

SOPHOCLES SOPHOCLEOUS

Association des Archéologues Chypriotes

L'APHRODITE EN TANT QU'ANDROGYNE¹

(PLANCHES XV - XVI)

Certains auteurs anciens parlent de la conception d'Aphrodite en tant qu'androgyne en se référant constamment à Chypre. Ces auteurs sont les suivants:²

A. Macrobe (IV^e - V^e s. de notre ère) dans les *Saturnales* (III, 8, 1-3) se réfère à la conception d'Aphrodite à la fois en tant que masculine et féminine, ainsi qu'à son image équivalente androgyne à Chypre, à l'occasion de son rapport sur certains passages de Virgile que l'on lit mal en défigurant leur valeur. L'auteur donne comme exemple la qualification de Vénus par Virgile³ en tant que 'dieu' et non 'déesse', en s'appuyant aussi sur l'affirmation d'Atérianus, qui, chez Calvus, affirme qu'il faut lire 'le puissant dieu Vénus (*deum Venerem*) et non pas 'la puissante déesse' (*deam*). Macrobe ajoute qu'il y a de plus à Chypre une statue de Vénus qui la représente barbu, avec la stature d'un homme habillé en femme et tenant un sceptre, que l'on considère être (la déesse) masculine et féminine. Macrobe continue en disant qu'Aristophane appelle la déesse 'Αφρόδιτος (*Aristophanes eam 'Αφρόδιτον appellat*), et se réfère par la suite à deux autres auteurs pour corroborer cet aspect ambigu de la déesse. Le premier auteur, Lévius⁴ parle de la déesse comme suit: 'Adorant donc Vénus le nourricier, qu'il soit femelle ou qu'il soit mâle comme la nourricière Lumière des Nuits' (*Venerem igitur almum adorans, sive femina sive mas est, ita uti alma Noctiluca est*). Le deuxième auteur est Philochoros,⁵ qui, dans son *Atthis* ('Ατθίς),⁶ affirme qu'Aphrodite est la lune et qu'afin de lui offrir un sacrifice, les hommes sont en vêtements de femme et les femmes en vêtements d'homme, car elle est considérée à la fois masculine et féminine (*quod eadem et mas aestimatur et femina*).⁷

Les abréviations des périodiques utilisées sont celles admises dans *Archäologische Bibliographie*, éditée annuellement par l'Institut Archéologique Allemand à Berlin. Les abréviations des livres sont mentionnées au fur et à mesure.

1. Cette étude avait été conçue originellement comme un appendice à la fin de ma publication *Atlas des représentations chypro-archaïques des divinités* (Collection SIMA), Göteborg, 1985 (abrégée par la suite en Sophocleous 1985), mais vue sa longueur j'ai préféré la publier sous la forme d'article dans le présent volume d'*Archaeologia Cypria*.

Avant d'aborder le sujet, je voudrais remercier vivement Dr V. Karageorghis, Mme J. Mertens, Dr V. Tatton-Brown et Dr M.-L. Winbladh qui m'ont très aimablement accordé la permission de reproduire les photographies d'objets qui se trouvent au Cyprus Museum (Pl. XV: 1, 3, 5), au Metropolitan Museum of Art (Pl. XV: 4, 6), au British Museum (Pl. XVI: 8) et au Medelhavsmuseet à Stockholm (Pl. XVI: 7, 9, 10).

2. L'excellent ouvrage de M. Hadjioannou, 'Η 'Αρχαία Κύπρος εις τὰς 'Ελληνικὰς πηγὰς (cinq volumes, 1971-1983) (*AKEP*), m'a été d'une grande aide comme référence de base pour les auteurs qui se réfèrent à Chypre.

3. *Enéide* II, 632-633.

4. *Laevius*, poète latin, I^e s. av. J.-C..

5. *Φιλόχορος*, historien grec, III^e s. av. J.-C..

6. Cet ouvrage de Philochoros comprenait en 17 livres l'histoire d'Athènes dès les temps mythiques jusqu'à 261 av. J.-C..

7. Le témoignage de Macrobe a été présenté d'après quatre sources: G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité III: Phénicie - Cypré*, Paris, 1885, p. 559 (Perrot et Chipiez 1885 par la suite); Henri Bornecquet et F. Richard, *Macrobe, Les Saturnales*, Paris, 1937; *AKEP* IV: 1, Nicosie 1980, no. 241; M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris, 1958, p. 45 (abrégé par la suite en Delcourt 1958).

B. Servius (IV^e - V^e s. de notre ère), en commentant l'*Enéide* (II, 623), atteste l'existence à Chypre d'un simulacre d'Aphrodite barbue que l'on appelait 'Αφρόδιτος (*est etiam in Cypro simulacrum barbatae Veneris, quod 'Αφρόδιτον vocant*).⁸

C. Hézychius (VI^e s. de notre ère), en expliquant le mot 'Αφρόδιτος, écrit que d'après Théophraste (IV^e - III^e s. av. J.-C.) c'est l'Hermaphrodite, et d'après Péon, qui a écrit ce qui concerne Amathonte, la déesse Aphrodite prit à Chypre la forme d'un homme. Le texte ancien est comme suit: 'Αφρόδιτος: Θεόφραστος μὲν τὸν Ἑρμαφρόδιτον φησιν, ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθούνητα γεγραφώς Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει.⁹

D. Jean de Lydie (*Ἰωάννης Λυδός*, VI^e s. de notre ère) écrit que les théologiens appellent l'Aphrodite ἄρρενόθηλος (=hermaphrodite, androgyne), car elle a à la fois la nature de l'homme et de la femme.¹⁰

E. Le Pseudo-Phôkyllides (*Ψευδο-Φωκυλλίδης*, I^e? s. de notre ère), dans un passage appelle l'Aphrodite ἄρσενα Κύπριν (=la Chypriote masculine).¹¹

F. Dans le dictionnaire de *Suidas* (X^e s. de notre ère) au mot Aphrodite on lit le texte suivant: 'Ταύτης τό ἀγάλμα πλάττουσι κτένα φέρον· ἐπειδὴ συνέβη ποτέ ταῖς τῶν Ρωμαίων γυναιξί κνήφην λοιμώδη γενέσθαι, καί ξυρουμένων πασῶν γεγόνασιν αὐταῖς οἱ κτένες ἄχρηιοι. Εὐξάμενας δὲ τῇ Ἀφροδίτῃ ἀνατριχωθῆναι, τιμῆσαι, τε αὐτὴν ἀγάλματι κτένα φέρουσιν καί γένειον ἔχουσιν· διότι καί ἄρρενα καί θήλεια ἔχει ὄργανα· ταύτην γάρ λέγουσιν ἔφορον γενέσεως πάσης, καί ἀπό τῆς ὀσφύος καί ἄνω λέγουσιν αὐτὴν ἄρρενα, τὰ δὲ κάτω θήλειαν'.¹²

L'auteur écrit que l'on fait la statue d'Aphrodite portant un peigne, car les femmes des Romains, dit-il, ayant eu une affection de peau contagieuse, qui les avait obligées à se raser, les peignes étaient devenus alors inutiles, et elles avaient prié Aphrodite de leur donner à nouveau des cheveux et qu'elles l'honoreraient avec une statue portant un peigne et une barbe. Car, continue-t-il, elle (Aphrodite) a des organes mâles et femelles, et l'on dit qu'elle est la patronne de toute naissance, et que la partie supérieure de son corps jusqu'à la taille est masculine, la partie inférieure étant féminine.¹³

G. Dioscurides (III^e s. av. J.-C.) dans un épigramme appelle Aphrodite 'Ἀρσενόπαις Κύπρις'.¹⁴

D'après ces témoignages écrits, Aphrodite était considérée à la fois masculine et féminine, concept qui faisait d'elle une divinité androgyne. Ce caractère ambigu de la déesse, fut aussi représenté dans l'art, selon les mêmes auteurs.

Macrobe nous décrit une de ces effigies, où la déesse réunissait les attributs des deux sexes en prenant la stature d'un homme habillé en femme, pourvu d'une barbe et tenant un sceptre.

8. D'après *AKEP* IV: 1, no. 242. Voir aussi Περισιτιάνης, *Γενική Ἱστορία τῆς Νήσου Κύπρου*, Λευκωσία, 1910, pp. 253 et 254 note 1. Pour la publication des commentaires de Servius, cf. G. Thilo et H. Hagen, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, Leipzig (Teubner 1878-1900), réédité en 1961.

9. D'après *AKEP* II, no. 30.

10. *Ibidem*, II, no. 30.

11. *Ibid.*, no. 31. Remarquons à propos de cette épithète, qui au nominatif serait ἄρσενη Κύπρις, qu'elle est diamétralement opposée à d'autres épithètes de la déesse qui la qualifient d'Aphrodite féminine, e.g. θήλεια Κύπρις; cf. *AKEP* II, pp. 166-67, no. 32.

12. Texte d'après *Suidae Lexicon (graece et latine)*, édition G. Bernhardt, Halle, 1853, I, p. 906. Cf. aussi *AKEP* II, no. 30.

13. Le passage de *Suidas* nous rappelle la Vénus chauve en Italie, protectrice des naissances; cf. Delcourt 1958, pp. 46-47, et Delcourt, *Hermaphroditea* (Coll. Latomus), vol. LXXXVI, Bruxelles, 1966, p. 9 (Delcourt 1966 par la suite). Voir aussi *idem*, 'Utrumque-neutrum', in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 117-23.

14. *AKEP* V, no. 34.

Suidas nous parle d'un autre type de statue, où la déesse était pourvue d'une barbe et tenait un peigne.

Servius se réfère simplement à un simulacre barbu d'Aphrodite, mais il nous rapporte également son appellation, *'Αφρόδιτος*, nom confirmé aussi par Aristophane (cf. texte de Macrobe), qui qualifie cette fois-ci avec ce mot la déesse elle-même et non son effigie; le mot *'Αφρόδιτος* signifie selon Théophraste l'Hermaphrodite (cf. *supra* passage d'Hésychius).

Ainsi, voyons-nous que tant la déesse que son effigie barbue étaient censées être à la fois masculines et féminines et qualifiées d'Hermaphrodites.¹⁵

Ce qui est aussi important à retenir est que Macrobe, Servius, Pseudo-Phôkyliques et Péon, localisent la conception d'Aphrodite en tant qu'androgynie à Chypre. Dans un seul texte il est question d'un endroit précis à Chypre, la ville d'Amathonte.

