auto-référentialité par rapport à la communauté des mortels (II 4, II 9 : ]μονα πᾶσι βροτ[σ]ῖσι IV 7, 15) ; les invocations (II 5, III 5, IV 4) ; le mot-clé σεμνός (II 1,2 ; III 15 ; IV 9) ; la *persona loquens* s'exprimant à la première personne (II 2 ὀρχήσομαι μῦθον μὲν τοῦτον παρελώμεθα) et s'adressant parfois aux dieux (II 3 : χαίρετ').

<sup>70</sup> Voir les remarques sur l'allure nuptiale de l'hymne dans Weber 1993, 260-61. La connexion entre sphère sexuelle et patronage maritime a été déjà discutée dans Parker 2002 ; Pironti 2007, 270-271 ; Pirenne-Delforge 2007, 316-318. Pour le cas de Héra tutélaire d'« une forme particulière d'articulation entre l'intérieur et l'extérieur, l'*oikos* et la *navigation* », voir de Polignac 1997. Pour le cas dans la comédie du θαλάσσιον αἰδοῖον chez Nicandre, fr. 139 Schneider *ap.* Athen. 3.105c, voir Shaw 2013.

préparatrice de mariages », en référence à la sphère nuptiale évoquée plus loin, au vers 11, à travers le syntagme ἡ [κ]αὶ πρὸς θαλά[μ]οις μείξασα καλῶν ὑμεναίων, « elle qui mélange de beaux hymens près des chambres nuptiales ». Ces qualifications reposent notamment sur le lien étroit entre le pouvoir de la déesse sur la mer et son patronage sur la sphère sexuelle, déjà préexistant dans l'image de l'« ancre d'Éros » très répandue dans le corpus de Théognis<sup>71</sup> et ragencé aux vers 6-7 d'un épigramme du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère par Antipater de Thessalonique : « Et moi, me trouvant en amour ou dans la mer grise, respirerai » (ἐγὼ δὲ σοὶ ἢ ἐν ἔρωτι / οὔριος ἢ χαροπῶ πνεύσομαι ἐν πελάγει)<sup>72</sup>.

Une allusion similaire est contenue dans une épigramme hymnique de Méléagre, dans laquelle Aphrodite est dite le ναύκληρος de son vaisseau et Éros le gardien du mât<sup>73</sup>. Mais c'est notamment dans une épigramme de Philodème (*Anth. Pal.* X 21) que la structure particulière d'hymne maritime à nuances érotiques émerge en toute clarté : une ἀρχή pour ainsi dire narrative, constituée principalement par une succession d'épithètes qui dans leur concision suffisent à évoquer des récits et des modes d'action propres à la déesse (e.g. Κύπρι Πόθων μήτερ ἀελλοπόδων, 1-2), se mêle à l'*argumentum* de la *persona loquens*, à savoir la relation clandestine avec Naiàs qui, comme la mer, éloigne l'homme de l'*oikos* (7-8)<sup>74</sup>.

Ainsi, le papyrus de Chicago contient-il une référence explicite au cordon ancestral entre Aphrodite et la mer. Déjà au vers 4 de la troisième colonne, le poète s'adresse directement à la divinité en évoquant sa toute-puissance sur le domaine marin, associée aux Dioscures identifiés au même vers comme ἀμφίπολοι σκοπέλοισιν, « anges gardiens des marins ». D'ailleurs, la connexion entre Aphrodite et le *kosmos* marin revient dans plusieurs hymnes d'époque hellénistique, comme dans celui du P. Köln VI 242 (III<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles av.) qui s'ouvre, aux colonnes B et D, par une célébration solennelle de l'Aphrodite née de la mer. On peut y ajouter également l'hymne en rythme éolique d'Hermoupolis, contemporain du papyrus de Chicago et transmis par BKT IX 63, dans lequel le poète invite un chœur de *kouroi* à consacrer un hymne à la déesse (ὑμνήσατε, 7) sur le site, à savoir Chypre, entouré de vagues (ναΐουσιν...ἀμφικύμονα Κ[ύπρον], 9).

