

ANAGOGIA, KATAGOGIA ET LES COLOMBES D'ÉRYX

Si vede la sommità del monte Erice [...] La pianura è piena degli abitanti che si danno ad ogni sorte di piacevole sollazzo poiché una bella e vermiglia colomba vola già per le volte del tempio e annunzia l'arrivo della Dea dalla vicina Affrica; le torme delle compagne colombe si osservano lungi venire dal mare. Tre corone di leggiadre sacerdotesse che hanno appena per quindici volte veduta la primavera coperte sotto il cinto di leggiadro ondeggiante velo e ornate di ghirlande di rose legate tra loro mano a mano e distendendo le bianche braccia danzano avanti al tempio.

Cette vue pittoresque, comme l'auteur la définit lui-même, se doit à Francesco Ferrara (1767-1850), auteur d'une *Storia generale della Sicilia* en neuf volumes publiée à Palerme entre 1830 et 1838<sup>1</sup>. Elle décrit le motif d'une des tables d'illustration qui devaient accompagner cet ouvrage mais qui, malheureusement, ne furent jamais réalisées. En cela, seule l'imagination peut permettre de reconstruire le résultat extravagant de cette œuvre dont une décision éditoriale nous a privés. Mais cet austère professeur sicilien, voué dès l'enfance à la carrière ecclésiastique, ne fut pas le premier à tomber sous le charme du sanctuaire d'Éryx. Si la danse des jeunes prêtresses découle entièrement de son inventivité débordante, le vol des colombes était déjà à l'honneur dans l'œuvre de deux écrivains d'époque sévérienne qui savaient apprécier un bon sujet de conversation : Athénée de Naucratis et Claude Élien.

Compilant les écrits de leurs prédécesseurs à la recherche d'anecdotes extravagantes dont la variété pouvait divertir les lecteurs, ces deux auteurs citent le sanctuaire d'Éryx respectivement deux et trois fois, sans pour autant mentionner leurs sources. La seule exception à cette règle est un traité sur les plantes du lexicographe Amérias de Macédoine (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.), auquel Athénée attribue l'information selon laquelle le *luchnís* (aujourd'hui coquelourde des jardins) poussait là où Aphrodite se baignait après avoir couché avec Héphaïstos : Éryx en produisait de la meilleure qualité<sup>2</sup>. Moins soucieux de citer ses références, Élien raconte pour sa

---

<sup>1</sup> FERRARA 1830-1838.

<sup>2</sup> Ath., 15, 681f.

part qu'un général carthaginois du nom d'Amilcar avait pillé les trésors (*keimélia*) de la déesse, causant la perte de sa cité natale, « réduite en esclavage peu de temps après que ces richesses sacrées (ἱερῶν χρημάτων) y avaient été introduites »<sup>3</sup>. Dans la foulée, il décrit les sacrifices célébrés dans le sanctuaire « tout au long de l'année et chaque jour (πᾶν ἔτος καὶ ἡμέραν πᾶσαν) », soulignant que la déesse y intervenait directement : les animaux sacrificiels qu'elle approuvait s'approchaient spontanément de l'autel et les restes des sacrifices disparaissaient pendant la nuit, comme si l'autel les absorbait<sup>4</sup>. Mais aussi exceptionnels que ces faits puissent paraître, c'est surtout un autre détail qui retient l'attention de ces auteurs.

Dans les *Sophistes à banquet* d'Athénée, tout comme dans *l'Histoire variée* et dans *La personnalité des animaux* d'Élien, trois passages concernent le comportement des colombes. Voici le plus développé, tiré de la dernière de ces œuvres :

À Éryx, en Sicile, il y a une fête que les habitants du lieu eux-mêmes, mais aussi ceux de toute la Sicile, appellent *Anagógia*. La cause du nom de la fête, disent-ils, est que pendant ces jours-là, Aphrodite part de là vers la Libye. Ils croient cela sur la base de cette preuve. Il y a, en ce lieu, un grand nombre de colombes (περιστερῶν πλῆθος). Mais on ne les voit pas (οὐχ ὁρῶνται), et les habitants d'Éryx disent qu'elles sont parties pour escorter la déesse (τὴν θεὸν δορυφορούσας ἀπελθεῖν). En effet, ils célèbrent les colombes comme les divertissements (ἀθύρματα) d'Aphrodite, et de cela, tous les hommes sont convaincus. Neuf jours après, on en voit une, remarquable à la vue (διαπρεπῆ τὴν ὥραν), qui arrive en volant du côté de la mer en direction de la Libye et qui ne ressemble pas aux autres colombes formant des volées (ἀγελαίας πελειάδας). Au contraire, elle est de couleur pourpre (πορφυρᾶν), de la même manière qu'Anacréon de Téos chante Aphrodite « couleur de la pourpre » quelque part dans son œuvre. Mais elle peut paraître aussi comparable à l'or (χρυσῶ δὲ εἰκασμένη), et cela aussi correspond à la même déesse selon Homère, qui la célèbre comme « Aphrodite d'or ». Cette colombe est suivie (ἔπεται) des nuées des autres, et alors les habitants d'Éryx célèbrent nouvellement une fête et une réunion solennelle (ἑορτή ... καὶ πανήγυρις) appelée *Katagógia*, dont le nom dérive aussi de cet événement<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ael., NA, 10, 50 ; sur les difficultés d'identification de cet Amilcar, voir LIETZ 2012, pp. 296-297.