Cette androgynie doit être l'une des innombrables formes sous lesquelles la déesse était conçue,¹⁶ et sous-entend l'existence de doctrines et de pratiques culturelles équivalentes dans la religion insulaire. Il serait alors probable que l'on y concevait un Etre divin suprême, autogène, combinant les natures des deux sexes, image archétypale de la totalité et de l'auto-suffisance, comme cela arrive dans d'autres religions.¹⁷

Le concept d'androgynie¹⁸ a existé et existe dans beaucoup de religions, y compris la grecque, ainsi que dans des doctrines philosophiques. Aristophane en parle dans le Banquet de Platon en disant que l'androgynie tenait à la fois du mâle et de la femelle, étant en ces temps anciens un genre distinct qui combinait à l'apparence le genre masculin et féminin, et épousait la forme globulaire.¹⁹ Lucrèce en parle également en précisant que l'androgynie était entre l'homme et la femme.²⁰ Dans la mythologie et la religion grecques, à part les témoignages d'androgynie à propos de certaines divinités comme Dionysos (qualifié parfois d'*arrhénothéllys*),²¹ Apollon, Zeus *Labrandeus*,²² Adonis,²³ Eros, existait aussi l'Hermaphrodite, fils d'Hermès et d'Aphrodite, qui participait à la suite de Dionysos.²⁴ D'autre part les figurations de personnages hermaphrodites et ambigus sont

15. Selon Delcourt 1958, p. 44, la statue d'*Aphroditos* était ithyphallique, car, dit-elle, comiques et lexicographes associent *Aphroditos* à des démons priapiques.

16. En tant que Déesse-Mère et Grande Nourrice elle pouvait figurer enceinte, sous la forme de Kourotrophe, ou bien nue avec les mains désignant les seins et/ou le pubis, mais elle pouvait aussi apparaître avec les mains levées en signe de bénédiction, d'invocation ou de salutation, et aussi sous la forme de la 'Dame à la fenêtre' (Aphrodite *Paraklyptousa*). Cependant son image par excellence, indiquant sa véritable nature était le bétyle de Paphos; cf. Sophocleous 1985, pp. 7-8, et pl. I: 1-2.

17. M. Eliade cite beaucoup d'exemples en ajoutant que 'le plus grand nombre des divinités de la végétation (type Attis, Adonis, Dionysos) et de la Grande Mère (type Cybèle) sont bisexuées'; *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1983, pp. 351-56. (Eliade 1983 par la suite).

18. Comme M. Eliade le remarque, il ne faut pas se laisser abuser par l'aspect extérieur de ces terminologies (bisexualité, androgynie, hermaphrodite...) en les considérant selon leur signification profane (moderne) du point de vue biologique; (=Eliade 1983, p. 353). Il faut, en effet, pénétrer aux profondeurs mystiques du mythe ou de la doctrine religieuse, au-delà des apparences extérieures du langage.

19. Platon, *Banquet*, parler d'Aristophane.

20. Lucretius, *De Rerum Natura* V, 837-39.

21. Dionysos figure souvent sous un aspect très efféminé à partir de l'époque hellénistique; cf. J. Charbonneaux *et alii*, *Crète hellénistique* (coll. L'Univers des Formes), 1970, figs 97, 148, 262 et 345.

22. Delcourt 1966, p. 30.

23. Pour des témoignages littéraires se référant à Adonis androgynie cf. *AKEP* II, nos 75: 1 et 76-77.

24. Hermaphrodite est souvent considéré comme dieu et parallélisé à Priape. Voir les ouvrages de Delcourt, *op. cit.*, ainsi que Diodore de Sicile IV, 6: 5.

courantes dans l'art hellénistique et romain.²⁵ L'effémination de divinités masculines devient fréquente à partir du IV^e siècle en particulier avec des oeuvres de Praxitèle, comme Apollon Sauroctone et Hermès d'Olympie, mais aussi avec le Pothos de Scopas.²⁶

En Egypte, parmi les divinités androgynes nous mentionnerons Hapi, la personnification du Nil, figuré sous la forme d'un homme à seins féminins,²⁷ mais aussi Atoum (assimilé à Ra), le dieu-soleil créateur, adoré à Héliopolis. Son nom signifie quelque chose comme 'Celui qui est achevé', mais on le qualifiait aussi comme 'Celui qui s'est créé lui-même', ou encore 'Le Grand Lui-Elle'.²⁸ En tant qu'être androgyne primordial ayant la forme du soleil élevé pour la première fois sur la butte primordiale *benben*, émergée du chaos de l'océan originel *noun*,²⁹ Atoum engendra le premier couple divin cosmogonique Shou et Tefnout. C'est pour cela que les obélisques égyptiens, qui représentaient le *benben* primordial étaient surmontés de la sphère solaire, qui n'était autre que le Démonstrateur des dieux et des hommes. D'ailleurs dans le temple du dieu Atoum à Héliopolis l'objet le plus sacré était un bétyle représentant le *benben* primordial sur lequel s'éleva Atoum, la divinité androgyne originelle conçue sous la forme sphérique du Soleil. Le Soleil démonstrateur venant au monde par lui-même était également assimilé au scarabée (*Kheprer*) roulant sa boulette contenant ses oeufs, alors appelé *Khepri*.³⁰ Ce schéma iconographique représentait aussi le lever quotidien du Soleil, fondu à l'idée du renouvellement et de la renaissance.³¹

Le dieu indou Shiva, divinité étroitement liée à la fécondité, a parmi ses autres aspects, celui de l'androgyne avec l'épicièse *Ardhanari* (=le dieu dont la moitié est féminine;³² mais il peut être aussi représenté avec son épouse Kâli, la Grande Déesse-Mère, en un seul corps, formant un être unique appelé *ardhanârishvara*.³³ M. Eliade cite d'autres exemples de couples divins, comme Bêl - Bêlît, Baal - Tanit (ou Astarté), qui seraient, selon lui, 'des inventions tardives ou des formulations imparfaites de l'androgynie primordiale qui caractérise toute divinité'.³⁴

Dans l'ésotérisme de beaucoup de religions l'androgynie est l'état primordial de l'humanité, c'est l'Adam avant que Eve sorte de lui,³⁵ mais aussi l'état eschatologique de l'humanité, à savoir la réintégration des contraires en une *coincidentia oppositorum*. Ainsi par exemple dans la mystique indienne, la perfection et la totalisation de l'homme s'opère, comme M. Eliade le remarque (cf.

25. M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, New York, 1955, figs 623 et 625; J. Charbonneaux *et alii*, *op. cit.*, figs 348 et 350; V. Karageorghis, *Sculptures from Salamis I*, Nicosia, 1964, no. 21, pl. XXVII; Delcourt 1958, figs 1-6.

26. German Hafner, *L'art de l'antiquité classique*, Bruxelles, 1978 (édition française traduite de l'allemand), pp. 186-87 et 196. A propos des divinités androgynes dans le monde grec voir Delcourt 1958, pp. 28-50, et Delcourt 1966, pp. 13-35.

27. V. Ions, *Egyptian Mythology*, Italy, 1982, pp. 107-8.

28. *Ibidem*, p. 25.

29. *Ibidem*, pp. 35-36. Cette scène figure sur des scarabées de style égyptisant trouvés à Kourion et à Palaepaphos-Skales; cf. L.P. di Cesnola, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples*, London, 1877, pl. LXXX: 10; M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible and Homer*, London, 1893, pl. CXXII: 8; J.L. Myres, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, New York, 1914, no. 4150 (Myres 1914 par la suite); W. Culican, *Australian Journal of Biblical Archaeology* I: 1, 1968, pp. 73-74 (avec des références à d'autres exemples analogues de Chypre). Voir aussi G. Clerc, 'Aegyptiaca de Palaepaphos-Skales', in V. Karageorghis, *Palaepaphos-Skales*, Konstanz, 1983, pp. 377-79.

30. Les Egyptiens croyaient que la boulette du scarabée contenait sa propre semence et que, par conséquent, il se renouvelait de par sa propre substance venant au monde par lui-même.

31. Pour des exemples iconographiques, cf. Posener *et alii*, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1970, p. 151; Ions, *op. cit.*, pp. 23, 25, 51 et 70. Le même schéma iconographique se rencontre aussi à Chypre; cf. V. Karageorghis, *Excavations in the Necropolis of Salamis III*, pl. CCLXXXIII et Sophocleous 1985, Figs 21 et 23.

32. M.-Marie Thiollier, *Dictionnaire des religions*, Paris, 1980, p. 72.

33. Eliade 1983, p. 353.

34. J'ajouterais le couple Baal - Baalat, qui est en fait le même que ceux cités par M. Eliade, mais aussi analogue au couple chypriote du Grand Dieu et de la Grande Déesse à propos duquel je reviendrai ultérieurement en me référant à des représentations chypriotes qui pourraient évoquer cette unicorporation du grand couple divin chypriote.

35. Eliade 1983, pp. 354-55; il s'y réfère aussi à des commentaires rabbiniques.

note 33), 'par son identification avec une 'paire Divine', c'est à dire par la voie d'androgynie'.

Mais revenons au contexte chypriote, où la tradition littéraire atteste l'aspect androgyne de la Grande Déesse, concept qui doit remonter au fond préhistorique ('étéochypriote') de la religion insulaire et avoir peut-être des affinités avec les cultes des divinités orientales comme Ishtar (Astarté par la suite) et Cybèle, qui représentent, au fond, le même principe divin qui subit des métonymies. L'existence de l'androgynie dans la religion préhistorique indigène de Chypre apparaît dans les documents que nous étudions ci-dessous.

LES REPRESENTATIONS CHYPRIOTES D'ETRES DOUBLES OU ANDROGYNES³⁶

A. Idoles chalcolithiques cruciformes

Comme premier exemple de la combinaison en un seul corps des natures masculine et féminine, nous pouvons considérer les idoles chalcolithiques cruciformes,³⁷ bien qu'une figurine trouvée à Sotira, datant de la fin de l'ère néolithique semble représenter un être combinant les natures masculine et féminine.³⁸ Son buste pourrait évoquer la morphologie phallique, tandis que sa partie inférieure, avec les cuisses accentuées et séparées d'une incision, intentionnellement bien élaborée, serait celle d'un corps féminin.