Dans le cas du papyrus de Chicago, la dévotion marine à Aphrodite viserait à légitimer la propagande des Lagides au III<sup>e</sup> siècle en célébrant l'harmonie du couple royal comme garantie de continuité dynastique<sup>75</sup>. Ce double effort conatif de l'hymne s'achève grâce à l'assimilation d'Arsinoé II à Aphrodite (déjà à la deuxième colonne, 5 : Ἀρσινόα Πτολεμα[ί]). Toujours dans un hymne de Posidippe, Arsinoé apparaît comme la seule à mériter les honneurs du chant, en raison de ses prérogatives de veille sur une navigation sûre et d'apaisement des flots en tempête<sup>76</sup>. En raison de l'insistance sur l'élément nuptial, plusieurs spécialistes ont classé l'hymne de Chicago comme un épithalame, hypothèse qui a été complètement abandonnée après Barbantani 2005<sup>77</sup>. Sans aucun risque de surinterprétation textuelle<sup>78</sup>, il conviendra de lire l'hymne en clé féminine car c'est dans la figure d'Arsinoé que l'attribut nuptial et l'élan maritime se croisent heureusement. De cette fusion, les τιμαί, sexuelle et maritime à la fois, d'Aphrodite n'en ressortent qu'augmentées et le but conatif de l'hymne parfaitement abouti.

<sup>71</sup> E.g. Thgn. 113-14, 457-60, 575-76, 963-70, 1271-74, 1261-62.

<sup>72</sup> *Anth. Pal.* IX 143 (ed. Beckby). Cf. Demetriou 2010, 82. On peut mentionner une autre épigramme (*Anth. Pal.* V 232) où la formule similaire κύματι Κυπριδίω est utilisée par le marin qui, naufragé (ναυηγός), demande à la déesse d'être sauvé. Pour l'imagerie érotique de la mer, cf. Kahlmeyer 1934, 22-26 et Gutzwiller 1992, 198-202.

<sup>73</sup> *Anth. Pal.* XII 157.

<sup>74</sup> Pour la structure tripartite de l'hymne et ses déclinaisons, voir Furley-Bremer 2001, I, 50-63.

<sup>75</sup> Cf. Theoc. *Id.* XVII 34-57.

<sup>76</sup> Posid. 119 (ed. Austin-Bastianini). Voir l'épithète *Galenaia* pour indiquer la faculté d'Aphrodite d'apaiser les flots : ainsi elle est invoquée dans *Anth. Pal.* X 21 et Call. *Ep.* 5 Pf. À ce sujet, voir Gutzwiller 1992.

<sup>77</sup> Barbantani 2005, 142-143.

<sup>78</sup> Par exemple, la position alternative de Barbantani 2005, 152-159 sur un arrière-plan chypriote.

## VI. Des régimes corporels qui deviennent des motifs poétiques : les adresses pour l'εὐπλοία

La raison d'être de l'épigramme hymnique, à savoir sa capacité de reproduire la posture émotionnelle permettant aux navigateurs d'attirer la bienveillance divine pour l'*euploia*, supporte les fonctions narratives et conatives du poème lui-même. En dehors de l'argument de l'*euploia*, l'hymne ou l'épigramme en question seraient dépourvus de toute leur force pragmatique et d'énonciation - d'où les appellations *marinisées*, *thalassiques*, *maritimes*. Dans ces compositions en vers, qu'il s'agisse d'épigrammes ou d'épigramme-hymnes, les épithètes, les épicleses et les motifs liés à la sphère marine se trouvent en forme hyper-concentrée, sur-construits et sur-connotés au service des fonctions conatives spécifiques du texte. C'est ce que l'on relève précisément grâce à certaines formules de la production archaïque comme « dans la mer d'Éros », ragencées en l'occurrence pour décrire l'expérience humaine en mer. Pour ce qui est des aspects concrets, voire pragmatiques, le tissage et le *quia* performatif de ces poèmes ne sont que les corollaires d'un savoir humain développé autour des attributs et des propriétés de la mer. C'est ainsi que le mélange sensoriel entre le regard du navigant et l'allure émanant du *xoanon* côtier, indice d'accostage et d'éventuel succès, se transforme en motif formulaire, comme dans *Anth. Pal.* IX 333, lorsque l'on incite le marin à se retirer sur son bateau pour qu'il puisse contempler le *temenos* d'Aphrodite *Einalia*<sup>79</sup>. Voilà que pour la première fois on assiste à l'exploitation du motif visuel du δερκόμενος<sup>80</sup>, qui fonctionne comme une marque distinctive des épigrammes et des hymnes maritimes, ainsi chargés d'une allure tout à fait particulière aux niveaux sensoriel et corporel. La nécessité de « tourner le regard » pour faire « croiser les regards » humain et divin, constitue un motif à travers lequel on peut dire métaphoriquement « le succès empirique ». L'incitation à regarder ce *beau xoanon* d'Aphrodite est là, dès lors, pour ouvrir tout un éventail de perspectives sensorielles qui, pour ceux qui écrivaient et lisaient les vers, trouvait son essence empirique dans le sentiment engendré par l'*exitus* de la navigation.