<sup>4</sup> Ael., NA, 10, 50 ; pour une analyse détaillée de ce passage et de ses implications pour la compréhension du cycle rituel d'Éryx, voir PIRONTI 2009.

<sup>5</sup> Ael., NA, 4, 2 (traduction de l'auteur).

Deux autres passages présentent une version plus synthétique de la même histoire. Un dense réseau de correspondances lexicales révèle qu'ils émanent d'une source commune : dans les deux cas, par exemple, les colombes « deviennent invisibles (ἀφανεῖς γίνονται) comme si elles avaient voyagé avec la déesse »<sup>6</sup>. Sinon, d'après Élien, « tout le monde convient (ὡμολόγηται) que, pour le reste du temps, un grand nombre de ces oiseaux pullulaient dans le temple de la déesse (ἐπιπολάζειν τῷ νεῷ τῆς θεοῦ) » – avec une formulation qui pourrait renvoyer à la consultation de plusieurs auteurs différents<sup>7</sup>. Athénée, de son côté, livre quelques éléments nouveaux sur le déroulement des *Katagógia* :

Après qu'une des colombes les a précédées en volant (προπετασθείσης) de la mer et s'est élancée dans le temple (εἰς τὸν νεῶν εἰσπτάσης), les autres surviennent (παραγίνονται) aussi. Alors, parmi les habitants du voisinage, ceux qui vivent dans l'abondance (περιουσίας εἰ ἤκουσι) fêtent splendidement (εὐωχοῦνται), tandis que les autres font joyeusement résonner des castagnettes (κροταλίζουσιν μετὰ χαρᾶς) et tout le lieu exhale une odeur de *bouturon* dont ils se servent comme preuve du retour de la déesse (ὃ δὴ τεκμηρίω χρῶνται τῆς θείας ἐπανόδου<sup>8</sup>).

Le *bouturon* étant une espèce végétale non mieux identifiée<sup>9</sup>, l'on pourrait se demander si ce dernier détail ne dérive pas du même Amérias qui avait déjà parlé du *luchnís*. Les deux auteurs, cependant, concluent leur synthèse en rappelant que « Zeus avait lui-aussi muté sa forme dans celle d'une colombe », pour s'unir à une jeune fille d'Aigium (en Achaïe) du nom de Phtia – un récit qu'ils s'accordent à attribuer à l'historiographie locale achéenne<sup>10</sup>. L'on peut donc penser qu'ils ont tous deux puisé dans l'œuvre d'un autre auteur ayant lui-même consulté plusieurs sources.

<sup>6</sup> Ath., 9, 394f-395a (τότ'οὖν αἱ περὶ τὸν τόπον περιστεραὶ ἀφανεῖς γίνονται ὡς δὴ τῇ θεῷ συναποδημοῦσαι) ; Ael., VH, 1, 15 (<τότ'οὖν> ἀφανεῖς ἐκ τοῦ χώρου αἱ περιστεραὶ γίνονται, ὡς περὶ οὖν τῇ θεῷ συναποδημοῦσαι). On remarquera que Mervin R. Dils, éditeur Teubner d'Élien, s'est justement servi du texte d'Athénée pour intégrer <τότ' οὖν> dans ce passage. Pour plus de détails sur le rapport entre ces deux textes, voir LIETZ 2012, p. 292.

<sup>7</sup> Ael., VH, 1, 15.

<sup>8</sup> Ath., 9, 394f-395a (traduction de l'auteur).

<sup>9</sup> C'est en tout cas l'avis de Hésychios, qui en fait une « βοτάνης εἶδος » (Hesych., s.v. βούτυρος).