R. Reitler considère les figurines cruciformes comme une divinité double, à la fois masculine et féminine; il voit une morphologie phallique dans la partie supérieure avec le long cou et la tête schématisée, la partie inférieure étant identifiée à celle d'une femme qui accouche.³⁹ J. Karageorghis fait des suggestions, comme celle d'une identification à la Grande Déesse, d'une femme accouchant, d'une mère à l'enfant, ou d'un *hiéros gamos*.⁴⁰

A mon avis il faut distinguer concrètement les figurines simples⁴¹ des doubles (Pl. XV: 1).⁴² Les premières représentent de toute évidence un seul personnage, dont l'attitude serait celle expliquée par J. Karageorghis;⁴³ l'auteur y voit un personnage avec la tête inclinée en arrière, les bras largement ouverts, et les jambes pliées. La signification doit alors être rapprochée de celle des figurines postérieures, dites de la 'Déesse aux bras levés', ou des simples adorants avec les bras levés ou largement ouverts vers le ciel, geste rituel d'invocation, d'adoration ou de salutation, qui prend un sens plus concret avec la position des paumes.⁴⁴ La seule possibilité, où ces figurines chalcolithiques simples revêtiraient un caractère androgyne, serait l'interprétation de Reitler qui voit une manifestation masculine dans la partie supérieure des figurines, et une féminine dans la partie inférieure.

36. Le catalogue présenté ici n'est nullement exhaustif, d'une part à cause de la nature préliminaire de cette étude, et d'autre part à cause de l'énorme matériel iconographique inédit qui reste à découvrir dans les réserves des Musées.

37. Ces idoles sont presque toujours sculptées en stéatite; Il y en a qui sont simples et d'autres qui sont doubles combinant deux personnages. Pour des exemples, cf. L. Vagnetti, *RDAC* 1974, 1975 et 1979; J. Karageorghis, *La Grande Déesse de Chypre et son culte*, Lyon, 1977, pp. 18-32 et pls 8-10; T. Grouwel, *RDAC* 1978, pp. 31-38.

38. Cyprus Museum, inv. no. 1981/VIII-19/1. Ht. 14,3 cm.; *AnnRepCypr*, 1981, fig. 58; H. et S. Swiny, *RDAC* 1983, pp. 56-59, et pl. VI.

39. R. Reitler, 'Neolithische Statuetten aus Cypern', *IpeK* XX, 1960-63, pp. 22-27.

40. J. Karageorghis, *op. cit.*, pp. 28-30 et note 36.

41. *Ibidem*, pls 8, 9: b, c, d et 10.

42. Cyprus Museum, inv. no. 1959/XI-3/6; Salamiou. Stéatite. Ht. 10,5 cm.. Entre 3000 et 2500 av. J.-C.; cf. J. Karageorghis, *op. cit.*, pl. 9: a. Pour d'autres exemples de figurines doubles, cf. *supra* note 37.

43. J. Karageorghis, *op. cit.*, p. 29.

44. A propos de la 'déesse aux bras levés' cf. Sophocleous 1985, pp. 85-93 et pls XIX-XXI.

Les figurines doubles (Pl. XV: 1) incorporent clairement en un seul corps deux personnages en forme de croix, dont l'un est pourvu de seins féminins et l'autre en est dépourvu, fait qui corrobore leur identification à un 'homme' et une 'femme' intégrés en un seul corps. Il ne semble pas s'agir d'une femme et d'un homme enlacés ou en attitude de procréation pour pouvoir parler d'un *hiéros gamos*,⁴⁵ pas non plus d'une mère à l'enfant, car ce dernier serait alors à plus petite échelle et non incorporé au corps de la figurine verticale qui est la féminine. Il s'agit plutôt d'un être double, qui fusionne en un seul corps les principes masculin et féminin. D'ailleurs leur fusion de façon à former croix explique pourquoi il s'agit des deux principes contraires qui forment un 'tout unique' en se croisant. J. Karageorghis a bien débuté l'interprétation du sens de la forme en croix de ces figurines en disant: 'On se souviendra aussi que parmi les hiéroglyphes égyptiens, la croix signifie 'vie' ou 'vivant' et entre dans la composition des mots signifiant 'santé' et 'bonheur'.⁴⁶ La croix était en fait un symbole religieux très ancien, bien avant le christianisme, et était répandue dans plusieurs civilisations (celtique, minoenne, chypriote, égyptienne, orientale...). Elle évoque en général l'union des opposés, dont par exemple les forces contraires de la fécondité, devenant alors la source de vie. Telle était aussi la signification profonde de la croix égyptienne, le signe *ankh*, qui est une croix ansée, appelée aussi clé de vie.⁴⁷ Quel autre fait serait la clé de la vie, sinon l'union des forces fécondantes contraires qui engendre une nouvelle vie? En fait au-delà de l'apparence de l'union du principe masculin et féminin, l'*hiéros gamos*, la véritable *coincidentia oppositorum* s'opère avec l'unicorporation de l'ovule et du spermatozoaire en une seule cellule, contenant en elle-même à la fois les principes masculin et féminin, et étant par-là la source de vie tout comme l'oeuf cosmogonique dont nous allons parler ci-dessous.

La croix ansée égyptienne se rencontre couramment dans l'art chypriote. Sur les monnaies de Salamine, datant de la fin de l'archaïsme, elle apparaît sous une forme assez particulière avec une anse ronde et agrandie (Pl. XV: 2).⁴⁸ Parmi les scènes décorant une patère chypro-archaïque en argent, la croix ansée apparaît comme objet d'adoration tout comme les arbres sacrés dans le même registre.⁴⁹

Une figurine chalcolithique en calcaire, trouvée à Lemba,⁵⁰ reprend le schéma de la croix, mais sous une forme particulière. Son long cou et sa tête rappellent la morphologie phallique, tandis que le reste du corps est féminin.

Les figurines cruciformes se rencontrent aussi au Chypriote Ancien, mais comme reliefs sur la céramique rouge polie,⁵¹ rappelant les mannequins à têtes tauromorphes qui se présentent en

45. De telles couples apparaissent dès le Chypriote Ancien sur la céramique rouge polie; cf. J. Karageorghis, *op. cit.*, pls 12 et 13: b.

46. *Ibidem*, p. 30.

47. La croix ansée égyptienne était bien connue à Chypre et apparaît sur les premières monnaies de Salamine à la fin de l'archaïsme (Pl. XV: 2).

La croix peut également symboliser la rencontre des voies verticale et horizontale, donnant les quatre directions du monde, ainsi que la rencontre, ou union, d'autres valeurs et de principes opposés. Sa signification rejoint alors celle de la roue, du cercle, de la sphère et de la double hache comme l'on verra ultérieurement.

48. D'après Hill 1904, pl. X: 1. Pour d'autres exemples cf. *ibidem*, pls IX-X et XXIII.

49. E. Gjerstad, 'Decorated metal bowls from Cyprus', *OpAth* IV, 1946, pl. XIV. L'auteur classe cette patère dans le groupe chypro-égyptien III.

50. Cyprus Museum, Lemba 1976/54; Ht. 36 cm. Entre 3000-2500 av. J.-C.; cf. J. Karageorghis, *op. cit.*, pl. 10: c.

51. P. Dikaios, *Excavations at Vounous - Bellapais in Cyprus, 1931-32*, Oxford, 1940, pl. X: d.

triades⁵² sur les maquettes de Vounous et de Kotchati.⁵³ Ces mannequins, avec leurs tenons présentés horizontalement, reproduisent le schéma de la croix. Ces tenons représentent les bras des divinités, si l'on juge de la maquette de Vounous, où la figure centrale maîtrise deux serpents.⁵⁴

B. Idoles du Chypriote Ancien en forme de planche

Deuxième exemple d'êtres doubles, qui apparaissent dans l'art religieux chypriote: les idoles en forme de planche de fabrication rouge polie, pourvues de deux têtes (Pl. XV: 3).⁵⁵ Elles apparaissent dès le Chypriote Ancien et sont moins fréquentes que les simples, pourvues d'une seule tête.⁵⁶ Elles semblent perpétuer de toute évidence l'idée de la dualité et de l'union des forces contraires de la fécondité en un seul corps, évoquée par les figurines antérieures en forme de croix. Or le fait nouveau ici est que les deux corps, masculin et féminin, ont fusionné en un corps uniforme, dont les seuls traits évoquant une ambivalence sont ses deux têtes, dont l'une pourrait être masculine et l'autre féminine.⁵⁷ La 'monstruosité' des figurines cruciformes, pourvues de deux têtes et de quatre jambes (seul le torse est commun), est maintenant restreinte sur les figurines doubles en forme de planche, où seules les têtes sont séparées, le reste du corps étant unique et pourvu de deux bras incisés. Cette unicité corporelle plus évoluée, qui caractérise les figurines doubles de l'âge du bronze, par rapport à leurs antécédents chalcolithiques, corrobore davantage leur caractère d'un être androgyne et annonce l'intégration complète des deux corps en un être bisexué, combinant à la fois les caractéristiques féminines et masculines, comme on le verra apparaître au premier millénaire et sera évoqué dans les sources écrites tardives en tant qu'Aphrodite masculine.

52. Cette triade évoque probablement celle du Grand Dieu, Grande Déesse et du jeune dieu de la végétation, c'est à dire du principe triadique 'Père - Mère - Enfant', tel qu'on le voit à la même époque sur une pyxide décorée d'une kourtophe et d'un homme qui se font face; cf. J. Karageorghis, *op. cit.* pl. 12: a. Peut-être une figurine chalcolithique triple évoque-t-elle aussi la même triade; cf. *ibidem*, pl. 10: a.

53. V. Karageorghis, *La civilisation préhistorique de Chypre*, Athènes, 1976, figs 69-70. Deux autres maquettes analogues à celle de la fig. 69 proviennent l'une de Kotchati et l'autre de Kalopsida; Cf. V. Karageorghis, *RDAC* 1970, pls III-V.

54. V. Karageorghis, *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, London, 1982, fig. 31.

55. Cyprus Museum, inv. no. 1933/I-17/1. Dhenia, T.1/6. Terre cuite rouge polie. Ht. 30 cm. Bronze Ancien III (2000-1900); cf. V. Karageorghis et H.-G. Buchholz, *Prehistoric Greece and Cyprus*, New York, 1973, fig. 1716; Karageorghis 1976 (cf. *supra* note 53), fig. 36; J. Karageorghis, *op. cit.*, pl. 17: a.