Prenons une autre épigramme anonyme, *Anth. Pal.* XVI 249. Le pèlerin y est invité à s'asseoir près du *xoanon* d'Aphrodite placé sur la vague pourpre (ὄφρα φίλον ναύτησι τελεῖ πλόον, 3) afin de rendre manifeste son sentiment de dévotion *post reditum*. Dans cette épigramme-hymne, l'invocation est adressée à l'agent humain, non pas à la divinité, comme si ce segment poétique ne pouvait réaliser sa nature didactique (et narrative) que pour les *nautai* et par les *nautai* : ἄνθρωφ' c'est l'apostrophe qui revient au vers 2 de l'épigramme ; vénérer (ἰλάσκει, 2) en regardant assis le beau *xoanon* d'Aphrodite (δερκόμενος, 1 / ἐζόμενος, 2), est la posture dévotionnelle que le marin est invité à rendre propre à travers le registre hymnique. Pour bien des raisons on pourrait alors entrevoir dans l'épigramme maritime l'un des épigones de la tradition inaugurée par les *Travaux et les Jours*, le poème qui décrit la navigation comme un art au savoir-faire manuel, qui ne se fait que par l'expérience (σεσοφισμένος, *Op.* 649)<sup>81</sup>. En explicitant le σχῆμα particulier que le marin doit adopter pour remercier les dieux en vue de son succès, les hymnes-épigrammes thalassiques s'avèrent ainsi être des poèmes (parfois) au destinataire mortel, pour des hommes qui, dans un art tout à fait humain comme la navigation, prennent la place de co-destinataires et co-bénéficiaires.

Par ailleurs, l'impact optique de l'abordage dessine en filigrane un espace territorial circonscrit, dans lequel les trajectoires tracées par le croisement des regards se concentrent dans toute leur efficacité : « ceci est l'endroit (ὁ χώρος) de Kypris » - on le lit au premier vers

<sup>79</sup> Pour un commentaire de cette épigramme (ed. Beckby), voir Seelbach 1964, 28-31 et Gow-Page 1965, 410-411.

<sup>80</sup> Demetriou 2010, 71.

<sup>81</sup> Pour la patine sapientiale de ce participe, voir Ercolani 2012, 240, et 245-248 pour une lecture comparatiste.

de *Anth. Pal.* IX 144 – « car c'est là qu'il est toujours cher pour elle de regarder du continent la mer lumineuse de manière à rendre agréable aux marins la navigation ». Mais si l'action motrice émane des yeux, la réaction produite s'enregistre alors au niveau auditif, l'attitude positive de la divinité étant normalement exprimée par le verbe *ἐπακούω* : *εὐχὰς εὐρήσεις τὴν ἐπακουσομένην*, « tu trouveras elle (i.e. Arsinoé-Kypris) réceptive face à tes prières », dit encore une fois Posidippe en s'adressant au marin (*Ep.* 39, 8). Au niveau strictement matériel, la réponse *auditive* de la déesse se traduit par l'octroi de gain et de richesse, comme dans *Anth. Pal.* IX 601, où le mode d'action d'Aphrodite, évoqué d'emblée par une adresse clétique simple (*χαῖρ' ὦ πότνια Κύπρι*, 2), est ensuite expliqué par le syntagme participial *δίδουσα δὲ κέρδεα, πλοῦτον ἄρμενον* (v. 3), « (en) donnant des profits, richesse convenable ».

## VII.. Conclusion, ou les nouvelles routes de la χάρις

Au commencement de toute navigation, était la prière<sup>82</sup>. En narrant le départ de l'expédition en Sicile du Pirée en juillet 415 av. J.-C., Thucydide donne une image relativement idéalisée du scénario pré-navigation :

« Quand l'embarquement fut terminé, et tout le matériel avec lequel on devait prendre le large mis en place, la trompette commanda le silence (*τῆ μὲν σάλπιγγι σιωπῆ ὑπεσημάνθη*). C'était le moment des prières avant le départ (*εὐχὰς δὲ τὰς νομιζομένας πρὸ τῆς ἀναγωγῆς*) : on les fit, non pas sur chaque navire séparément, mais sur tous en même temps, suivant la voix d'un héraut (*ξύμπαντες δὲ ὑπὸ κήρυκος ἐποιοῦντο*). Dans toute l'armée, on avait mêlé le vin dans les cratères : soldats et chefs firent avec des coupes d'or et d'argent les libations. À terre également, la foule des citoyens et de tous ceux qui étaient là par amitié se joignait aux prières. Le péan chanté et les libations faites (*παιανίσαντες δὲ καὶ τελεώσαντες τὰς σπονδὰς*), la flotte sortit du port »<sup>83</sup>.