<sup>10</sup> Ath., 9, 395a : Αὐτοκράτης ἐν τοῖς Ἀχαιοῖς καὶ τὸν Δία ἰστορεῖ μεταβαλεῖν τὴν μορφήν εἰς περιστερὰν ἐρασθέντα παρθένου Φθίας ὄνομα ἐν Αἰγίῳ. ; Ael., VH, 1, 15 : Ἀχαιοὶ δὲ αὖ πάλιν λέγουσι λόγοι καὶ τὸν Δία αὐτὸν μεταβαλεῖν τὴν μορφήν εἰς περιστερὰν, ἐρασθέντα παρθένου Φθίας ὄνομα. Ἐν Αἰγίῳ δὲ ᾧκει ἡ Φθία αὕτη.

Inconnu à ce jour, ce texte contenait certainement les idées suivantes : en temps normal, un grand nombre de colombes peuplait le sanctuaire d'Éryx ; lors d'une occasion appelée *Anagógia* (ou *Anagógai* d'après Athénée), la disparition de ces animaux signalait le départ de la déesse pour l'Afrique ; neuf jours plus tard, une seule colombe revenait depuis la mer, tandis que les autres la suivaient à courte distance ; cet événement marquait le retour de la déesse, célébré par une fête appelée *Katagógia*. Pour finir, la comparaison avec l'épisode de Zeus et Phtia suggère qu'à Éryx aussi, l'oiseau extraordinaire qui précédait la nuée pouvait être vu comme une métamorphose d'Aphrodite.

Pour aller plus loin, l'on peut partir des choix lexicaux de ces témoins de l'époque sévérienne, à commencer par les noms grecs des oiseaux que, jusqu'ici, l'on a traduits par le mot « colombe » : *peristerái*, dans la plupart des occurrences, et *peleiádes*, utilisé une fois chez Élien. Souvent employés comme synonymes pour n'importe quel type de colombide, ces deux termes correspondraient respectivement, dans leur acception ornithologique, au pigeon biset domestique et à son homologue sauvage : la même espèce d'oiseaux qui peuple à ce jour la plupart des villes européennes<sup>11</sup>. Leur association à Aphrodite est bien connue et concerne souvent, tant dans les sources littéraires que dans les représentations figuratives, des variétés d'oiseaux au plumage blanc, autrement dit des colombes<sup>12</sup>. En revanche, quand la couleur n'est pas explicitée, il est légitime de rester dans le doute, surtout quand il est question, comme c'est le cas à Éryx, d'un grand nombre de volatiles. D'autre part, si le pigeon biset suscite aujourd'hui beaucoup de sentiments négatifs, les Anciens ne partageaient pas ces préjugés. Au contraire, comme Lucrèce, ils pouvaient s'extasier devant la couleur changeante de son cou : « tantôt il a le rouge éclat du rubis, tantôt, par une impression différente, il semble mêler au bleu lapis la verte émeraude »<sup>13</sup>.

Dans l'*Histoire variée*, Élien décrit la présence de ces animaux par l'expression *epipolázein tó neó*. Composé de *epí* et *péloomai* (« se mouvoir, se trouver »), ce verbe signifie littéralement « être à la surface », mais aussi, au sens figuré, « prévaloir » ou « être en abondance ». Le préfixe *epí*, associé au datif *tó neó*, pourrait évoquer la position des oiseaux, perchés sur les toits du temple,

<sup>11</sup> Pour le sens de ces mots en grec, voir BODSON 1978, pp. 101-103 ; PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 415.

<sup>12</sup> Même en français, en effet, ce terme ne désigne pas une espèce particulière d'oiseau, mais plutôt une variété de pigeons au plumage blanc (voir GOIX 2022). Pour leur association à Aphrodite, voir PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 415-417.

<sup>13</sup> Lucr., 2, 802-805 (tr. A. Ernout, *Les Belles Lettres*, Paris 1999) ; la description peut s'appliquer aussi bien au pigeon biset qu'au pigeon ramier, mais le terme latin est *columba* qui désigne le plus souvent le premier. Il s'agissait sûrement d'un motif topique, comme le montre Cic., *Ac.*, 2, 19. Pour plus de détails, voir AMAT 2002, pp. 155-157.

même si l'on pouvait également employer ce verbe pour désigner d'autres types d'animaux<sup>14</sup>. D'après *La personnalité des animaux*, cette situation dérivait de la conviction profonde attribuée aux habitants d'Éryx, mais aussi à « tous les hommes », que les colombes étaient les *athúrmata* d'Aphrodite. Dérivant de *athúro* (« jouer, se divertir »), ce mot désignait tout objet ou activité qui réjouit : un jouet, un divertissement ou encore un passe-temps. Associé à des dieux, on le trouve utilisé pour désigner le chant (en relation à Apollon ou aux Muses), mais aussi la guerre et les batailles (« divertissements » d'Arès<sup>15</sup>). Sur une inscription métrique de la ville de Rome, *athúro* fait référence à un chien en tant qu'animal de compagnie<sup>16</sup>. Mais surtout, plus que d'un terme technique désignant le statut des oiseaux d'Éryx, il s'agit d'un trait de langage poétique que l'on retrouve à partir d'Homère<sup>17</sup>. En cela, il s'adapte bien au verbe auquel il est associé (*ádousi*, « ils chantent ») et aux nombreuses résonances littéraires contenues dans ce développement d'Élien.