L'origine de ces figurines bicéphales est à chercher en Anatolie avec l'idole bicéphale néolithique de Çatal Hüyük (cf. J. Mellaart, 'Çatal Hüyük in Anatolia: The stone sculptures III', *London News*, 1963, p. 118, fig. 5), et les idoles plates bicéphales trouvées en Cappadoce et au tell Brank (cf. *Alasia I*, pp. 306-308). Voir aussi *The Anatolian Civilizations I: Prehistoric, Hittite, Early Iron Age* (Catalogue d'exposition, Istanbul, 22 Mai - 30 Octobre, 1983, The Council of Europe XVIIIth European Art Exhibition), p. 55, A. 50.

56. Pour des exemples de figurines simples cf. Karageorghis 1976 (cf. *supra* note 53) figs 34-35; J. Karageorghis, *op. cit.*, pls 15: a-c, 16: a, c, d, e, et 17: c-d; P. Flourentzos, *RDAC* 1975, pl. II. Pour des exemples de figurines doubles, cf. J. Karageorghis, *op. cit.*, pls 16: b, et 17: a; Flourentzos, *op. cit.*, pl. III.

57. Flourentzos, *op. cit.*, classe les idoles en forme de planche, pourvues de deux têtes, en masculines et féminines d'après, semble-t-il, les deux excroissances en dessous des cous d'une seule figurine (*ibidem*, pl. III: 2) qui représenteraient des seins.

Je crois que la distinction des figurines en forme de planche en féminines et masculines doit se faire uniquement à propos de celles pourvues d'une seule tête. Quant aux bicéphales, il faut expliquer la présence de deux têtes qui ne peuvent se comprendre en contexte chypriote qu'avec l'interprétation de ces figurines en un être double combinant les principes masculin et féminin. La présence ou non de seins accentuerait leur aspect androgyne. Il ne semble pas que l'on puisse reconnaître en ces idoles doubles deux déesses (Mère et Korè?) comme sur une figurine double anatolienne (cf. note 55, *The Anatolian Civilizations I*, p. 55, A. 50), car l'on n'a pas l'évidence de l'existence d'un tel couple de divinités à cette époque, mais par contre les témoignages archéologiques suggèrent l'existence d'un couple divin composé du Grand Dieu et de la Grande Déesse.

C. *Taureaux pourvus de deux têtes humaines*⁵⁸

Ces documents proviennent d'Enkomi et ont été interprétés comme des Cetaures, bien que les Centaures apparaissent en Grèce dès l'époque géométrique et sont pourvus d'un corps chevalin, surmonté du buste d'un homme; ils n'ont rien à voir avec les taureaux androcéphales qui ont trouvé leur origine en Orient, où le taureau est l'un des animaux emblématiques des Grands Dieux, et représentait parfois la divinité même.⁵⁹ Le taureau apparaît également dans la symbolique religieuse minoenne et mycénienne où nous trouvons également des créatures analogues aux nôtres, mais pourvues d'une seule tête; elles proviennent de Crète et avaient été interprétées comme des sphinx, mais V. Karageorghis les a identifiées à des Centaures.⁶⁰ Les éditeurs d'*Alasia I* (supra note 58), se réfèrent à d'autres exemples orientaux et anatoliens, comme des sphinx, des griffons ou des taureaux androcéphales assyriens et à la plus ancienne idole anthropomorphe bicéphale de Çatal Hüyük (époque néolithique) qui semble être à l'origine des idoles bicéphales en forme de planche trouvées tant à Chypre qu'en Anatolie (cf. note 55).

De Chypre provient également une figurine d'un cheval bicéphale de l'époque géométrique.⁶¹ Sur une gemme archaïque (chypriote?) nous voyons aussi un personnage à deux têtes taurines maîtrisant deux serpents.⁶²

Ce qui nous intéresse ici sont les deux têtes de chaque monstre, qui semblent perpétuer l'idée plus ancienne de l'unicorporation des natures masculine et féminine en un être bicéphale. V. Karageorghis identifie ces créatures à des Centaures et exprime la probabilité que l'une tête soit masculine et l'autre féminine, en se référant également aux idoles cruciformes chalcolithiques.⁶³

Après l'âge du bronze, les jalons suivants qui représentent des êtres ambigus n'apparaissent qu'à l'époque archaïque,⁶⁴ cette fois-ci sous une forme plus évoluée; il s'agit de personnages hermaphrodites, combinant à la fois les attributs masculins et féminins. L'ancienne fusion 'maladroite' de deux personnages en un seul corps, ayant comme résultat un être cruciforme ou bicéphale (Pl. XV: 1,3), a désormais disparu. L'unicorporation des principes masculin et féminin est dès l'archaïsme parfaite, et l'être androgyne peut apparaître sous la forme de représentations masculines efféminées, ou de féminines barbues, qui correspondent tantôt approximativement, tantôt exactement aux effigies de l'Aphrodite androgyne mentionnée dans les sources littéraires.

D. *Figurine androgyne (Pl. XV: 4)*⁶⁵

Elle se présente debout, de face, les bras le long du corps et les jambes jointes.⁶⁶ La coiffure

58. V. Karageorghis, 'Notes on some Centaurs from Cyprus', in *Χαριστήριον εις Α. Κ. 'Ορλάνδον*, Vol. II, 'Αθήναι 1964, pl. XXI: a; *Alasia I*, 1971, pp. 287-308 (vers 1100 av. J.-C.).

59. Sur la distinction entre Centaures et hommes-taureaux (y compris les taureaux androcéphales) cf. Sophocleous 1985, pp. 20-23.

60. V. Karageorghis, 'Notes on some Centaurs from Crete', *Κρητικά Χρονικά* XIX, 1965, pp. 49-54.

61. Myres, *op. cit.*, no. 2081.

62. J. Boardman, *Archaic Greek Gems*, London, 1968, no. 588.

63. Karageorghis, *supra* note 85, p. 164, et note 23.

64. A ce jour je n'ai recensé aucun exemple géométrique à part le cheval bicéphale (cf. note 61).

65. Metropolitan Museum, inv. no. 74.51.1565; Amathonte. Terre cuite moulée et peinte. Ht. 15,2 cm.; Gesnola, *supra*, note 29, p. 132; Perrot et Chipiez 1885, pp. 559-60 et fig. 383; Myres, *op. cit.*, no. 2159; cette figurine a été trouvée par Cesnola dans une tombe avec une autre analogue reproduite dans Cesnola, *Atlas II*, no. 228 (Ht. 13,5 cm.; il semble que la figurine reproduite dans l'*Atlas* n'est pas la même que le no. 2159 de Myres, vues leurs hauteurs différentes).

66. Cette attitude copie exactement la typologie de certaines figurines féminines, nues ou vêtues d'une robe

consiste en une perruque à chevelure abondante qui tombe sur le front et les épaules. Les caractéristiques du visage sont rendues en relief et sont accentuées de rehauts peints. De grosses oreilles et une barbe pointue complètent l'aspect général de la tête. La figure porte une longue robe transparente qui colle sur le corps en le moulant et en ne dissimulant rien de sa morphologie; la bordure inférieure de la robe est bien indiquée au-dessus des chevilles.⁶⁷

Les cheveux et la barbe sont rouges avec des lignes brunes. Les mêmes couleurs accentuent ou rendent d'autres détails du corps.

Cette figurine date du VI^e s. et peut-être de sa première moitié, vu le schéma des yeux qui rappellent ceux des terres cuites du style néo-chypriote.⁶⁸

Interprétation: A première vue, ce personnage revêt un aspect androgyne dont la partie supérieure du corps rassemble le plus d'attributs masculins, la partie inférieure étant féminine. En effet il possède un visage barbu masculin, des épaules étroites, qui, avec la cage thoracique également étroite, rappellent davantage la morphologie du corps féminin. Or les seins, quoique légèrement accentués, ne sont pas féminins. Le bassin élargi, en combinaison avec l'absence de sexe masculin et l'accent mis sur le triangle pubien, confère à la partie inférieure du personnage un aspect purement féminin.

Le parallélisme de cette figure avec les textes antiques parlant de la conception et des effigies de l'Aphrodite en tant qu'androgyne est très frappant. Cesnola l'avait déjà mise en rapport uniquement avec le texte de Macrobe, et Perrot et Chipiez ont fait de même.⁶⁹ La prise en considération des témoignages de langue grecque et de celui de Servius, corroborent et justifient ce parallélisme. En fait, selon le témoignage de Péon (cf. Hésychius), la déesse Aphrodite prit à Chypre la forme d'un homme. Quel autre document archéologique représenterait-il le témoignage de Péon à part cette figurine? N'est-elle pas en réalité une figurine du type d'Astarté (Aphrodite) telle celle de la Pl. XV: 5, qui a été virilisée avec une tête et des seins masculins? D'autre part le témoignage de Servius, parlant de l'existence à Chypre d'un simulacre d'Aphrodite barbue, peut trouver ici un parallèle iconographique, car il s'agit de toute évidence d'une figurine d'Aphrodite à laquelle on a ajouté une barbe.⁷⁰ Jean de Lydie, en expliquant l'épiclèse *ἀρρενόθηλος*, d'Aphrodite, rapporte que la déesse a à la fois la nature de l'homme et de la femme, et c'est ce qui arrive à notre figurine. Enfin, le témoignage de Suidas trouve ici sa justification, car, comme l'auteur l'affirme, la partie supérieure de notre figurine est masculine, l'inférieure étant féminine.

Il est donc très tentant de reconnaître en cette figurine l'une des images d'Aphrodite, conçue sous une forme androgyne et appelée par les auteurs *ἀρρενόθηλος*, *ἄρσην Κύπρις*, *Ἀφρόδιτος* (=Hermaphrodite), ou encore qualifiée de *Venus barbata*. Servius nous rapporte que le simulacre barbu de la déesse était également désigné par le mot d' *Ἀφρόδιτος*.

transparente (Pl. XV: 5; figurine d'Ayia Irini; VI^e s.; SCE II, pl. CCXXXIII: 5) qui se rattachent au culte de l'Astarté orientale et de la Grande Déesse chypriote qu'elles semblent souvent représenter; cf. J. Gray, *Near Eastern Mythology*, Verona, 1969, p. 77; Sophocleous 1985, pp. 100-102, type IV, pls. XXIII: 4-5 et XXIV: 1.