La trompette qui commande le silence, un péan conjoint chanté sous la guide d'un héraut, et enfin les libations : voilà les éléments primaires qui constituaient l'image traditionnelle des rites préliminaires du départ. Il est très curieux que Thucydide ait choisi de nommer la prière en question *péan*, poème généralement lié à des épisodes de déplacement martial<sup>84</sup>. Quoi qu'il en soit, comme dans tous les hymnes, même dans ceux maritimes, le thème de la χάρις intervient<sup>85</sup>.

Anite explique dans son épigramme (*Anth. Pal.* IX 144)<sup>86</sup> pour quelle raison le temple d'Aphrodite se trouve face à la mer : car, en tournant le regard vers les flots, la déesse en gagnera du plaisir, tandis que le pèlerin pourra à son tour jouir en entrevoyant de loin le temple côtier d'Aphrodite, signe justement d'une navigation heureuse (*ἀμφὶ δὲ πόντος / δειμαίνει λιπαρὸν δερκόμενος ξόανον*, 3-4). Les violentes réactions physiques des marins aux tumultes des ondes représentaient, de même, un motif légitime, quoique moins exploité, pour invoquer la puissance de la statue d'Aphrodite à bord du navire : l'épisode d'Érostrate de Naucratis et de ses compagnons, de retour de Paphos, le démontre<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> Arr. *Kyn.* 35. Cf. Stat. *Silv.* 3, 2, 1-55. Voir à ce sujet, Fenet 2011, 407.

<sup>83</sup> Thuc. VI 32, 1-2.

<sup>84</sup> Le verbe revient avec les éléments de la mer et d'éros dans Bacchyl. *Dith.* 17, 30 : *ἔκλαγεν δὲ πόντος*, 127-128 ~ *νέοι παιάνισαν*, 130 ~ *ἔρατ' ἰοπί*, 130. Chez Thucydide, le verbe est cependant associé à tout contexte de départ en mer : Thuc. I 50, 5 ; II 91, 2.

<sup>85</sup> Pour des approches monographiques à la χάρις, voir MacLachan 1993, Saintillan 1996 et 2003. Pour la χάρις comme élément d'une *kosmetike techné*, voir les exemples dans II. XIV, 170-189 et *Hymn. Hom. Ven.* Pour le lien entre *τέρψις*, *μνήμη* et *χάρις* dans l'*hAp.*, voir Taddei 2007. Un premier aperçu sur la χάρις hymnique est dans Scott 1983.

<sup>86</sup> Demetriou 2010, 72.

<sup>87</sup> Policarm. *FGrH* IV 480 = Ath. XV 675f-676c.

Si l'occasion du chant est donnée par l'action maritime visant le commerce ou toute activité portuaire, le but lucratif en ressort alors comme l'élément déclencheur qui influence la nature de l'adresse. La fonction de la gratitude ritualisée est mise en évidence dans une inscription de Cos, où il est question aux vers 5-7 des sacrifices que les professionnels de la mer (ἔμποροι καὶ τοὶ ναύκλαροι τοὶ ὀρμώμενοι ἐκ τῆς πύλλιος) devront faire à la déesse une fois que leur voyage sera terminé (ὁμοίως δὲ καὶ ἀκολούθως τοῖς | προκεκυρωμένοις συντελώντι τὰς θυσίας)<sup>88</sup>. Outre le sacrifice, il sera également question d'argent, étant donné que dans *SEG* 50, 766, vers 28-29, cinq drachmes pour chaque marin paraissent suffisantes pour honorer la déesse. Après tout, rien est plus partagé que le navire au dire d'Aeximénès<sup>89</sup>. Le lien indissociable entre consécration et succès commercial est scellé par une inscription d'Halicarnasse du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dans lequel est évoqué un ἄγαλμα, la stèle elle-même, que le marin Phaeinos devra consacrer en raison d'un μέγαν ἔμπορον abouti en mer<sup>90</sup>. La fonction du gain n'est guère négligée, même en poésie, compte tenu que dans *Anth. Pal.* IX 601 c'est Aphrodite qui, avec les marchands, pourra bénéficier au retour d'une partie du profit maritime placé sous sa tutelle<sup>91</sup>. De son côté, le marin considèrera la déesse comme la protectrice qui détiendra le contrôle de son propre navire et des revenus issus de la cargaison. Invoquer la déesse par un ἄγαλμα en vers produit pour les succès maritime et commerciale aurait pu activer, tout comme des *xoana* et des statues, l'échange gratitude-compensation entre le dieu et les humains, et mettre ainsi en vers l'arrière-plan dévotionnel du grand système économique et tributaire des sanctuaires côtiers.