Si tout cela reste assez vague, deux cas parallèles issus de la Méditerranée orientale offrent un cadre plus précis. À Aphrodisias, en Carie, un édit fragmentaire du proconsul de 77 apr. J.-C., le poète Silius Italicus, mentionne des décrets précédents, probablement de la cité, interdisant de « capturer, élever et effrayer » les colombes (*peristerái*) dans toute la ville, et cela, en raison des liens de cet oiseau avec le culte d'Aphrodite<sup>18</sup>. À Ascalon, sur la côte levantine, une interdiction similaire existait en lien avec la syrienne Derketo, que Pausanias identifie à Aphrodite<sup>19</sup>. Diodore, quant à lui, fait de la déesse une jeune fille qu'Aphrodite avait punie pour l'avoir offensée. Frappée d'une passion interdite, cette Derketo humaine s'était suicidée après avoir généré la reine Sémiramis. Grâce à cette fin tragique, la mère avait reçu les honneurs divins et la fille avait été nourrie et élevée par des colombes (*peristerái*). Depuis lors, conclut l'historien, « tous les Syriens continuèrent d'honorer ces oiseaux comme sacrés (διετέλεσαν ὡς θεὰς τιμῶντες) »<sup>20</sup>. Le témoignage oculaire de Philon d'Alexandrie (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.) révèle en quoi consistait cette vénération :

<sup>14</sup> Pour un exemple similaire concernant des oiseaux, voir Theopomp. Hist., FGrHist 115, F76 ; pour des souris, Aristot., HA, 580b14.

<sup>15</sup> Pour Apollon, voir Pind., *Pyth.*, 5, 23 ; pour les Muses, Bacch., fr. 33 et 8, 87 ; pour Arès, Bacch., 17, 57.

<sup>16</sup> IG 14, 1647.

<sup>17</sup> Voir par exemple *Il.*, 15, 363 ; *Od.*, 18, 323.

<sup>18</sup> I Aph2007, n° 13, 609 (= MAMA, vol. 8, 411 = LSAM, n° 86) : ψηφισμάτων ὄντων | καθὰ κωλύεται συνλαμ- | βάν[ειν] τρέφειν σοβεῖν | [--- ? ... ἐ]ν τῇ πόλει τὰς | [περιστερὰ]ς τῆς τε θρησ- | [κείας τῆς πε]ρὶ τὴν θεὸν. Pour l'intégration de *περιστεραὶ* et le sens des verbes exprimant les différentes interdictions, voir ROBERT 1971, pp. 91-96.

<sup>19</sup> Paus., 1, 14, 7.

<sup>20</sup> Diod. Sic., 2, 4, 3.

J'observais une foule prodigieuse de colombes (ἀμήχανόν τι πελειάδων πλῆθος) dans les carrefours et dans chaque maison. Comme j'en demandais la raison, on me dit qu'il n'était pas permis de les attraper (οὐ θεμιτὸν εἶναι συλλαμβάνειν). Car l'usage en est interdit aux habitants depuis une antiquité reculée. L'animal a tellement été apprivoisé par suite de la liberté sans crainte (ὕπ'ἀδείας) que non seulement il vit sous le même toit (que l'homme), mais qu'il devient toujours son compagnon de table et qu'il se complaît dans cette sécurité<sup>21</sup>.

Ainsi, que ce soit à Aphrodisias ou à Ascalon, toutes les colombes (ou tous les pigeons) pouvaient proliférer librement grâce à des mesures de protection dérivant de leur rapport avec les déesses susnommées : voici la réalité beaucoup plus prosaïque se cachant derrière l'enthousiasme poétique d'Élien.