67. L'origine de ce genre de robe est à chercher en Egypte; cf. Sophocleous 1985, pp. 93-4 et note 233.

68. SCE IV: 2, pp. 105-109, pls VII-IX. Ce style doit s'échelonnerr sur les années 610/600 - 550/520, en considérant aussi les recherches qui ont suivi la publication du volume IV: 2 de l'Expedition Suédoise à Chypre; voir en particulier, Schimdt, *Samos VII*, et M. Yon, 'Les lions archaïques', in *Salamine de Chypre IV: Anthologie Salaminienne*, Paris, 1973, pp. 19-47.

69. cf. *supra* note 92. Cesnola identifie la figurine reproduite dans l'*Atlas II*, no. 228 à l'Aphrodite barbue (*bearded Aphrodite*).

70. L'Aphrodite barbue a existé également en Pamphylie; cf. Delcourt 1966, p. 9.

E. Autres exemples de personnages hermaphrodites d'Amathonte

Trois autres figurines provenant d'Amathonte (l'une est abritée dans un *naïskos*) semblent combiner des traits masculins et féminins, représentant ainsi des personnages hermaphrodites.

La première se trouve au Metropolitan Museum of Art (Pl. XV: 6).⁷¹ Elle se présente de face, la jambe gauche en avant, la main droite ramenée sur la poitrine et tenant entre le pouce et l'index une petite chose difficile à identifier. Le bras gauche, maintenant disparu, descendait le long du corps avec le poignet collé sur la cuisse, où son arrachement a laissé des traces. Elle est coiffée d'une perruque égyptienne à grosses mèches tombant sur le front et de part et d'autre du cou. Le visage garde une certaine sévérité, due à l'absence de sourire, et se spécifie par des yeux en forme d'amandes, d'un long nez et d'une bouche serrée; il est flanqué de deux grosses et longues oreilles. La partie supérieure de son corps est nue avec les seins accentués aux pointes mises en valeur avec de la peinture. Une sorte de pectoral à deux rangs orne la partie supérieure de la poitrine. Le bassin et les cuisses sont vêtus du *schemti* égyptien,⁷² qui s'ouvre par devant en deux pans entre lesquels pend un devanton orné d'*uraei*.

Des traces de peinture noire et rouge demeurent en plusieurs endroits, soit pour décorer, soit pour accentuer certains détails.

Les seuls points communs entre cette figurine et la précédente sont les analogies entre leurs perruques et oreilles ainsi que leur caractère hermaphrodite. Son caractère ambivalent est d'ailleurs démontré par son identification dans les publications précédentes tantôt comme femme et tantôt comme homme.⁷³ En fait le visage juvénile, les épaules un peu larges, les seins accentués, le bassin étroit et les fesses proéminentes,⁷⁴ sont un mélange de caractéristiques à la fois féminines et masculines.

Vues ces caractéristiques, l'on peut penser à une figuration d'un eunuque, qui, avec son costume particulier, appartiendrait peut être au sacerdoce d'Aphrodite.⁷⁵ Dans ce cas, il faut considérer toutes les statues des personnages vêtus de ce costume, qui ont presque toujours les bras dans la même attitude que la nôtre, et qui portent souvent des couronnes égyptiennes.⁷⁶ D'autre part, notre personnage peut revêtir des vertus divines, si on le compare avec une autre figure analogue qui loge dans un *naïskos* (Pl. XVI: 8) provenant également d'Amathonte. Aussi l'objet qu'il tient dans la main droite pourrait-il évoquer le peigne tenu par la statue d'Aphrodite barbue mentionnée par Suidas, or cela ne donne pas de correspondance absolue entre notre statue et le texte de Suidas, car elle est dépourvue de barbe. Le personnage de la Pl. XVI: 8⁷⁷ semble être le

71. Metropolitan Museum, inv. no. 74.51.2571. Amathonte (trouvée, selon Cesnola, dans une tombe). Calcaire. Ht. 12,2 cm.; Vers la première moitié du VI^e s.; Myres, *op. cit.*, no. 1033; SCE IV: 2, pl. VI; J. Karageorghis, *op. cit.*, p. 207; A. Hermary, *Amathonte II: La sculpture*, Paris, 1981, no. 2.

72. Le *schemti* est un costume masculin d'origine égyptienne qui est courant sur les statues de style chypro-égyptien; cf. SCE IV: 2, pp. 103-104; Myres, *op. cit.*, nos 1035, 1049, 1266, 1356, 1358 et 1361-1363.

73. J. Karageorghis classe ce personnage parmi les figurines dérivées du type original de l'Astrarté phénicienne, qui ont été égyptianisées (*op. cit.*, p. 207). A. Hermary (*op. cit.*, p. 16) le classe parmi les personnages masculins en l'identifiant à un 'personnage masculin vêtu d'un pagne'.

74. cf. photo de profil dans SCE IV: 2, pl. VI.

75. Delcourt 1966, p. 48, avait déjà suggéré cette hypothèse dans une phrase courte: 'Les "androgynes" sont peut-être les prêtres de la grande Mère qui se faisaient parfois châtreur'.

76. Cf. note 99, et *Liverpool Bulletin* II: 1-2, July, 1952 - October, 1952, p. 28, fig. 1.

77. British Museum, inv. no. 1894.11-1.180. Amathonte, tombe 83. Terre cuite peinte en noir, bleu et jaune. Ht. 16,5 cm.; VI^e s.; A.S. Murray et alii, *Excavations in Cyprus*, London, 1900, p. 112, fig. 164: 11; H.B. Walters, *Catalogue of the terracottas in the British Museum*, London, 1903, no. A 149; J. Boardman, 'ΘΕΙΟΣ ΑΟΙΔΙΟΣ', *RDAC* 1971, p. 38, fig. 2.

même que le précédent, mais cette fois-ci avec une identité divine certifiée du fait de son emplacement dans le *naïskos*, le socle sur lequel il se tient debout,⁷⁸ et le disque solaire ailé qui le surmonte. Ce genre de chapelle fait partie des monuments égyptisants, avec sa corniche typique à gorge occupée d'un disque ailé et le bandeau par dessus décoré d'une rangée d'*uaraei*. La divinité se présente, tout comme le personnage précédent, avec la jambe gauche en avant, le poing droit serré contre la poitrine nue et entre les seins, et le bras gauche collé le long du corps. Elle est coiffée d'une perruque, et son visage épouse une forme ovale aux caractéristiques faiblement rendues, mais accentuées de rehauts peints. Son costume consiste du *schemti* à devantail dont le plissé est accentué par des lignes peintes.

Boardman a identifié cette figure à une déesse, mais son aspect général, son costume masculin, ainsi que sa similarité frappante avec la figure précédente nous incitent à approfondir davantage son interprétation. Si sa nature divine paraît être certaine, le problème de son caractère masculin ou féminin est plus délicat, à cause de son rendu un peu sommaire. En fait ses analogies avec la figurine hermaphrodite précédente (Pl. XV: 6) laissent peu de place à une identification féminine ou masculine absolues sans penser à un aspect ambigu tout en ne méconnaissant pas la possibilité qu'il s'agisse de l'apparition d'un prêtre au service d'Aphrodite, comme ses prêtresses se manifestent aux portes et aux fenêtres des maquettes de sanctuaires.⁷⁹

Un autre personnage de style chyro-égyptien, (Louvre, MNB 408), qui est analogue aux précédents, semble revêtir également un aspect androgyne.⁸⁰ Il a la jambe gauche en avant, la main gauche serrée et ramenée sur la poitrine, et le bras droit le long du corps. Sa coiffure consiste en une perruque, et ses oreilles sont larges et percées d'anneaux. Il porte le *schemti*, son torse restant nu avec des seins soigneusement rendus pour rappeler ceux d'une femme. Sa ressemblance à la figure de la Pl. XV: 6 et sa même date pourraient suggérer une provenance d'Amathonte et peut-être du même atelier.

Ces trois derniers documents (Pls XV: 6, XVI: 8, et Louvre, MNB 408), malgré leur caractère bisexué, ne peuvent pas s'identifier à Aphrodite masculine, comme la figure de la Pl. XV: 4, dont l'identification paraît certaine. Il faut, à mon avis, chercher à voir dans ces trois personnages, tous vêtus d'un costume spécial, et présentés dans une attitude spécifique, sans doute révélant une signification rituelle ou autre, des fonctionnaires d'un sanctuaire. Leur aspect hermaphrodite ne peut que les rattacher au culte d'une divinité à caractère analogue, possiblement celui de la Grande Déesse Aphrodite. Toutefois l'identification du personnage dans le *naïskos* (Pl. XVI: 8) reste bivalente, pouvant s'agir à la fois d'une divinité (dans ce cas il ne s'agirait pas d'Aphrodite, mais d'une jeune divinité comme Adonis⁸¹), ou d'une hiérophanie incarnée d'un prêtre ou fonctionnaire sacré. Dans ce dernier cas s'agirait-il alors d'une épiphanie de la Grande Déesse par l'intermédiaire de son prêtre hermaphrodite? Cette possibilité a été déjà évoquée à propos des femmes appartenant au culte de la déesse, telles les prêtresses, les prostituées sacrées et autres, qui apparaissent souvent à la fenêtre (mises en parallèle alors avec Aphrodite *Parakypousa*), ou à la porte d'un modèle de sanctuaire, ou encore dans un *naïskos* comme le nôtre (cf. note 79). Si tels étaient les faits antiques, car devant le peu de témoignages conservés nous ne faisons que des

78. Ce genre de socle taillé obliquement à l'avant, s'inscrit dans l'ensemble égyptisant du *naïskos*. Dans l'iconographie religieuse égyptienne, seules les divinités sont placées sur des socles de ce genre, surtout quand elles figurent dans des *naïskoi* analogues; cf. V. Ions, *op. cit.*, pp. 53, 62, 71, 78, 98 et 102.

79. Sophocleous 1985, pp. 122-24 et pl. XXX: 2-4.

80. Louvre, MNB 408. Sans provenance. Calcaire. Ht. 30 cm.. Vers la première moitié du VI^e s.; Perrot et Chipiez 1885, fig. 405; A. Caubet, *Antiquités de Chypre du Musée du Louvre*, s.d. [1975], p. 13, fig. 36.