### VIII. Liste des abréviations

<i>Clara</i>	<i>Clara Rhodos. Studi e materiali pubblicati a cura dell'Istituto storico-archeologico di Rodi</i> , 10 vols., Rhodes, 1928-1941.
<i>ID</i>	<i>Inscriptions de Délos</i> , 7 vols., Paris, 1926-1972.
<i>IE</i>	H. ENGELMANN, R. MERKELBACH (eds.), <i>Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai</i> , Bonn, 1972-74.
<i>IosPE</i>	B. LATYSEW (ed.), <i>Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae</i> , Petersburg, 1885/1916.
<i>Iscr. di Cos</i>	M. SEGRE, <i>Iscrizioni di Cos</i> , Rome, 1993 ( <i>Monografie della Scuola Archeologica di Atene e della missioni italiane in Oriente</i> , 6).
<i>I.Olbia</i>	T.N. KNIPOVICH, E.I. LEVI, <i>Inscriptiones Olbiae</i> (1917-1965), Leningrad, 1968.

### IX. Bibliographie

- Adamesteanu, A. (1971) : "L'attività archeologica in Basilicata," dans *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica* (Atti dell'VIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, 1968), Naples, 163-177.
- Aloni, A. (1982) : "Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico", *Index*, 11, 257-263.
- Ameling, W. (2003) : "Callicrates", *Brill's New Pauly* 2, col. 968.
- Anastasiades, A. (1998) : "Ἀρσινόης Φιλαδέλφου : aspects of a specific cult in Cyprus", *RDAC*, 129-140.
- Austin, C., Bastianini, G. (2002) : *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milan.
- Barbantani, S. (2005) : "Goddess of Love and Mistress of the Sea : Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite (P. Lit. Goodsp. 2, I-IV)", *AncSoc*, 35, 135-165.

<sup>88</sup> *Iscr. di Cos* ED 178, a. 21-23.

<sup>89</sup> *Anth. Pal.* IX 601 4 : ναῦς ὅτι κοινότατον.

<sup>90</sup> *SEG* 28, 838. Voir Veyne 1965, 945 n. 1, et Demetriou 2010, 77.

<sup>91</sup> Demetriou 2010, 77.