Mais si cela donne un bon aperçu de la situation quotidienne vécue à Éryx, il faut encore s'interroger sur le rôle dévolu aux colombes durant les fêtes dont nous parlent les auteurs. Or, à ce niveau, les écrits d'Athénée et Élien présentent un excellent exemple du plus grand problème qui pèse sur la reconstruction des pratiques rituelles de l'antiquité : la nécessité de composer avec des témoignages trop souvent limités à des aspects épisodiques, choisis uniquement pour satisfaire à un goût de l'original et de l'étrange qui rappelle les cabinets de merveilles d'autrefois. Néanmoins, une aide peut, ici aussi, venir de l'analyse du vocabulaire et des cas parallèles connus.

Le nom des deux fêtes (*Anagōgia* de *anagō*<sup>22</sup>, « prendre le large », et *Katagōgia* de *katagō*, « débarquer »), ne laisse planer aucun doute quant au fait que l'élément central de la célébration était bien le départ et le retour de la déesse depuis l'autre côté de la mer. Cela suffit à relier cet ensemble rituel à la typologie appelée, en anglais, l'« advent festival »<sup>23</sup>. Si les fêtes de la seule arrivée sont beaucoup plus fréquentes, Robert Parker a bien montré que les diptyques comme

---

<sup>21</sup> Philo, *de providentia*, 2, 108 (de la traduction latine du texte arménien publié par RICHTER 1830) = Eus., *PE*, 8, 14 (pour le texte grec ; traduction depuis ROBERT 1971, p. 96).

<sup>22</sup> Ce verbe est d'ailleurs explicitement utilisé pour indiquer le départ de la déesse dans les passages d'Athénée et Élien qui semblent plus proche de la source d'origine (Ath., 9, 394f-395a : εἰς Λιβύην ἀνάγεσθαι ; Ael., *VH*, 1, 15 : ἐς Λιβύην ἐκ Σικελίας ἀνάγεσθαι) ; dans *La personnalité des animaux*, en revanche, Élien préfère le verbe ἀπαίρειν, au sens plus générique de « s'éloigner » (Ael., *NA*, 4, 2).

<sup>23</sup> La typologie a été étudiée en détail par BURKERT 1988 ; SOURVINOU-INWOOD 2005, pp. 151-168 et PARKER 2011, pp. 180-199. Voir aussi BONNET – BRICAULT 2016, pp. 221-241.

celui d'Éryx ne sont pas sans parallèles dans le monde grec<sup>24</sup>. L'absence de la divinité pouvait s'y traduire rituellement par la création d'une atmosphère négative qui se résolvait dans les réjouissances générales manifestées au moment de son retour. L'arrivée, quant à elle, s'exprimait par des manipulations rituelles de la statue divine ou d'autres objets liés au culte (processions, ablutions, recherche de la statue disparue, etc.) ou bien, comme à Éryx, par des prodiges naturels impliquant plantes et animaux<sup>25</sup>. Souvent, ces occasions commémoraient des événements liés à l'histoire du culte – qu'il s'agisse de son origine ou, quand la divinité se déplaçait ailleurs, des relations de celle-ci avec d'autres localités.

Dans le cas d'Éryx, si l'étiologie de cet ensemble festif reste inconnue, le départ de la déesse en Afrique pointe clairement la question des rapports de cette région avec la Sicile occidentale. Certes, Athénée et Élien ne nous ont transmis qu'un récit de seconde main dont il est difficile d'ancrer chronologiquement le noyau. Néanmoins, Aphrodite apparaît déjà accompagnée d'une colombe sur les monnaies frappées par la cité à la fin du v<sup>e</sup> s. av. J.-C. (fig. 1), quand la région gardait encore son indépendance entre colonies grecques et phéniciennes<sup>26</sup>. Des influences orientales, suggérées par les parallèles d'Ascalon et d'Aphrodisias et peut-être d'origine phénicienne<sup>27</sup>, étaient alors sans doute présentes. Mais c'est seulement entre iv<sup>e</sup> et iii<sup>e</sup> s. av. J.-C., avec l'établissement de l'éparchie carthaginoise dans cette aire de la Sicile, qu'Éryx devint une forteresse punique à tous les effets, tandis que le culte de sa déesse migrait vers Carthage et la Sardaigne<sup>28</sup>.

D'autre part, les auteurs d'époque sévérienne mettent surtout en valeur le retour de la déesse, c'est-à-dire le moment où elle fait le choix de la Sicile sur l'Afrique. Ne faudrait-il donc pas associer ces rituels à l'époque des guerres puniques, quand Rome revendiqua pour elle le soutien de cette divinité contre l'ennemi carthaginois ? On peut rappeler, à ce propos, l'épisode d'Amilcar qu'Élien a peut-être lu dans la même source que celle dans laquelle il a puisé ses informations sur les colombes<sup>29</sup>. Enfin, notons qu'au début de l'époque impériale, Vénus Érycine apparaît souvent

---

<sup>24</sup> PARKER 2011, pp. 182-199 ; au contraire, Christiane Sourvinou-Inwood avait fait de cette mise en valeur du départ de la déesse un indice du caractère « para-Greek » du culte d'Éryx (SOURVINOU-INWOOD 2005, pp. 159-160).