81. Sophocleous 1985, pp. 142-44. Adonis pouvait également se concevoir sous un aspect androgyne; cf. *supra* note 23.

suppositions fondées sur eux, l'on pourrait croire que les prêtres attachés au culte d'Aphrodite étaient des eunuques ou des hommes efféminés (peut-être déguisés en femmes), qui évoquaient la personnalité ambiguë de leur Patronne (cf. aussi note 75). En ce qui concerne Amathonte nous savons par Plutarque que de jeunes garçons participaient aux rites en l'honneur d'Ariane qui a été semble-t-il confondue avec Aphrodite.⁸² L'auteur nous apprend que lors du sacrifice annuel à Ariane un jeune garçon couché sur un lit criait et faisait ce que font les femmes en train d'accoucher.⁸³ Le remplacement d'Ariane par un jeune garçon aux traits androgynes est attesté sur un relief de sarcophage romain en Italie.⁸⁴

L'hypothèse que, parmi les prêtres d'Aphrodite, il y avait des hommes efféminés est corroborée par le colosse de Golgoi, maintenant au Metropolitan Museum of Art, qui représente un homme barbu et efféminé, interprété comme 'prêtre à la colombe'.⁸⁵ Il est coiffé d'une sorte de mitre et possède de longs cheveux coiffés en tresses, tombant à l'avant sur les épaules. Il est habillé d'une longue robe, surmontée d'un manteau disposé en pans de plis depuis l'épaule droite sur les bras pliés en avant et tombant en riche plissé de part et d'autre de ses jambes. La colombe qu'il tient dans la main gauche le rattache de façon certaine au culte d'Aphrodite, dont le sanctuaire à Golgoi était très fameux. Les seins accentués de cette statue, sa robe assez féminine en liaison avec la barbe, et ses longues mèches avaient incité certains des chercheurs à reconnaître en cette statue une Aphrodite barbue.⁸⁶ Il serait, semble-t-il, plus prudent d'y voir un prêtre d'Aphrodite qui constitue son iconographie d'après le caractère de sa déesse, au lieu d'y reconnaître l'Aphrodite barbue elle-même. Nous mentionnons, en comparaison avec ce 'prêtre à la colombe', le buste d'une autre statue d'un homme barbu, dont les cheveux sont coiffés de la même manière, il a les seins accentués, et porte une tunique.⁸⁷ Il est intéressant de remarquer, à propos de ce dernier personnage, que si on cache son visage barbu, l'on a l'impression qu'il s'agit d'une femme.

Avant d'en terminer avec les divinités et les personnages ambigus provenant d'Amathonte nous nous référons à une figurine du même endroit qui est du type de la 'déesse aux bras levés' mais pourvue d'un menton proéminent qui indiquerait probablement une barbe.⁸⁸

F. Représentations ambiguës parmi les ex-voto du sanctuaire d'Ayia Irini (Pl. XVI: 7)

1. Figurine barbue de la 'déesse aux bras levés' (Pl. XVI: 9)⁸⁹

Elle a les bras levés et le corps tourné en forme cylindrique, s'évasant en bas pour former base.

82. *AKEP* II, no 29. Il s'agit d'un passage de Péon d'Amathonte conservé par Plutarque (I^e - II^e s. ap. J.-C.) dans la vie de Thésée selon lequel Ariane serait morte enceinte à Amathonte en rentrant de Crète en Grèce avec Thésée. Son tombeau se trouvait dans un bois appelé d'Ariane Aphrodite.

83. Sur les rites d'Ariane à Chypre cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, 1906, pp. 369-374.

84. Delcourt 1966, p. 63 et note 1. (Je n'ai pas pu vérifier de quel genre de scène il s'agit).

85. Perrot et Chipiez 1885, fig. 349 (=Myres, *op. cit.*, no. 1351); vers la fin du VI^e s.

86. Myres, *op. cit.*, p. 215. Myres rejette cette identification en disant que tant les cheveux longs, traités en mèches que l'accentuation des seins, sont 'characteristic of cypriote sculpture', en se référant à d'autres sculptures pourvues de ces caractéristiques; cf. *ibidem*, p. 215. Mais ce qu'il faut chercher à expliquer est la raison pour laquelle l'art chypriote a le goût du mélangé et de l'ambigu qui doit sans doute provenir du fonds religieux.

87. Perrot et Chipiez 1885, fig. 306.

88. Musée de Limassol, no. 896 b. Terre cuite. Ht. conservée 37,5 cm.; *AnnRepCypr*, 1983, fig. 65; Karageorghis, *BCH* CVII, 1983, p. 911, fig. 12.

89. Medelhavsmuseet (Stockholm), inv. no. A.I. 2316. Terre cuite avec des rehauts peints. Ht. 36,2 cm.. Entre 800 - 600 av. J.-C.; cf. *SCE* II, p. 759, no. 2316 et pl. CCXXXVI: 1; E. Gjerstad, 'Supplementary notes on finds from Ayia Irini in Cyprus', *MedelhavsMusB* III, 1963, p. 28, fig. 42; V. Karageorghis, *RDAC*, 1971, p. 34, fig. 4; V. Karageorghis, C.G. Styrenius, M.-L. Winbladh, *Cypriote Antiquities in the Medelhavsmuseet, Stockholm*, Stockholm, 1977, pl. XXIII: 2; V. Karageorghis, *Scripta Minora*, 1977-78, pl. VI: 3.

Tête spécifiée d'un grand nez proéminent, d'yeux indiqués en léger relief, d'oreilles énormes et d'une barbe peinte en noir. Le reste du corps est stylisé et simplifié, à part les seins féminins en relief. Un serpent rampe au dos et vient poser sa tête sur l'épaule gauche.

E. Gjerstad avait déjà interprété ce personnage comme bisexué, mais V. Karageorghis l'a identifié à la 'déesse aux bras levés'. Dans le livre *Cypriote Antiquities in the Medelhavsmuseet* (cf. note 89), les auteurs le qualifient d'Hermaphrodite. Il semble que les deux interprétations ne soient pas incompatibles, mais envisageables ensemble. Dans ce cas l'on y reconnaît aisément la Grande Déesse de l'île figurée sous la forme de la 'déesse aux bras levés',⁹⁰ et revêtant son aspect d'androgynie avec l'adjonction de la barbe. Nous possédons en fait d'autres figurines de la Grande Déesse avec les bras levés qui sont barbues,⁹¹ fait qui renforce l'hypothèse qu'il s'agit d'une effigie d'Aphrodite barbue comme certains auteurs anciens l'évoquent (cf. aussi note 70). Une autre figurine analogue à la précédente a été trouvée parmi les ex-voto d'Ayia Irini.⁹² Elle est du type de la 'déesse aux bras levés' pourvue d'une barbe. Selon les auteurs, elle serait pourvue de seins qui ont été brisés. Son interprétation doit être la même que celle de l'exemple précédent (Pl. XVI: 9).

2. Homme-taureau bisexué (Pl. XVI: 10)⁹³

Corps taurin schématisé sur lequel a été ajouté un buste humain. Sa tête est coiffée d'un bonnet et les cheveux tombent à l'avant sur la poitrine en formant deux grosses tresses. Le visage comporte un grand nez proéminent, encadré de larges yeux, et une bouche à peine indiquée. La main droite est levée vers le haut et tient un gobelet. Un autre objet, mal préservé, est tenu sous l'aisselle gauche. Le buste humain est pourvu à la fois de seins féminins et d'un sexe masculin, et il est ceinturé, d'un large bandeau.

Les fouilleurs Suédois ont déjà interprété ce monstre en tant que bisexué, ainsi que la plupart des créatures analogues au même sanctuaire.⁹⁴

Deux autres personnages d'Ayia Irini méritent d'être mentionnés ici. Le premier⁹⁵ pourrait présenter un caractère ambigu avec son visage ayant l'air d'être masculin et ses seins effeminés. Le deuxième tient dans la main la croix ansée égyptienne, *ankh*, symbole très significatif et parlant quant à sa présence dans ce sanctuaire où la conception de l'androgynie divine devait être connue.⁹⁶

L'ASPECT D'ANDROGYNIE(?) DE LA DIVINITE D'AYIA IRINI ET SA CONCEPTION SOUS UNE FORME LEGEREMENT OVALE

A ce jour il nous était encore difficile de reconnaître avec certitude l'image réelle de la divinité

90. L'iconographie dite de la 'déesse aux bras levés' représente la Grande Déesse chypriote; cf. J. Karageorghis, *op. cit.*, p. 164; Sophocleous 1985, pp. 85-86.

91. V. Karageorghis, *BCH* XCVII, 1973, p. 47, et fig. 1; *idem*, *Scripta Minora*, 1977-78, pl. VII: 1. Il est à remarquer qu'elle proviendrait probablement d'Amathonte; cf. Myres, *op. cit.*, no. 2025; J. Karageorghis, *op. cit.*, p. 143, pl. 24: d; voir aussi les notes 88 et 92.

92. *SCE* II, pl. CCXXXII: 6.

93. Medelhavsmuseet, inv. no. A.I., nos 2340+2328+2373+2350. Terre cuite. Ht. 43 cm.; Longueur 21,3 cm.; VI^e s.; cf. *SCE* II, p. 760, no. 2340, pl. CCXXVIII: 4. Sur les problèmes de qualifications de ce genre de créatures mi-humaines, mi-animales, cf. Sophocleous 1985, p. 22 et pl. IV: 3.

94. *SCE* II, pl. CCXXVII: 1-4. Voir aussi Sophocleous 1985, pp. 21-22 et pl. IV: 3 et 5.