- \_\_\_\_\_ (2008) : "Some remarks on P.Goodspeed 10 and the Orthography of the "Ptolemaic Hymns. P. Lit. Goodspeed 2", dans E. Cingano et L. Milano (eds.), *Papers on Ancient Literatures : Greece, Rome and the evidence of the Near East. Proceedings of the Venice International University 2004-2005*, Padova : 1-32.
- Barrett, W. S. (1964) : *Euripides. Hippolytos*, Oxford.
- Baugh, S.M. (1999) : "Cult Prostitution in New Testament Ephesus : A Reappraisal", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 42/3, 443-460.
- Beaulieu, M.C.A. (2008) : *The Sea as a Two-way Passage between Life and Death in Greek Mythology*, Austin.
- Beazley, J.D. (1963<sup>2</sup>) : *Attic Red-Figure Vase Painters*, Oxford.
- Beckby, H. (1965-1967<sup>2</sup>) : *Anthologia Graeca*, 4 vols., München.
- Benveniste, E. (1966) : *Problèmes de linguistique générale*, Paris.
- Bing, P. (2002/2003) : "Posidippus and the Admiral : Kallikrates of Samos in the Milan Epigrams" *GRBS*, 43, 243-266.
- Bon, A., Seyrig, H. (1929) : "Le sanctuaire de Poseidon à Thasos", *BCH*, 53, 348.
- von Bothmer, D. (1993) : "The Greeks and the sea as reflected in Attic vase painting", dans S. Vryonis (ed.), *The Greeks and the Sea*, New York, 23-58.
- Bresson, A. (1993) : "Les cités grecques et leurs emporia," dans A. Bresson et P. Rouillard (eds.), *L'emporion*, Paris, 163-226.
- Budin, S.L. (2008) : *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge.
- Burkert, W. (1987) : "Offerings in perspective : surrender, distribution, exchange", dans T. Linders and G. Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods : Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Boreas, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 15. Uppsala, 43-50.
- Buxton, R. (1997) : *La Grecia dell'immaginario, i contesti della mitologia*, Firenze.
- Calame, C. (1989) : "Entre rapports de parenté et relations civiques : Aphrodite l'hétaïre au banquet politique des *hétaïroi*", dans F. Thélamon (ed.), *Aux sources de la puissance : sociabilité et parenté*, Rouen, 101-111.
- \_\_\_\_\_ (2012) : "Les Hymnes Homériques comme prières poétiques et comme offrandes musicales. Le chant hymnique en acte", *Mètis*, 10, 53-78.
- Casson, L. (1971) : *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton.
- Collignon, M. (1900) : "Cupido", dans *Dictionnaire des Antiquité grecques et romaines*, I, 1595-1610.
- Chaniotis, A. (2005) : "The Divinity of Hellenistic Rulers", dans A. Erskine, *A Companion to Hellenistic World*, Oxford, 431-445.
- Demetriou, D. (2010) : "Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ : Aphrodite and the Sea", *Kernos*, 23, 67-89.
- Detienne, M. (1967) : *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1974) : "La Corneille de Mer", dans M. Detienne et J.-P. Vernant (eds.), *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 239-241.
- Duchêne, H. (1992) : "Initiation et élément marin en Grèce ancienne", dans A. Moreau (ed.), *L'Initiation*, 2 voll., Montpellier, 119-133.
- Emerit, S., Perrot, S., Vincent, A. (2015) : *Le paysage sonore de l'Antiquité. Méthodologie, historiographie et perspectives. Actes de la journée d'étude tenue à l'Ecole française de Rome le 7 janvier 2013*, RAPH 40, IFAO, Caire.
- Ercolani, A. (2012) : "Una rilettura di Esiodo, *Opere e giorni*. Contributo all'individuazione dell'epos sapienziale greco", *SemRom*, 1/2, 235-52.
- Fantasia, U. (2011) : "Eracle ad Ambracia e dintorni", dans L. Breglia, A. Moleti, M.L. Napolitano (eds.), *Ethne. Identità et tradizioni. La "terza" Grecia e l'Occidente*, Pisa, 497-519.
- Fayant, M.-Ch. (2014) : *Hymnes orphiques*, Paris.
- Fenet, A. (2011) : "Voyages en mer dans le monde grec et romain", *TheSCRA VI. Stages and circumstances of life : working, hunting, travel*. Los Angeles, 405-414.