<sup>25</sup> En dehors de l'exemple d'Éryx, ce type de phénomène est tout particulièrement attesté dans le culte de Dionysos (voir SOURVINOU-INWOOD 2005, pp. 152-155 ; PARKER 2011, pp. 183-184 ; BONNET – BRICAULT 2016, pp. 221-241).

<sup>26</sup> LIETZ 2012, pp. 63-68 ; sur le monnayage d'Éryx au v<sup>e</sup> s. av. J.-C., voir ZODDA 1989, avec bibliographie précédente.

<sup>27</sup> Pour le rôle de la colombe dans le culte de l'Astarté phénicienne, voir BONNET 1996, pp. 28 ; 50 ; 54 et 118.

<sup>28</sup> LIETZ 2012, pp. 68-74 et 135-139.

<sup>29</sup> Pour la déesse entre Carthage et Rome à l'époque républicaine, voir LIETZ 2012, pp. 74-84 et 151-161.

dans l'épigraphie latine des cités d'Afrique du nord, dont les liens culturels avec la Sicile pouvaient désormais soutenir l'implantation de Rome<sup>30</sup>. La question est d'autant plus complexe que tous les rituels évoluent pour s'adapter à différentes situations historiques – ce qui ne les empêche jamais de revendiquer une continuité ininterrompue depuis le début des temps<sup>31</sup>.

Ce qui est sûr, en revanche, est que l'ensemble du cycle rituel décrit par Athénée et Élien souligne la présence de la déesse à Éryx tout au long de l'année. Une présence qui, par opposition à son séjour de neuf jours en Afrique, est soutenue par une série de signes renvoyant à son rapport avec l'élément humide comme puissance génératrice des mondes végétal et animal<sup>32</sup> : l'autel qui absorbe les restes des sacrifices en se recouvrant de rosée et d'herbe fraîche pendant la nuit ; l'automatisme des victimes ; le parfum de *bouturon* ; la présence du *luchnis*<sup>33</sup>. Pendant les *Anagógia* et les *Katagógia*, ce sont les colombes qui représentaient le point focal de ce dispositif rituel. Leur présence/absence y signifiait la présence/absence de la déesse, même quand on ne les avait pas vues se déplacer. Ainsi, aux *Anagógia*, les colombes deviennent tout simplement invisibles (ἀφανεῖς γίνονται<sup>34</sup>) ou elles « ne sont plus vues (οὐχ ὁρῶνται) »<sup>35</sup>. On expliquait alors qu'elles avaient voyagé avec la déesse ou qu'elles l'avaient escortée<sup>36</sup>. Toutefois, ce voyage demeurait dans le domaine de l'invisible et du prodige naturel. Le comportement des oiseaux, comme celui des animaux à sacrifier, manifeste la volonté de la déesse.

Durant les *Katagógia*, le vol de retour se déroule sous les yeux des fidèles. La plupart des colombes « suivent » ou « surviennent après » un exemplaire extraordinaire qui se distingue de la masse des autres, grâce à plusieurs critères<sup>37</sup>. Tout d'abord, cet oiseau avance seul et « vole devant » les autres qui se déplacent en nuées<sup>38</sup>. D'après Élien qui se réjouit des nombreux parallèles poétiques décrivant Aphrodite, il est aussi « remarquable à la vue (διαπρεπῆ τὴν

<sup>30</sup> LIETZ 2012, pp. 140-146.

<sup>31</sup> Sur cette caractéristique des rituels, voir KOWALZIG 2007, pp. 35-41.

<sup>32</sup> Pironti 2009.

<sup>33</sup> Voir, respectivement, Ael., NA, 10, 50 ; Ath., 9, 394f-395a et 15, 681f.

<sup>34</sup> Ath., 9, 394f-395a et Ael., VH, 1, 15.

<sup>35</sup> Ael., NA, 4, 2.

<sup>36</sup> Les deux expressions se trouvent respectivement en Ael., NA, 4, 2 (τὴν θεὸν δορυφορούσας ἀπελθεῖν) et VH, 1, 15 (τῇ θεῶ συνναποδημοῦσαι).

<sup>37</sup> Le verbe « suivre » (« ἔπεται ») est employé en Ael., NA, 4, 2 ; « survenir » (« παραγίνονται ») en Ath., 9, 394f-395a.