95. E. Gjerstad, *MedelhavsmusB* III, 1963, p. 22, fig. 33.

96. *SCE* II, p. 762 et pl. CCVII: 6 (=Karageorghis, Styrenius, Winbladh, *op. cit.*, pl. XXVIII: 1. Pour la signification de la croix ansée égyptienne cf. ci-dessus à propos des figurines cruciformes chalcolithiques.

vénérée dans le sanctuaire d'Ayia Irini, bien que la pierre légèrement ovale, autour de laquelle les *ex-voto* ont été trouvés, ait été identifiée comme l'objet de culte par les fouilleurs Suédois (Pl. XVI: 7).⁹⁷ Parmi ces innombrables *ex-voto* l'on trouve très peu de représentations divines parmi lesquelles quelques-unes de la Grande Déesse⁹⁸ attestant son culte, et peut-être du Grand Dieu.⁹⁹ E. Gjerstad est de l'avis que durant les premières phases de la vie du sanctuaire, la divinité était conçue sous une forme tauromorphe.¹⁰⁰ Le culte du Grand Dieu est attesté par la majorité des figurines masculines, les guerriers, et les terres cuites représentant des foudres, l'arme du Grand Dieu.¹⁰¹ Cela prouve que l'on y adorait le grand couple divin.

Mais ces figurations divines sont disposées autour de la pierre de culte vers laquelle elles convergent, ce qui indique d'une part que tant le Grand Dieu que la Grande Déesse étaient adorés dans le même enclos sacré, et d'autre part que cette pierre ovale constituait le point commun unissant le culte des deux divinités éminentes du panthéon de l'île.

Le culte était donc voué à cette pierre qui évoquait sans doute une présence divine d'un rang supérieur à celui de la Grande Déesse et du Grand Dieu, car les effigies de ces derniers ne constituent pas des objets de culte mais prennent place parmi la pléthore des autres *ex-voto*.

Le fait que cette épiphanie divine suprême se manifeste à travers la lithophanie ne doit pas nous surprendre,¹⁰² mais ce qu'il faut chercher à comprendre c'est la raison pour laquelle celle-ci ne revêt pas de forme anthropomorphe, animale, ou monstrueuse, mais une telle ovoïde, et se rattache par là aux représentations divines non figurées, dont certaines épousaient la forme ovale comme le bétyle de Cybèle à Pessinonte. Nous possédons également d'autres objets de culte de forme sphérique, sphéroïde ou ovoïde en milieu chypriote. V. Karageorghis a très justement mis en parallèle la pierre ovoïde trouvée dans le sanctuaire de Meniko¹⁰³ avec celle d'Ayia Irini en se référant aussi à une autre pierre ovoïde trouvée dans l'habitat chalcolithique de Philia.¹⁰⁴ Sur un cratère chyro-géométrique¹⁰⁵ est peint un sanctuaire tripartite, au centre duquel il y a un objet rond qui serait une sphère mais figurée en tant que cercle du fait de l'absence de perspective. Tant la disposition tripartite du sanctuaire que l'emplacement de l'objet rond rappellent le temple d'Aphrodite à Paphos avec le bétyle placé dans sa partie centrale, tel qu'on le voit sur les

97. Medelhavsmuseet; photo de la moitié des *ex-voto* du sanctuaire d'Ayia Irini, disposés autour de la pierre ovoïde comme ils ont été trouvés. Le reste des *ex-voto* se trouve au Cyprus Museum. La pierre au milieu semble être sphérique mais en réalité elle a une forme ovale. Les auteurs dans *SCE II*, p. 702, la décrivent comme suit: 'River-stone of almost globular shape with traces of having been rubbed with ointment and burnt by fire'. Diam. 19 cm.; Lg. 10 cm.; *SCE II*, p. 702, no. 938, pp. 809, 821 et pl. CCXLIII: 5; *ibidem*, IV: 2, p. 4; E. Sjöqvist, *Archiv für Religionswissenschaft XXX*, 1932, p. 347 sqq.. Pour tout le matériel trouvé dans les différentes couches du sanctuaire depuis la phase finale du Bronze Récent et jusqu'à la fin de l'archaïsme, où le sanctuaire a été abandonné, cf. *SCE II*, pp. 642-824, et pls CLXXXIX-CCL.

98. *SCE II*, pls CCXXXIII: 5, 10-11, CCXXXVI: 1-2; E. Gjerstad, *MedelhavsMus III*, 1963, p. 26, fig. 39.

99. E. Gjerstad, *op. cit.*, pp. 27, 31; fig. 54, et 39-40.

100. *Ibidem*, p. 3.

101. cf. *supra* note 99.

102. Nombreuses sont les divinités qui sont incarnées dans des pierres non figurées comme les bétyles (pierres coniques, ovoïdes ou d'un schéma analogue), les colonnes ou piliers de culte et autres. Sur ce genre de représentations divines cf. Sophocleous 1985, pp. 5-11; E.D. Stockton, 'Phoenician cult stones', *Australian Journal of Biblical Archaeology II*: 3, 1974-75, pp. 1-28.

103. V. Karageorghis, *Two Cypriot Sanctuaries of the end of the Cypro-Achaic period*, Rome, 1977, pp. 34, no. 108, p. 42, et pl. V: 6. Andésite. Diam. maximale 28 cm..

104. *Ibidem*, pl. XVII: 3. Cyprus Museum. Fouilles de P. Dikaïos, 1941: hütte A, no. 6. Diam. maximale 25 cm..

105. V. Karageorghis et J. des Gagniers, *La céramique chypriote de style figuré, Age du Fer (1050-500 av. J.-C.)*, Rome, 1974, pl. 493 (=J. Karageorghis, *op. cit.*, pl. 27: a).

monnaies d'époque impériale.¹⁰⁰

Des scènes de culte à propos d'objets sphériques ou ovales se voient sur les cylindres-sceaux au Chypriote Récent, où des personnages lèvent la main en signe d'adoration vers de tels objets, identifiables bien souvent au disque solaire.¹⁰⁷

Le schéma iconographique de l'adoration du soleil est courant dans d'autres pays, en particulier en Egypte, où le soleil représente Atoum le dieu créateur androgyne, mais aussi Amon-Rê. Le disque solaire représente également Ahura-Mazdâ sur le plateau iranien.

Dans l'art chypro-archaïque l'on possède des scènes d'adoration du disque solaire, qui reprennent des prototypes égyptiens. Une de celles-ci représente l'adoration du soleil levant figuré sous la forme de la boule roulée par le scarabée *Kheprer*.¹⁰⁸ Une autre reproduit une femme sur une barque tenant dans ses mains un disque (le solaire?) et derrière elle une autre figure féminine levant les bras, avec les paumes ouvertes, en signe d'adoration.¹⁰⁹ Sur une amphore du chypro-archaïque I apparaissent deux taureaux de chaque côté d'un disque (solaire?) vers lequel ils penchent la tête.¹¹⁰ Le geste d'adoration exprimé par les bras levés et les paumes des mains ouvertes et tournées vers l'objet de culte est exécuté par certains personnages parmi les *ex-voto* d'Ayia Irini vers la pierre ovoïde en face d'eux.¹¹¹

Dans le monde phénicien apparaissent aussi des objets de culte sphériques évoquant la présence divine.¹¹²

Ces objets de culte, sphériques ou ovoïdes, trouvés dans les sanctuaires chypriotes, devaient être des vestiges anciens maintenus dans les sanctuaires après l'avènement des images divines thériomorphes et/ou anthropomorphes, en constituant l'épiphanie divine par excellence. La pierre ovoïde d'Ayia Irini existait selon les fouilleurs depuis le commencement de la vie du sanctuaire à la phase finale du Bronze Récent (1200-1050 av. J.-C.) et jusqu'aux années 500, où le sanctuaire fut abandonné, transférée chaque fois sur la nouvelle couche de réaménagement de l'enclos sacré. Il est à noter que même le *peribolos* du *téménos* épousait une forme irrégulièrement ovale.¹¹³

Mais revenons à l'explication de la forme à peine sphérique de l'objet de culte d'Ayia Irini. La sphère peut être assimilée au globe solaire, le dieu créateur primordial, ainsi en Egypte avec Atoum, divinité androgyne qui pouvait figurer sous la forme sphérique du disque solaire, ou sous la forme de la boulette du scarabée bousier, schémas iconographiques également connus à Chypre (cf. notes 29 et 31). Le Soleil en tant que Dieu-Créateur se rencontre également dans d'autres religions.¹¹⁴

Le parallélisme de la pierre d'Ayia Irini au Soleil peut convenir à la nature du couple divin

106. Perrot et Chipiez 1885, figs 58 et 199; Chr. Blinkenberg, *Le temple de Paphos*, København, 1924, Sophocleous 1985, pl. I: 1-2.

107. V. Kenna and V. Karageorghis, 'Four cylinder seals from Kition', *SMEA*, 1967, p. 95 et fig. 1 (= Buchholz and Karageorghis, *op. cit.*, p. 483, fig. 1750), ainsi que Cyprus Museum, inv. no. N. 83. Le premier document a été identifié par les auteurs au disque solaire, bien qu'il épouse une forme légèrement ovale.

108. Sophocleous 1985, figs 21 et 23.

109. L.P. di Cesnola, *supra* note 29, pl. XI (=E. Gjerstad, *OpArch* IV, 1946, pl. XVI).

110. Karageorghis et des Gagniers, *op. cit.*, pl. 151.

111. *SCE* II, pls CC: 3 et 5, CCVIII, CCXXVII: 3, 4 et 6, CCXXXII: 3 et 6, CCXXXVI:1, CCXXXVIII: 3 et CCXL: 6-7. Peut-être le même geste des deux figurines bisexuées aux bras levés (Pl. XVI: 9, et note 119) avait-il une signification analogue.

112. E.D. Stockton, *Australian Journal of Biblical Archaeology* II: 3, 1974-75, pp. 8-9.

113. *SCE* IV: 2, p. 1.

114. Eliade 1983, pp. 117-19, 121-23, 126-28 (à propos d'Egypte) et 130-33.

adoré dans ce sanctuaire.¹¹⁵ En fait une interprétation totale de cette théophanie sphéro-ovale (Pl. XVI: 7) en tant que figuration du Soleil pourrait apparaître insatisfaisante, du fait que la solarité était l'un des aspects du grand couple divin, et nous ignorons s'il y a eu à Chypre un dieu-soleil indépendant. Or il y a une possibilité à évoquer: si la pierre de culte du sanctuaire évoquait une présence divine supérieure au couple divin, et constituait par sa nature le point commun entre le Grand Dieu et la Grande Déesse, celle-ci ne pourrait être que la présence d'un Être divin supérieur primordial androgyne, qui, tout comme en Egypte et ailleurs, pourrait être identifié au soleil. La symbolique de la forme sphérique et ovale semble corroborer cette dernière suggestion:

La sphère rejoint du point de vue structure la croix, le cercle, la roue et d'autres symboles qui peuvent avoir la même signification symbolique.¹¹⁶ Mais la forme sphérique, tout comme certains des symboles que l'on vient d'évoquer, représente aussi la symétrie, l'harmonie totale et l'ambivalence, car elle renferme en elle-même des valeurs contraires, ainsi par exemple les deux hémisphères de part et d'autre de l'axe diamétral: il s'agit de deux composantes contraires qui forment un tout complet qui est la sphère, et leur signification rejoint celle des deux tranches de la double hache, c'est à dire de deux choses contraires (ou valeurs opposées) de part et d'autre d'un axe de symétrie en formant un tout unifié et ambivalent. La sphère, comme le cercle, contient une croix formée par le croisement vertical de deux diamètres dont la symbolique quant à l'union des principes masculin et féminin a été signalée à propos des figurines crucifères chalcolithiques (Pl. XV: 1).