- \_\_\_\_\_ (2016) : *Les dieux olympiens et la mer. Espaces et pratiques culturelles*, Rome.
- Fraser, P.M. (1972) : *Ptolemaic Alexandria*, Oxford.
- Funke, P. (1983) : "Kronos Rückkehr nach Athen im Spiegel epigraphischer Zeugnisse", *ZPE*, 53, 149-189.
- Furley, W.D. (1983) : "Types of Greek Hymns", *Eos*, 81, 21-41.
- Furley, W.D., Bremer, J.M. (2001) : *Greek Hymns : Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period. I, The Texts in Translation. II, Greek Texts and Commentary*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 9-10, Tübingen.
- Garland, P. (2001<sup>2</sup>) : *The Piraeus : From the Fifth to the First Century B.C.*, Ithaca, NY.
- Garvie, A.F. (2009) : *Aeschylus. Persae, with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Georgoudi, S. (1988) : "La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, sezione di Archeologia e Storia Antica*, 10, 53-61.
- Gow, A.S., Page D.L. (1965) : *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, vol. II, Cambridge.
- Graf, F. (1985) : *Nordionische Kulte. Religionsgeschichte und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma.
- Gritz, S.H. (1991) : *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus*, Lanham, MD.
- Guarducci, M. (1969) : *Epigrafia greca*, II, Rome.
- Iacopi, G. (1952) : "Capo Cimmiti (Crotone). Iscrizione greca", *NSA*, 6, 167-176.
- Janko, R. (1993) : *The Iliad : A Commentary. Vol. IV : Books 13-16*, Cambridge.
- Kahlmeyer, J. (1934) : *Seesturm und Schiffbruch als Bild in antiken Schriftum*, Hildesheim.
- Kerkhecker, A. (1999) : *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford.
- Kowalzig, B. (2010) : "Musical Merchandise 'on every vessel' : Religion and Trade on the Island of Aegina", dans D. Fearn (ed.), *Aegina : Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*, Oxford, 129-71.
- \_\_\_\_\_ (2013) : "Dancing Dolphins on the Wine-Dark Sea : Dithyramb and Social Change in the Archaic Mediterranean", dans B. Kowalzig et P. Wilson (eds.), *Dithyramb in Context*, Oxford, 31-58.
- Harvey, A.E. (1955) : "The Classification of Greek Lyric Poetry", *CQ*, 5.3/4, 157-175.
- Horden, P., Purcell, N. (2000) : *The Corrupting Sea : A Study of Mediterranean History*, Oxford.
- Lanérès, N. (2012) : "La notion d'*agalma* dans les inscriptions grecques, des origines à la fin du classicisme », *Métis*, 10, 135-171.
- Le Meur-Weissmann, N. (2012) : "Les dithyrambes de Pindare et de Bacchylide sont-ils des hymnes ?", dans R. Bouchon, P. Brillet-Dubois, N. Le Meur-Weissmann (eds.), *Les hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, Lyon, 79-105.
- Lesky, A. (1947) : *Thalatta : Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien.
- Lindenlauf, A. (2003) : "The sea as a place of no return in Ancient Greece", *World Archaeology* 35/3, 416-33.
- Lissarrague, F. (1990) : *The Aesthetics of the Greek Banquet : Images of Wine and Ritual*, Princeton.
- MacLachlan, B. (1992) : "Sacred Prostitution and Aphrodite", *Studies in Religion*, 21, 145-162.
- \_\_\_\_\_ (1993) : *The Age of Grace : Charis in Early Greek Poetry*, Princeton.
- Maiuri, A. (1925) : *Nuova silloge d'iscrizioni di Rodi e di Cos*, Firenze.
- Malaise, M. (1994) : "Le culte d'Isis à Canope au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère", dans *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh*, Québec, 353-370.
- McKenzie, J. (2007) : *The Architecture of Alexandria and Egypt : 300 BC-AD 700*, New-Haven – London.
- Miltner, F. (1931) : "Seewensen", *RE Supplementband*, V, 906-962.
- Miranda, E. (1989) : "Osservazioni sul culto di Euploia", *MGR*, 14, 133-137.

- Moscato, S., Di Stefano, C.A. (1991) : *Palermo. Museo Archeologico*, Palermo.
- Murray, W. M. (2001) : "A trireme named Isis : the Sgraffito from Nymphaion", *International Journal of Nautical Archeology*, 30, 250-256.
- Nicolaou, I. (1993) : *Inscriptiones Cypriae Alphabeticae XXXII*, RDAC, 223-232.
- Nuti, A. (2017) : "Δελφίς. Un'ipotesi sul significato originario", *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, 10, 45-57.
- Pagliara, C. (1994) : "Euploia soi", dans S. Alessandri (ed.), *Historiè. Studi offerti dagli allievi a G. Nenci*, Galatina, 345-358.
- Panvini, R., Giudice, F. (2003) : *Ta Attika. Attic Figured Vases from Gela*, Roma.
- Papadopoulou, C. (2008) : "Aphrodite and the Fleet in Classical Athens", dans A. C. Smith, S. Pickup, *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden-Boston, 217-233.
- Parker, R. (1996) : *Athenian Religion : A History*, Oxford.
- \_\_\_\_\_ (2002) : "The Cult of Aphrodite Pandamos and Pontia on Cos", dans H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. Van Straten, J.H.M. Strubbe (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden, 143-160.
- Parker, R., Obbink, D. (2000) : "Aus der Arbeit der 'Inscriptiones Graecae' VI. Sales of Priesthoods on Cos I", *Chiron*, 30, 415-449.
- Pekáry, I. (1999) : *Repertorium der hellenistischen und römischen Schiffsdarstellungen*, Boreas, Mtinsterische Beiträge zur Archiologie Suppl. 8., Münster.
- Petrisor, G. (2009) : *Structures spatiales dans la pensée religieuse grecque de l'époque archaïque. La représentation de quelques espaces insondables : l'éther, l'air, l'abîme marin*, Thèse de Doctorat Université de Montréal, Montréal.
- Pirenne-Delforge, V. (1994) : *L'Aphrodite grecque*, Athènes/Liège.
- \_\_\_\_\_ (2007) : "'Something to do with Aphrodite' : Ta Aphrodisia and the Sacred" dans D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, 311-323.
- Pironti, G. (2007) : *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège.
- \_\_\_\_\_ (2013) : "L'Afrodite di Corinto e il 'mito' della prostituzione sacra", dans P. Angeli Bernardini (ed.), *Corinto : luogo d'azione e luogo di racconto (Atti del Convegno internazionale di Urbino, 23-25 Settembre 2009)*, Pisa-Roma, p. 13-26.
- \_\_\_\_\_ (2014) : "Du voile à la voile. Réflexions sur l'Aphrodite en voyage et ses parures", dans V. Huet, F. Gherchanoc (eds.), *De la théâtralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest, 91-106.
- \_\_\_\_\_ (2015) : "Da Poseidone ad Afrodite : riflessioni preliminari sul pantheon marittimo nella Grecia antica", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 81, 165-178.
- de Polignac, F., Scheid, J. (2010) : "Qu'est-ce qu'un paysage religieux?", *Revue de l'Histoire des Religions*, 227/4, 427-719.
- de Polignac, F. (1997) : "Héra, le navire et la demeure : offrandes, divinité et société en Grèce archaïque", dans J. De La Genière (ed.), *Héra. Images, espaces, cultes*, (Actes du Colloque International de Lille, 1993), Naples, 113-122.
- \_\_\_\_\_ (2015) : "Constructions, interprétations et représentations cultuelles de l'espace : les paysages religieux maritimes", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 122, 196.
- \_\_\_\_\_ (2016) : "Paysages maritimes et monuments "signalétiques" : le Kynosèma de Chersonèse", dans M. Dana, F. Prêteux (eds.), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore* (Supplément aux Dialogues d'Histoire Ancienne), *DHA Suppl.*, 15, 241-250.
- Powell, J.U. (1915) : "Fragments of Greek Poetry from the Papyri in the Library of the University of Chicago", *JPhil*, 34, 106-128.
- Pulleyn, S. (1997) : *Prayer in Greek Religion*, Oxford.
- Quaegebeur, J. (1988) : "Documents égyptiens relatifs à Arsinoé Philadelphie", dans H. Melaerts (ed.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque III<sup>e</sup> siècle avant*