<sup>38</sup> Le mot *mía*, « une seule », est mis en valeur aussi bien par Athénée (9, 394f-395a) que par Élien (NA, 4, 2) ; « voler devant (προπετασθείσης) » se trouve en Ath., 9, 394f-395a. Les autres colombes sont « grégaires (ἀγελαίας) » et surviennent en « nuée (νέφη) » chez Ael., NA, 4, 2.



ῶραν) » par sa couleur pourpre ou d'or<sup>39</sup>. Athénée précise qu'il termine son voyage en volant directement dans le temple (« εἰς τὸν νεῶν εἰσπτάσης »<sup>40</sup>). Si plusieurs de ces éléments rappellent les épiphanies divines de la poésie grecque, une possible identification de cet oiseau à la déesse est suggérée dans nos sources par le parallélisme établi avec Zeus qui « avait *lui-aussi* muté sa forme en colombe (μεταβαλεῖν τὴν μορφήν εἰς περιστεράν) ». Cette colombe à l'apparence et au comportement extraordinaires pouvait donc être interprétée comme une forme d'Aphrodite elle-même.

Or, pour les divinités grecques, l'apparition sous forme d'animal est plus souvent attestée dans le mythe que dans le culte. Et les oiseaux – animaux par excellence associés au voyage et aux communications entre ciel et terre – y jouent un rôle de premier plan. Déjà chez Homère, beaucoup de dieux et déesses s'éloignent en s'envolant après avoir pris la forme d'une de ces créatures<sup>41</sup>. À Éryx, en revanche, un animal signalait chaque année, en direct, la présence de la déesse, sous les yeux du public des *Katagógia*. Et, sur l'onde de parallèles littéraires, certains pouvaient faire de cet animal, une métamorphose de la déesse elle-même. Inévitablement, ce type de témoignages suscite un certain scepticisme. Mais faut-il pour autant n'y voir que les exagérations tardives d'auteurs plus intéressés au merveilleux qu'à la vraisemblance ?

Pour improbable que ça puisse paraître, tous les détails de la situation décrite par Élien et Athénée se prêtent à un cadre qui pouvait être manipulé rituellement. En effet, en matière d'élevage, l'une des caractéristiques les plus appréciées du pigeon biset est sa capacité à retrouver son nid même à des milliers de kilomètres de distance<sup>42</sup>, ce qui a permis de l'utiliser pendant des siècles comme « pigeon voyageur » : les Anciens ne l'ignoraient pas, comme le montre, par exemple, l'*Histoire naturelle* de Plin<sup>43</sup>. Il aurait donc suffi d'éloigner les colombes du sanctuaire, en les faisant ainsi « disparaître », pour qu'elles reviennent spontanément, quelques jours plus tard, quand bien même les aurait-on amenées en Afrique. Une entreprise réalisable étant donné que, dans son point le plus étroit, le canal de Sicile ne mesure que 145 kilomètres. Lâché avant les autres, l'un de ces animaux pouvait aisément arriver en premier et rentrer dans le temple, à condition qu'il y voie son nid.

---

<sup>39</sup> Ael., *NA*, 4, 2.

<sup>40</sup> Ath., 9, 394f-395a.

<sup>41</sup> BREMMER 2021, p. 104.

<sup>42</sup> GOULD 1973.

<sup>43</sup> Plin., *Nat.*, 10, 53 ; pour plus de détails, voir TOYNBEE 1973, pp. 258-259 ; AMAT 2002, pp. 122-123.

Bien sûr, la robe pourpre ou d'or est plus difficile à expliquer, mais deux points méritent d'être soulevés. D'une part, certains pigeons bisets présentent une robe rouge et non grise ou blanche. De l'autre, du moins aujourd'hui, certains oiseleurs peignent leurs pigeons. C'est le cas, notamment, des concurrents aux concours de *Sueltas de palomas*, en Espagne, qui le font pour distinguer leurs oiseaux de ceux des autres participants. En Thaïlande, cette pratique ébahit les visiteurs du jardin zoologique de Koh Samui. Enfin, sur Internet, il est possible d'acheter de la peinture pour pigeon. Certes, les Anciens n'avaient pas accès à ces outils, mais rien n'empêche de penser qu'ils aient eu l'idée de colorier leurs oiseaux.