Ainsi la sphère et le cercle peuvent-ils avoir une signification ambiguë, étant en fait la forme unifiée de deux principes contraires, et constituant par là une des expressions de la *coincidentia oppositorum* la plus harmonieuse et parfaite.¹¹⁷

Les deux composantes opposées de la sphère symbolisent dans de nombreuses mythologies et religions les deux principes cosmogoniques contraires, le masculin et le féminin, qui sont le ciel et la terre, personnifiés par le couple divin cosmogonique.¹¹⁸ L'hémisphère supérieur de la sphère est souvent le ciel, l'inférieur étant la terre. La conception de l'unicorporation des deux principes divins cosmogoniques opposés dans la sphère donne à celle-ci une ambivalence qui se traduit en une androgynie, c'est à dire que la sphère cosmogonique originelle est à la fois masculine et féminine. Cet androgyne divin sphérique est assimilable à l'oeuf cosmogonique d'où sortit pareillement le premier couple divin ciel-terre.¹¹⁹ Cette assimilation entre la sphère et l'oeuf quant à l'épiphanie divine est corroborée par les objets de culte chypriotes tantôt sphéroïdes tantôt ovoïdes que nous avons vus, et peut-être aussi du fait que certains genres d'oeufs d'oiseaux, de serpents, et d'insectes sont sphériques. D'ailleurs la forme ovale s'obtient à partir de la sphérique avec l'adjonction d'une conque. En sanscrit le mot *anda* signifie l'oeuf, mais aussi la partie hémisphérique des stûpas. En Egypte la boulette du scarabée *Khepri* qui contient ses oeufs s'identifie au disque solaire. Ce dernier peut parfois épouser une forme légèrement ovalisée comme sur le cylindre-sceau de Kition (cf. note 107).

115. Tant le Grand Dieu que la Grande Déesse avaient à Chypre un aspect solaire, dont témoignent leurs attributs-et symboles comme le lion, le sphinx, l'aigle, le disque solaire, la rosette et autres. Voir à ce propos Eliade 1983, pp. 117-19.

116. En fait la croix ne se définit que par le croisement vertical de deux voies directionnelles dont le point de rencontre constitue un centre qui peut être celui d'un cercle; une fois que le cercle est tracé autour de la croix, l'on a alors une roue. Enfin la sphère dérive d'un cercle pivoté autour de son diamètre.

117. La forme ronde dans le taoïsme en Chine peut être la synthèse des principes contraires comme le masculin et le féminin, le négatif et le positif et autres, appelée alors *taiki*; cf. M.-M. Thiollier, *op. cit.*, p. 283.

118. Comme M. Eliade le remarque, 'Le couple divin Ciel - Terre, qu'Hésiode avait évoqué, est l'un des *leitmotiv* de la mythologie universelle'; Eliade 1983, p. 209.

119. *Ibidem*, p. 355. L'androgyne sphérique peut être également identifié au Soleil-Créateur comme en Egypte.

Parmi les nombreuses compilations cosmogoniques grecques chez les anciens auteurs, la création du cosmos peut commencer avec la division en deux de l'oeuf¹²⁰ (ou de la sphère) primordial (ou cosmique), engendré par la Nuit, la fille du *Chaos*. Cette sphère se partagea en deux, l'Ouranos (=Ciel) étant l'hémisphère supérieur, et la Gaïa (=Terre) étant l'hémisphère inférieur. De cette séparation naquit également l'Eros (=l'Amour), la force animatrice de l'univers assurant l'attrait entre les forces fécondantes contraires.¹²¹ Ainsi par la suite les unions périodiques du couple divin cosmogonique Ciel - Terre,¹²² ou autrement dit ses *hieroi gamoi* (=mariages sacrés), donnèrent naissance aux générations divines et à l'humanité.

Selon M. Eliade l'androgyne originel était souvent conçu comme sphérique, et il donne comme exemple des croyances mythologiques australiennes et le témoignage d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, où il est question de l'androgyne sphérique primordial.¹²³ L'auteur continue en faisant remarquer que la sphère a symbolisé dès le niveau des cultures archaïques la perfection et la totalité et que le mythe de l'androgyne sphérique rejoint aussi celui de l'oeuf cosmique.¹²⁴

En conséquence, la sphère et l'oeuf peuvent représenter un Être primordial autogène qui assume en lui-même la nature masculine et féminine. Dès le moment où il a perdu cette qualité d'androgyne en se distinguant en deux principes contraires, le masculin et le féminin, son unicité originelle disparut. A partir de cette séparation un grand cycle commence, et pour qu'il s'achève, il faut que les deux principes opposés se réintègrent à nouveau en un seul Être, après un long processus d'évolution du cosmos vers la perfection. Cela est l'eschatologie de nombreuses religions et des écoles philosophiques, où la *coincidentia oppositorum* eschatologique regagnera sa condition archétypale de l'Être androgyne cosmogonique.

La conception cosmogonique à partir de l'oeuf ou de la sphère primordiale, qui se décomposa en la dualité 'Ciel - Terre', est commune à de nombreuses traditions mythologiques et religieuses, ainsi l'hindoue, la chinoise, la cananéenne, l'égyptienne, la phénicienne, la grecque, la celtique... Sans doute, cette conception a-t-elle existé également à Chypre, car il est difficile d'imaginer une autre cosmogonie distincte dans une île exposée aux influences des pays où cette doctrine existait.

Quant à la pierre sphérido-ovale d'Ayia Irini, si on l'interprète comme l'image évoquant une divinité suprême créatrice à la fois masculine et féminine, comme Atoum en Egypte, il n'y a alors aucune difficulté à comprendre la présence autour d'elle des figurines de la Grande Déesse, de celles évoquant la présence du Grand Dieu, ainsi que de celles revêtant un aspect hermaphrodite, et de celle tenant la croix égyptienne *ankh*. Car ce genre de bétyle, bien que vestige ancien symbolisant la nature archétypale de l'Être androgyne, évoquait pour les fidèles, avec sa symbolique ambivalente, la présence tant du Grand Dieu que de la Grande Déesse, incarnés sous leur forme thériomorphe et/ou anthropomorphe par certaines figurines parmi les *ex-voto*.¹²⁵ Mais l'avènement des formes animales et humaines ne semble pas avoir manqué de représenter en

120. L'oeuf cosmogonique existe dans la mystique orphique où l'état primordial de l'univers était conçu sous la forme d'un oeuf; cf. J. E. Harisson, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1922, pp. 625-29. L'auteur se réfère aussi (p. 628) au témoignage d'Achille Tatiüs selon lequel l'univers est de forme conique ou ovale et que cette opinion était soutenue par ceux qui accomplissent les mystères orphiques. Voir aussi Diodore de Sicile I, 27 (Traduction en anglais par C.H. Oldfather), London, 1946, p. 88, note 3.

121. Eros est souvent représenté sortant d'un oeuf ou d'une coquille; Delcourt 1966, pp. 51-52.

122. Ce couple a été connu dans différentes religions sous des formes et des théonymes divers, comme Ouranos - Gaïa, Taranis - Rigana, Baal - Astarté, Baal-Hammon - Tanit, Grand Dieu Chypriote - Grande Déesse (Aphrodite), Shou Tefnout etc..

123. Eliade 1983, p. 355. Sur ce sujet voir aussi André Virel, *Histoire de notre image*, Genève, 1965, p. 99.

124. Sur la correspondance entre l'oeuf du monde et l'être sphérique, cf. aussi Delcourt 1966, p. 53.

125. cf. notes 98 et 100.

termes iconographiques figurés l'androgynie primordiale divine évoquée par la pierre sacrée du sanctuaire. D'où la présence parmi les *ex-voto* de la figurine barbue de la 'déesse aux bras levés' (Pl. XVI: 9), ainsi que d'autres personnages et d'hommes-taureaux bisexués (Pl. XVI: 10).

CONCLUSION

A partir donc de certains témoignages écrits qui parlent de l'Aphrodite conçue en tant qu'androgynie et ses effigies respectives, l'on est arrivé à l'étude du matériel archéologique à mettre en parallèle avec ces témoignages, dont la plupart se réfèrent précisément à Chypre. Ce matériel s'échelonne depuis la haute antiquité chypriote et jusqu'au premier millénaire. Les sources littéraires datent parfois de l'antiquité tardive, mais cela montre combien vivace et connu était le caractère androgyné de l'Aphrodite chypriote pour que sa renommée se maintienne jusqu'aux derniers siècles du paganisme et soit transmise aux auteurs de l'époque.

Cette mise en rapport des documents archéologiques avec les sources écrites a d'une part valorisé la véracité des anciens auteurs, et d'autre part nous a aidé à mieux comprendre le sens et la nature des documents iconographiques.

Par ailleurs, désirant approfondir ce sujet nous avons considéré l'androgynie divine à travers différentes mythologies, religions et doctrines philosophiques. Cet examen a permis une meilleure compréhension de l'androgynie cosmogonique, mais aussi eschatologique, conçu sous la forme sphérique ou ovale, et a ouvert la voie pour une interprétation possible de la pierre de culte au sanctuaire d'Ayia Irini.

Ces considérations ont permis une mise au point de l'étude d'un des aspects les plus importants de l'ancienne religion à Chypre, à savoir le concept de l'androgynie divine, qui semble marquer davantage le culte de la Grande Déesse Aphrodite, qui peut alors apparaître dans l'iconographie sous un aspect bisexué.