- notre ère : *Actes du colloque international, Bruxelles, 10 mai 1995, StudHell, 34, Leuven-73-108.*
- Ravel, O. (1928) : *The « colts » of Ambracia*, New York.
- Robert, L. (1946) : "Une dédicace de marins", dans *Id.*, OMS, 6, 302-307.
- Romero Recio, M. (2000) : *Cultos Marítimos y Religiosidad de Navegantes en el Mundo Griego Antiquo*, Oxford.
- Rosenzweig, R. (2004) : *Worshipping Aphrodite : Art and Cult in Classical Athens*, Ann Arbor.
- Rudhardt, J. (1971) : *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne.
- Saintillan, D. (1996) : "Du festin à l'échange : Les Grâces de Pandore", dans F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Sous la direction de, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 315-48.
- \_\_\_\_\_ (2003) : "Les "Grâces" des Grecs et la philosophie : de Platon à Hegel", *Les Études Philosophiques*, 4, 553- 62.
- Sandberg, N. (1954) : *EΥΠΛΟΙΑ. Études épigraphiques*, Göteborg.
- Scott, M. (1983) : "Charis in the Homeric Hymns", *AClass*, 26, 1-13.
- Seelbach, W. (1964) : *Die Epigramme des Mnasalkes von Sikyon und des Theodoridas von Syrakus*, Wiesbaden.
- Shaw, C. (2013) : "'Genitalia of the Sea'. Seafood and Sexuality in Greek Comedy", *Mnemosyne*, 66, 1-24.
- Sherwin-White, S.M. (1978) : *Ancient Cos. A Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen.
- Stephens, S.A. (2004) : "For you, Arsinoe", dans B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou, M. Baumbach (eds.), *Labored in Papyrus Leaves : Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Cambridge, 161-176.
- \_\_\_\_\_ (2005) : "Ptolemaic Alexandria", dans J. J. Clauss, M. Cuypers, *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford, 46-61.
- Taddei, A. (2007) : "Mneme e terpsis. Rammemorazione e rituale nell'Inno omerico ad Apollo", dans L. Marrucci, A. Taddei (eds.), *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*, Pisa, 79-93.
- Valdés, M. (2005) : *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo*, Mesina, 2005.
- Velissaropoulos, J. (1980) : *Les Naoclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Genève.
- Veyne, P. (1965) : "Quid dedicatum poscit Apollinem ?", *Latomus*, 24, 932-948.
- Wachsmuth, D. (1967) : *Pompinos ho daimon : Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Berlin.
- Wolters, P. (1925) : "Ausgrabungen am Aphroditentempel in Aigina", *Gnomon*, 1, 46-49.