Ces parallèles peuvent paraître pérégrins. Et les récits d'Élien et d'Athénée ne représentent peut-être que la réélaboration littéraire d'un rituel, en réalité, beaucoup plus simple. Je pense toutefois que cette interprétation n'est pas nécessairement à privilégier, surtout quand on ignore l'identité de la source, à l'apparence plutôt précise, qui avait fourni ces détails aux deux auteurs plus tardifs. Comme l'observe Christiane Sourvinou-Inwood, le fait que des prodiges naturels puissent être pilotés ne compromettrait pas leur valeur symbolique (qu'ils partagent avec certaines manipulations d'objets rituels beaucoup moins évocatrices). Pourquoi ne serait-il pas possible d'envisager que l'on ait, par exemple, sélectionné une colombe à la robe particulière pour l'élever dans le temple, ou même que l'on ait peint l'oiseau pour en signifier le changement de statut ? Mais surtout, même si le retour des pigeons à leur nid était un phénomène déjà connu par les naturalistes de l'époque, rien n'empêchait de l'interpréter comme une manifestation de la volonté divine, comme c'était le cas à Éryx. Ainsi, même dans un cadre rituel, pouvait-on, par le biais de cette interprétation, voir les dieux influencer le comportement des animaux pour révéler leur présence. Et parfois, certains de ces animaux pouvaient même être considérés comme les apparitions des dieux eux-mêmes, sous une forme différente. En cela, qu'ils aient ou non été le fruit de manipulations, ces prodiges naturels avaient tout ce qu'il faut pour séduire le public – qu'il s'agisse de fidèles réunis pour la fête, d'érudits d'époque sévérienne ou de clercs siciliens du XIX<sup>e</sup> siècle.

Beatrice Lietz

École Pratique des Hautes Études / ANHIMA (Paris)

Email : [beatrice.lietz@gmail.com](mailto:beatrice.lietz@gmail.com)

## ABRÉVIATIONS

IAPH2007 : J. Reynolds, C. Roueché, G. Bodard, *Inscriptions of Aphrodisias*, 2007 [available <<http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>>, ISBN 978-1-897747-19-3]

LSAM : F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris 1955

## BIBLIOGRAPHIE

AMAT 2002 : J. Amat, *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris 2002.

BODSON 1978 : L. Bodson, *IEPA ZQA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978.

BONNET 1996 : C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome 1996.

BONNET – BRICAULT 2016 : C. Bonnet, L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Paris 2016.

BREMMER 2021 : J. Bremmer, *The Theriomorphism of the Major Greek Gods*, in J. Kindt (ed.), *Animals in Ancient Greek Religion*, Abingdon-New York 2021.

BURKERT 1988 : W. Burkert, *Katagogia-Anagogia and the Goddess of Knossos*, in R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute (Athens, 26-29 June, 1986)*, Stockholm 1988, pp. 81-88.

FERRARA 1830-1838 : F. Ferrara, *Storia generale della Sicilia*, Palerme 1830-1838.

GOIX 2022 : E. Goix, s.v. *Pigeon*, in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 juillet 2022. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pigeon/>

GOULD 1973 : J.L. Gould, *L'Orientalisation des pigeons*, in « La Recherche », 141 (févr. 1983), pp. 186-197.

KOWALZIG 2007 : B. Kowalzig, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007.

LIETZ 2012 : B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo: un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pise 2012.

PARKER 2011 : R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca-Londres 2011.

PIRENNE-DELFORGE 1994 : V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque : contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994.

PIRONTI 2009 : G. Pironti, *Sous le ciel d'Éryx. À propos d'Élien, Sur la nature des animaux*, X, 50, in M. Cartry, J.L. Durand, R. Piettre (éds), *Architecturer l'invisible*, Turnhout 2009, pp. 221-229.

RICHTER 1830 : *Philonis Judaei opera omnia*, vol. 8, ed. C.E. Richter, Leipzig 1830.

ROBERT 1971 : L. Robert, *Les colombes d'Anastase et autres volatiles II. Les colombes d'Aphrodisias et d'Ascalon*, « Journal des savants » 2 (1971), pp. 91-97.

SOURVINOU-INWOOD 2005 : Ch. Sourvinou-Inwood, *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm 2005.

TOYNBEE 1973 : J.M.C. Toynbee, *Animals in roman life and art*, Londres 1973.

ZODDA 1989 : D. Zodda, *Contributo alla storia della monetazione di Erice nel V sec. a.C.*, «Rivista italiana di numismatica e scienze affini», 91 (1989), pp. 3-26.

## IMAGES

Fig. 1 : Revers d'un tétradrachme d'Éryx de la fin du v<sup>e</sup> s. av. J.-C. (ZODDA 1989, n° 15) représentant la déesse assise avec Éros à ses pieds et une colombe dans la main droite (source BNF).